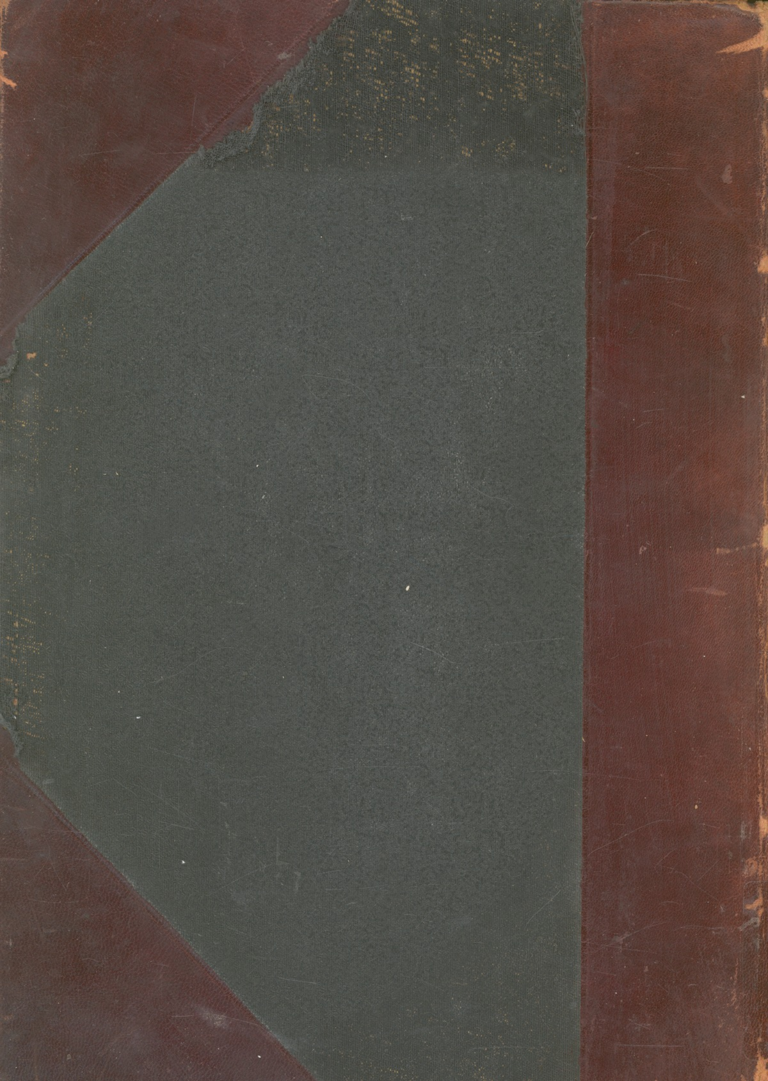
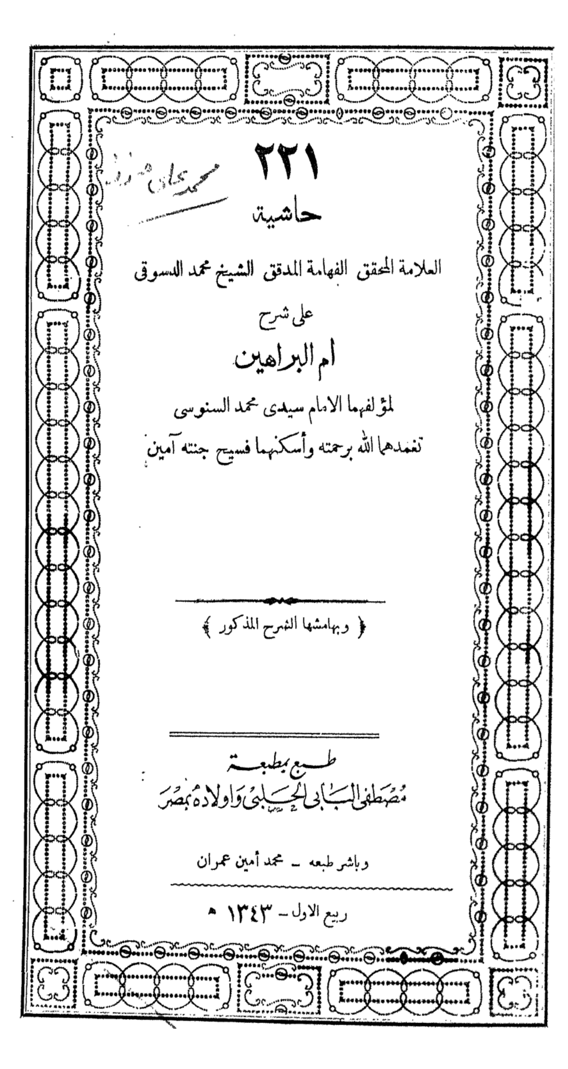


المحتوى



حاشية

العلامة المحقق الفهامة المدقق الشيخ محمد الدسوقى

على شرح

ام البراهين

لمؤلفهما الامام سيدى محمد السنوسى

تغمدهما الله برحمته وأسكنهما فسيح جنته آمين

﴿ وبهامشها الشرح المذكور ﴾

طبع بمطبعة

مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر

وباشر طبعه ـ محمد أمين عمران

ربيع الاول ـ ١٣٤٣ هـ



(بسم الله الرحمن الرحيم)
قال الشيخ الفقيه الولى
الصالح أبو عبد الله محمد بن
يوسف السنوسى الحسنى
رحمه الله تعالى ونفعنا به
وبعلومه آمين

الحمد لله الواجب الوجود الذى أغرق العالم فى بحار الاحسان والجود ☆ والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد واسطة عقد النبيين ☆ ومقدم جيش المرسلين ☆ وعلى آله وأصحابه الذين شادوا منار الدين ☆ وحموه بالاسنة والبراهين ﴿وبعد﴾ فيقول العبد الفقير محمد الدسوقى هذه تقييدات على شرح أم البراهين لمؤلفها سيدى محمد بن يوسف السنوسى أسكنه الله فراديس الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الاخوان جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبى الحسن على بن أحمد الصعيدى العدوى ومن غيره جعلها الله خالصة لوجهه الكريم وأعتصم به من الشيطان الرجيم فأقول وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) الكلام على البسملة شهير لكن لا بأس بالتعرض لشىء مناسب للفن المشروع فيه فنقول ان الباء للاستعانة على وجه التبرك واضافة اسم الى لفظ الجلالة من اضافة العام للخاص والمعنى أبتدىء متبركا باى اسم من اسمائه تعالى سواء كان دالا على ذات فقط كلفظ الله أو عليها وعلى الصفات كلفظ الرحمن ففيه اشارة الى عقيدة أن لله أسماء والراجح أنها توقيفية ☆ والله علم شخصى على الذات فقط المعينة بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد ففيه اشارة الى عقيدة وجوب الوجود وقولهم فى بيان لفظ الجلالة انه اسم للذات الواجب الوجود الخ ذكر واجب الوجود وما بعده انما هو لتعيين المسمى لا لأنه من جملة الموضوع له والا كان لفظ الجلالة كليا فلا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد وقد أجمعوا على افادتها له ☆ والرحمن مأخوذ من الرحمة وهى رقة فى القلب وانعطاف تقتضى التفضل والاحسان وهى بهذا المعنى مستحيلة فى حقه تعالى فتعتبر فى حقه تعالى باعتبار مسببها القريب وهو ارادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهى على الاول صفة ذات وعلى الثانى صفة فعل وصفة الفعل حادثة بمعنى أنها متجددة بعد عدم فتكون أمرا اعتباريا والمولى سبحانه وتعالى يتصف به لا بمعنى أنها موجودة بعد عدم لاستحالة اتصاف المولى به ففى الرحمن على الاعتبار الاول الاشارة الى صفة الذات وعلى الاعتبار الثانى الاشارة الى صفة الفعل وحينئذ فالرحمن على الاعتبار الاول بمعنى مريد الانعام وعلى الثانى بمعنى المنعم فيكون مجازا مرسلا تبعيا من اطلاق اسم السبب وارادة المسبب وانما كان تبعيا لان جريان التجوز فى المشتق بالتبعية لجريانه فى أصله وهو المصدر ويصح أن يكون

الرحمن

الرحمن من قبيل الاستعارة التمثيلية وتقريرها أن يقال شبه حال الله مع عبيده فى احسانه اليهم ورأفته بهم بحال ملك عطف على رعيته فعمهم بمعروفه واقتصر فى استعارة اسم المشبه به وهو ملك رحمن عطف على رعيته للمشبه على ماهو العمدة منه وهو رحمن وكذا يقال فى رحيم هذا ☆ واعلم أن ماذكروه من أن الباء فى البسملة متعلقة بمحذوف لان الأصل عدم الزيادة يجوز أن يكون فعلا أو أن يكون اسما وفى كل اما عام كأ بتدىء أو ابتدائى أو خاص كأؤلف أو تأليفى مثلا وفى كل اما أن يكون مقدما أو مؤخرا هذا اذا كان المبتدىء بها من العباد فان كان اخبارا من الله فليس المعنى على ذلك بل المعنى باسم الله كان كل شىء ومنه تكون الاشياء وهذا يستلزم اتصافه بجميع الصفات فتكون الباء مشيرة لجميع العقائد كذا ذكر بعض أئمة التفسير ☆ ثم ان المحذوفات المقدرة فى القرآن كالمتعلق المقدر فى بسملة الكتاب العزيز الذى هو أقرأ أو أتلو مثلا الذى هو من كلام الحوادث قيل انه من القرآن وقيل انه ليس منه وفى كل نظر أما الاول أعنى جعله من القرآن فيلزم عليه تأليف القرآن من الحادث والقديم والمركب من القديم والحادث حادث فيلزم أن القرآن حادث و يلزم عليه أيضا تأليف القرآن من المعجز وهو كلام الله وغير المعجز وهو المتعلق المقدر والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فيلزم أن القرآن غير معجز وأما الثانى أعنى جعل المقدرات من غير القرآن فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولاخفاء أن ذلك نقص ☆ وأجيب من طرف الاول القائل انها من القرآن بان الكلام هنا فى القرآن اللفظى ولاشك أن القرآن اللفظى بجميع أجزائه حادث فلا محذور فى لزوم الحدوث ويدفع الايراد الثانى بمنع كون المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز وسند المنع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز ☆ وأجيب من طرف القائل بأنها ليست من القرآن وهم الاكثر بانا لانسلم احتياج القرآن اليه من حيث تمام المعنى به حتى يكون نقصا بل فى انزال القرآن مع هذه التقديرات كمال الكمال لان حذفه انما هو لاقتضاء المقام حذفه وهذا هو عين البلاغة والبلاغة كمال لانقص والنقص اللغوى غير مضر فظهر أن تلك المقدرات مرادة لله لامقولة له ☆ بقى شىء آخر وهو تحقيق الخبر والانشاء فى الجملة المقدرة بها البسملة من قولنا أؤلف مستعينا أو متبركا بسم الله الخ ☆ وحاصله أن قولنا متبركا أو مستعينا حال من فاعل أؤلف وقد تقرر أن الحال قيد فى عاملها فههنا مقيد وقيد والاول خبر لصدق حد الخبر عليه وهو مايتحقق مدلوله بدون ذكر داله ولاشك أن التأليف يتحقق خارجا بدون ذكر أؤلف والثانى انشاء لصدق حد الانشاء عليه وهو مايتحقق مدلوله بذكر داله فقط ولاشك أن كلا من الاستعانة والتبرك لايتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وهو قولنا مستعينا أو متبركا فقد اتضح لك محل الخبرية والانشائية فى جملة البسملة وسقط استشكال كونها انشائية بان شأن الانشاء أن لايتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه والامر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أؤلف وكونها خبرية بان الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وماهنا ليس كذلك لان الاستعانة مثلا لايتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليها والقول بان الجملة بتمامها إنشائية تبعا لانشاء المتعلق غير سديد لكونه فضلة (قوله الحمد لله) الكلام على الحمدلة كالكلام على البسملة فى الاشتهار ولكن لابأس بالتعرض لشىء وهو أن أل فى الحمد قيل إنها للعهد وقيل للاستغراق وقيل للجنس وعلى الاول فالمعهود اما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق أى الحمد مختص بالله أو مستحق لله ولايصح تقديره من مادة الملك لان حمد الله قديم والقديم لايملك واما حمد من يعتد به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما يصح تقديره من مادة الاختصاص والاستحقاق لان المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره وهى مركبة من قديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره والمركب من القديم والحادث حادث والحادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من أى مادة من المواد الثلاث

الحمد لله

الواسع الجود والعطاء الذى شهدت بوجوب وجوده

المذكورة على جعل أل للاستغراق أو الجنس ثم ان جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الاخبار عن حصول الشئ ليس ذلك الشئ لانا نقول لا نسلم أنه كذلك مطلقا وانما يكون كذلك اذا كان الاخبار ليس من جزئيات المخبر عنه كما فى قام زيد فان الاخبار بالقيام ليس من جزئياته أما اذا كان الاخبار عن الشئ من جزئياته فلا يكون كذلك كما فى قولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب وكون الاخبار فيما نحن فيه من هذا القبيل ظاهر لصدق تعريف الحمد عليه ويصح أن تكون انشائية ٭ واستشكل بانه لا يمكن من العبد أن ينشئ اختصاص الله بالمحامد أو استحقاقه اياها ٭ وأجيب بان المراد بكونها إنشائية أنها لانشاء الثناء بمضمونها لأنها لانشاء مضمونها ومضمون هذه الجملة الاختصاص المذكور ان قدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق المذكور ان قدر من مادة الاستحقاق وأما مفهومها فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد انشاؤه بخلاف الثناء بمضمونها أى ذكر تلك الجملة والاتيان بها فهو ممكن وعلى هذا فالحمد الشارح هو الاتيان بتلك الجملة لا نفس الجملة (قوله الواسع) مأخوذ من السعة وسعة الشئ كثرة أجزائه والجود ان فسر باعطاء ما ينبغى لمن ينبغى على وجه ينبغى أى لا لغرض كالمدح ولا لعوض كان صفة فعل وقولهم لمن ينبغى أخرج به مالو أعطى كتابا لمن لا ينتفع به لا بمطالعة ولا بثمنه وقولهم على وجه ينبغى أخرج به الاعطاء لغرض أو لعوض فلا يكون جودا وان فسر الجود بمبدأ افادة أى اعطاء ما ينبغى لمن ينبغى على وجه ينبغى كان صفة ذات لان المراد بالمبدا المذكور القدرة والارادة وعلى كل من التفسيرين ففى الكلام استعارة تبعية وتقريرها على الأول أن يقال شبهت كثرة أفراد الاعطاء الذى هو أمر كلى بكثرة أجزاء الشئ بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير الاعطا آت التى هى أفراد الاعطاء الذى هو الجود وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله الكثير الجود أى الكثير أفراد جوده أى المتصف بكثرة أفراد جوده وتقريرها على التفسير الثانى أن يقال شبهت كثرة تعلقات القدرة والارادة بكثرة أجزاء الشئ بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير تعلقات القدرة والارادة وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله المتصف بكثرة تعلقات قدرته وارادته ٭ ثم ان الواسع نعت لله واسم الفاعل اضافته لفظية لا تفيده تعريفا فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للمعرفة ٭ وأجيب بانه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة وهى تتعرف بالاضافة وبهذا الاعتبار صح جعله نعتا للمعرفة (قوله والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الاعطاء وعطفه على الجود من عطف العام على الخاص ان أريد بالجود الاعطاء المخصوص أى اعطاء ما ينبغى الخ ومن عطف المغاير أو الصفة على الموصوف أن أريد بالجود مبدأ افادة ما ينبغى الخ وذلك لان مبدأ افادة ما ينبغى عبارة عن القدرة والارادة والاعطاء تعلق القدرة بالشئ المعطى وهو تابع لتعلق الارادة به بحسب تعلقنا ولا شك أن التعلق صفة للمبدأ بهذا المعنى فتدبر (قوله الذى شهدت) نسخة المؤلف كما قال شيخنا الملوى بالتاء لاكتساب فاعله التأنيث من مكتسب التأنيث من المضاف اليه وشهد مأخوذ من الشهادة وهى الاعتراف والاقرار باللسان المطابق لما فى القلب لانها لا يعتد بها الا اذا كانت كذلك وقوله وجوب افتقار الخ فاعل شهد ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تسند حقيقة الا للعقلاء وحينئذ فيكون اسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا ويصح أن تجعل فى التركيب تجوزا لغويا اما فى المسند على أنه استعارة تبعية بان يشبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة ويستعار اسم المشبه به وهو لفظ الشهادة للمشبه ويشتق منه شهد بمعنى دل أو على أنه مجاز مرسل تبعى من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لان الشهادة يلزمها الدلالة فأطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل واما فى المسند اليه على انه استعارة بالكناية بان يشبه وجوب الافتقار بعاقل تتأتى منه الشهادة على طريق الاستعارة بالكناية وشهد تخييل (قوله بوجوب وجوده) يصح أن تكون اضافة الوجوب للوجود حقيقية

والمراد بوجوب وجوده عدم قبول وجوده للانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوب الوجود الشهادة بالوجود ويصح أن تكون الاضافة من اضافة الصفة للموصوف أي بوجوده الواجب أي الذي لايقبل الانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوده الواجب الشهادة بالوجوب ✲ واعلم ان التحقيق ان الوجود صفة اعتبارية لاحال كما قيل به وليس نفس ذات الموجود وان قول الاشعري الوجود عين الموجود المراد منه أن الوجود ليس صفة ثابتة في الخارج زائدة على الذات فلا ينافي أنه صفة اعتبارية وبهذا ظهر أن اضافة وجود للضمير على معنى اللام أو أنه من اضافة الصفة للموصوف لامن اضافة الشئ لنفسه (قوله ووحدانيته) عطف على وجوب وجوده وآثر الوحدانية بالذكر اشارة الى أن دليلها عقلي كما هو التحقيق خلافا لمن قال انه سمعي (قوله وعظيم جلاله) يطلق الجلال على مايقابل الجمال كقولهم هذه الصفة صفة جلال وهذه الصفة صفة جمال فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البطش والقهر مثلا كجبار وقهار ومنتقم والمراد بصفة الجمال الصفة الدالة على البسط كباسط ورحمن وغفور الخ ويطلق الجلال على عظمة الله سبحانه وتعالى وهي اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية لانها من الصفات الجامعة وهو المراد هنا وحينئذ فتكون الاضافة من اضافة الصفة للموصوف أي وعظمته العظيمة وانما وصفها بالعظم لان العظمة مقولة بالتشكيك وشهادة افتقار الكائنات بالعظمة من حيث شهادتها بالصفات المسميات بها فيكون مشيرا الى أن دليل الصفات عقلي لكنه يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما فان دليلها سمعي ✲ فان قيل يدخل في الشهادة بالعظمة الشهادة بالوحدانية فلم أفردها بالذكر ✲ قلت أفردها بالذكر للتصريح بأن دليلها عقلي ردا على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعي فيها (قوله ووجوب افتقار الخ) الافتقار الاحتياج واضافة وجوب للافتقار إما حقيقية أو من اضافة الصفة للموصوف أي افتقارها الواجب ✲ واعلم أنه وقع خلاف في منشأ افتقار العالم الذي هو الكائنات الى الصانع فقيل حدوثه أي وجوده بعد العدم وقيل امكانه أي استواء طرفي الوجود والعدم في حقه وقيل حدوثه وامكانه وقيل حدوثه بشرط الامكان وقيل بالعكس (قوله الكائنات) جمع كائنة وهي المتجدد بعد عدم ذاتا كان أو صفة كانت الصفة وجودية أو حالا لان الحق أن القدرة تتعلق بالاحوال كما يأتي (قوله كلها) تأكيد أتى به دفعا لما يتوهم من أن أل في الكائنات للجنس (قوله في الأرض والسماء) صفة للكائنات أي الكائنات المستقرة في الأرض والسماء والمراد جنس الارض وجنس السماء المتحقق في أفراده ✲ فان قيل انه يخرج من ذلك نفس الأرض والسماء وكذا مافوقهما وما تحتهما فالجواب أن المراد بالأرض جهة السفل و بالسماء جهة العلو وحينئذ فيدخل في الكائنات المستقرة في جهة السفل جميع ماحل فيها من الأرض وما تحتها ومافوقها ويدخل في الكائنات المستقرة في جهة العلو جميع ماحل فيها من السماء ومافيها ومافوقها وماتحتها مما هو في الجو (قوله العزيز) هو عديم المثال الذي لانظير له من عز الشئ اذا عدم مثاله ونظيره وقيل العزيز هو المرتفع عما لايليق به من عز الشئ ارتفع عما لايليق به وعلى كلا القولين فالعزيز من أسماء التنزيه وقيل القادر الذي لامعارض له من عز اذا غلب ولا يكون غالبا الامن هو كذلك وعلى هذا فيكون معناه مركبا من وصفين أحدهما وجودي والآخر سلبي ولا محذور فيه فالواضع اعتبر مجموع الوصفين ووضع لهما لفظ عزيز كوضع لفظ انسان لمجموع الحيوان الناطق وقيل ان العزيز معناه القوي الشديد من عز اذا قوي واشتد ومنه قوله تعالى ــ فعززنا بثالث ــ وقيل العزيز هو الذي لايرام ولا يطلب فيدرك (قوله الذي عز) أي تنزه وارتفع (قوله في ملكه) بضم الميم السلطنة وهي التصرف بالأمر والنهي وأما الملك بكسر الميم فهو الاستيلاء على شئ خاص وقد يطلق الملك بالضم على العالم الظاهر كما يطلق الملكوت على العالم الخفي وهو حال من ضمير عز

ووحدانيته وعظيم جلاله وجوب افتقار الكائنات كلها اليه في الأرض والسماء العزيز الذي عز في ملكه

أى عز حالة كونه كائنا فى ملكه وفى تعبيره بفى اشارة الى تمكنه من التصرف تمكنا تاما حتى كأن التصرف الذى هو الملك ظرف له ولا يخفى مافيه من التجوز وفى بعض النسخ عز ملكه باسقاط فى وعلى أن ملكه فاعل عز وكل من النسختين صحيح (قوله عن أن يكون) متعلق بعز لتضمنه معنى تنزه أو بحال محذوفة أى حالة كونه منزها الخ (قوله فى تدبير شئ ما) التدبير ان أضيف الى العبد كان معناه النظر فى عواقب الامور وان أضيف الى الله كما هنا كان معناه ايجاد الشئ على وجه محكم متقن * فان قلت كلامه يوهم أنه لم يتنزه عن أن يكون له شريك فى ايجاد شئ لا إحكام فيه ولا اتقان مع أنه تنزه عنه أيضا فكان الاولى حذف قوله فى تدبير شئ ما * وأجيب بانه يرتكب التجريد فى التدبير بان يراد منه مطلق الايجاد كان على وجه محكم أم لا وان كان فعل الله لا يكون الا محكما أو يجاب بان الشريك لو وجد لا يكون الا مدبرا كما يعلم من برهان الوحدانية فلا يكون فعله الا محكما متقنا وحينئذ فعلى تقدير لو وجد الشريك فلا يتأتى اشتراكهما فى ايجاد شئ لا إحكام فيه ولا اتقان لان كلا منهما مدبر فلا ايهام فى كلامه تأمل وبهذا ظهر لك أن قوله عز الخ نفى للشريك فى الافعال (قوله فتعالى الله) أى تنزه وارتفع عن الشركاء * إن قيل لا حاجة لهذا مع ماقبله * قلت ماسبق نفى للشريك فى الافعال وهذا نفى للشريك فى الذات والصفات وأتى بهذا مفرعا له بالفاء على ماقبله وهو قوله الذى عز الخ اشارة الى أنه يلزم من نفى الشريك فى الافعال نفى الشريك فى الذات والصفات لانه لو وجد له شريك فى الذات والصفات لشاركه فى الافعال والغرض نفى الشريك فى الافعال وبهذا ظهر لك سر الاتيان بالفاء المؤذنة بتفرع ما بعدها على ماقبلها (قوله الرحيم الرحمن) سلك فيه طريق الترقى والا كثر طريق التدلى كما فى البسملة وانما كان صنيعه هنا من الترقى لان الرحيم معناه المنعم بدقائق النعم والرحمن معناه المنعم بجلائل النعم وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة وهى رقة القلب المقتضية لارادة التفضل والاحسان وهى بهذا المعنى محالة فى حق الله فتعتبر فى حقه باعتبار مسببها القريب وهو ارادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهى على الأول صفة ذات وعلى الثانى صفة فعل فعنى الرحيم الرحمن على الأول مريد الانعام وعلى الثانى منعم على جهة المجاز المرسل التبعى حيث أطلق اسم السبب وهو الرحمة وأريد المسبب الذى هو ارادة الانعام أو نفس الانعام واشتق من الرحمة بهذا المعنى رحمن رحيم بمعنى مريد الانعام أو منعم فقد جرى التجوز فى المشتق تبعا لجريانه فى أصله وهو المصدر ولك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التمثيلية بناء على أنه لا يشترط فيها التركيب كما مر ذلك (قوله الذى عمت) أى شملت فهو من العموم بمعنى الشمول لا بالمعنى المصطلح عليه وهو استغراق اللفظ للمعنى الصالح له من غير حصر (قوله نعمه) جمع نعمة بمعنى المنعم به والمراد به هنا نعمة الوجود والوجود من حيث تعلقه بالعوالم كلى وجزئياته وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر مثلا وحينئذ فالجمع باعتبار تلك الجزئيات ويصح أن يراد بالنعم الانعامات المتعلقة بوجود العوالم كالانعام بوجود زيد والانعام بوجود عمرو وهكذا فالجمع ظاهر قيل الاولى أن يعبر بالرحمة بدل النعم بان يقول الذى عمت رحمته العوالم لما اشتهر من أن الرحمة تعم المؤمن والكافر قال تعالى ورحمتى وسعت كل شئ والنعمة خاصة بالمؤمن ولا تعم الكافر اذ شرطها سلامة العاقبة كما ذهب اليه الاشعرى ومن ثم قيل لا نعمة لله على كافر الآن يقال أراد بالنعمة الرحمة على سبيل المجاز بقرينة الرحيم الرحمن وذكر بعضهم أنه لا يشترط فى النعمة سلامة العاقبة بل كل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت تحمد عاقبته أولا وحينئذ فلا تجوز اذ الرحمة والنعمة على هذا مترادفان (قوله العوالم) بكسر اللام جمع عالم بفتحها وهو اسم لمجموع ماسوى الله وصفاته * ان قلت اذا كان العالم اسما لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فردان * قلت أجاب بعضهم بأن المصنف استعمل العوالم فى الافراد مجازا بقرينة مقام الثناء هذا والذى حققه بعضهم أن العالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل نوع وكل صنف فيقال عالم الحيوان وعالم الانس وعالم الجن وعالم البر أو المغاربة والقدر

عن أن يكون له شريك فى تدبير شئ ما فتعالى الله وجل وعز عن الشركاء الرحيم الرحمن الذى عمت نعمه العوالم كلها

المشترك

فلا مخلص لكائن عن تلك النعماء الواسع الكريم المنفرد بالايجاد فلا يستطاع شكر نعمه الا بما هو من نعمه الجماء الغنى القدوس فلا وصول الى شئ من فضله الا بمحض فضله تعالى ربنا وجل عن الاغراض وعن الاعوان والوكلاء والوزراء

المشترك بين المذكورات هو شئ سوى الله وصفاته وحينئذ فالجمع ظاهر لانه باعتبار الاجناس والانواع والاصناف (قوله فلا مخلص) أى خلوص (قوله لكائن) أى لواحد من الكائنات عن تلك النعماء والنعماء بفتح النون قيل انه جمع نعمة كالنعم وقيل انه مفرد مرادف للنعمة ويرد على الاول أن قضية كلامه حيث عبر بالنعماء التى هى جمع أن كل واحد قام به وجودات متعددة بناء على ماسبق من أن المراد بالنعم التى عمت العوالم نعمة الوجود أو انعامات متعددة مع انه انما قامت به نعمة واحدة وهى نعمة الوجود أو الانعام بالوجود على ماسبق ويجاب بان المراد بالنعماء الجنس من حيث تحققه فى فرد ويرد على الثانى أن المشار له بقوله تلك النعماء النعم السابقة وقد تقدمت جمعا فكيف تصح الاشارة اليها بتلك ويجاب بان المراد بالمشار اليه مفرد النعم فيما سبق وصحت الاشارة للمفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن الجمع لمفرده وكأنه قال لا مخلص لواحد من فرد من أفراد النعم السابقة فتدبر (قوله الواسع) قيل معناه الذى وسع غناه كل فقير أى المعطى لكل فقير والاحسن أن يقال ان معناه الذى كثر تعلقات قدرته بالمنعم به لا بما فيه هلاك أو مشقة وقد سبق ما فيه من الاستعارة فلا تغفل (قوله الكريم) قيل معناه ذو الاعطاء وقيل ذو القدرة التامة على الاعطاء فعلى الاول يكون الكرم صفة فعل وهى الاعطاء وعلى الثانى صفة ذات وهى القدرة على الاعطاء (قوله بالايجاد) أل للاستغراق أو عوض عن المضاف اليه أى بايجاد كل شئ والايجاد هو اخراج الشئ من العدم الى الوجود كان ذلك الشئ ذاتا أو صفة أو فعلا اضطراريا أو اختياريا وفى قوله المنفرد بالايجاد رد على المعتزلة فى قولهم العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية (قوله فلا يستطاع شكر نعمه) أى الشكر عليها والمراد بالنعم الواقع فى مقابلتها الشكر الانعامات لا المنعم به لان الثناء على الاول بلا واسطة بخلاف الثناء على الثانى فانه بواسطة الانعام وما كان بلا واسطة أولى مما كان بواسطة وقوله فلا يستطاع الخ مفرع على قوله المنفرد بالايجاد ووجهه أن شكر النعمة متوقف على الالهام له والاقدار عليه وعلى اللسان أو القلب أو الجوارح الذى هو مورد الشكر وكلها من جملة النعم فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه الا بنعمة سابقة عليه فقوله الا بما أى بالهام واقدار عليه وقلب أو لسان أو جوارح فتلك الاشياء من جملة نعمه بمعنى المنعم به (قوله الجماء) أى الكثيرة ففيه اشارة الى كثرة نعم الله تعالى قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها (قوله الغنى) قيل هو الذى لا يفتقر لشئ ولا يحتاج له وعلى هذا فالغنى صفة سلبية وهى عدم الافتقار لشئ والظاهر أن الغنى هو المتصف بصفات الكمال ومن لوازم ذلك عدم الافتقار لشئ من الاشياء (قوله القدوس) أى المبرأ من العيوب والنقائص فهو صفة سلبية *واعلم أن التبرئة من النقائص من لوازم الاتصاف بالغنى المطلق لان من قام به نقص احتاج لما يكمله فلا يكون غنيا (قوله فلا وصول الخ) مفرع على قوله الغنى القدوس لانه اذا كان كذلك فلا ينعم الا بمحض الفضل اذ لو وصل شئ من نعمه لاحد بغير اختياره كان غير تام الارادة فيكون ناقصا فلا يكون غنيا غنى مطلقا ولا قدوسا والفرض أنه غنى قدوس (قوله الى شئ من فضله) أى من نعمه التى تفضل بها فالمراد بالفضل ما تفضل به (قوله الا بمحض فضله) المراد بالفضل هنا الاحسان والاضافة من اضافة الصفة للموصوف أى الا بفضله المحض أى الخالى عن الغرض والعوض والجبر (قوله تعالى ربنا) أى ارتفع وتنزه عن الاغراض وهذه الجملة متفرعة فى المعنى على قوله الغنى فيكون ذلك من لوازم الغنى أيضا (قوله عن الاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل كالعلة فى حفر البئر وهى الانتفاع بمائه (قوله وعن الاعوان) جمع عون بفتح العين وسكون الواو بمعنى معين (قوله والوكلاء) جمع وكيل وهو من أقيم مقام غيره فى التصرف فى أمور ذلك الغير لاحتياجه (قوله والوزراء) جمع وزير من الوزر بكسر الواو أى الثقل وهو

الأمر الشاق سمى الوزير به لتحمله ثقل الملك أى مايشق عليه أومن الموازرة وهى المعاونة سمى الوزير به لمعاونته للملك (قوله نحمده) أى نصفه بجميع صفاته وهى جملة خبرية لفظا انشائية معنى أى ننشئ الثناء عليه بجميع صفاته لاجل نعم لاتحصى فهى لانشاء الثناء بمضمونها لان الحمد به انما يتحقق بهذا اللفظ لا لانشاء مضمونها فاندفع مايقال جعلها انشائية مشكل لان الانشاء ماتوقف حصول مضمونه على النطق به وحينئذ فيلزم أن الحمد على نعم لاتحصى لم يتحقق فى الخارج قبل النطق بتلك الجملة وهو باطل وليست خبرية لفظا ومعنى لان الحامد ليس قصده الاخبار عن حمد يحصل منه فى الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى وادعى بعضهم جواز ذلك بناء على انها حكاية عن نفسها كما فى أتكلم مخبرا عن نفسه بالتكلم ❊ وجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله نحمده ونستعينه ووجه تقديم الاسمية على الفعلية فى الحديث أن مضمون الجملة الاولى علة فى صدور الجملة الثانية أى نحمده لانه مستحق للحمد ووجهه فى المصنف وكذا فى الحديث أيضا أن الحمد بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة وهى اختصاصه بالحمد أواستحقاقه له أو مالكيته له فيكون الحمد بها من قبيل المفرد والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات فيكون من قبيل المركب والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع المطبع أو يقال قدم الاسمية لأنها أخص من الفعلية لان الاسمية تدل على مجرد حصول الحمد وأما الفعلية فتدل على كثرته لانها تفيد التجدد وقولهم الخاص يؤخر يعنى فى النعت وأما فى غيره فيقدم وأتى بالنون الدالة على العظمة مع أن مقام الحمد مقام تذلل وانكسار اظهارا لملزومها وهو تعظيم الله له حيث جعله من العلماء العاملين وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب التذلل والخضوع والانكسار عند المحدثين وان كان الامر بالعكس عند الصوفية أى فعندهم التواضع والانكسار أفضل من التحدث بالنعمة ويحتمل أن تكون النون للتكلم ومعه غيره وأتى بها لكمال شفقته على اخوانه حيث أشركهم معه فى هذا الحمد أو للاشارة الى أن حمد الله عظيم لايستقل به الواحد (قوله سبحانه) حال من المفعول أى فى حال كونه منزها (قوله على نعم) أى على انعامات أو على أمور منعم بها والاول أولى لماسبق أن الحمد عليها بلا واسطة وأما الحمد على المنعم به فبواسطة الانعام (قوله لاتحصى أى لاتتناهى ❊ واعلم أن عدم التناهى له معنيان الاول عدم الوقوف على حد بل كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره كما فى نعيم الجنة فانه كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره وما وجد بالفعل منها فهو متناه والثانى عدم حصر أشياء موجودة فى الخارج كما فى كمالات الله الوجودية فانها لاتتناهى بمعنى أنها لاتنحصر ولايخفى أن كلا من المعنيين لايصح ارادته هنا أما الاول فلان المراد بالنعم المحمود عليها الموجودة بالفعل لاما وجد وماسيوجد لان الحمد لا يكون الا على ماوجد بالفعل وما وجد بالفعل لا يعقل فيه عدم التناهى بالمعنى الاول أعنى عدم الوقوف على حد وأما الثانى فلان ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ومحصور فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور وحينئذ فيراد بعدم احصاء النعم تعذر عدها وان كانت متناهية فى نفس الامر لان ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ثم ان المتعذر عده انما هو أفرادها الشخصية وأنواعها وأما أجناسها فلا تعذر فى عدها واحصائها كأن يقال النعم اما دنيوية أو أخروية والاخروية اما فى مقابلة عمل أولا والدنيوية أما كسبية أووهبية أوغير ذلك واذا علمت ذلك تعلم أنه لامنافاة بين قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها و بين الامر بعدها المقتضى لاحصائها وتناهيها فى قوله تعالى اذكروا نعمتى وذلك أن نفى احصائها بالنظر لاشخاصها وأنواعها والامر بذكرها بالنظر لأجناسها التناهيها بحسب الأجناس وذلك كاف فى التذكر المفيد للعلم بوجود الصانع الحكيم (قوله وحمدناله جل وعز من أجل الآلاء) أى من أعظم النعم وذلك لأن حمدنا فعل اختيارى وهو مخلوق لله

نحمده سبحانه على نعم لاتحصى وحمدناله جل وعز من أجل الآلاء

ونشكره تبارك وتعالى وهو الرؤف الرحيم الذى يبسط بفضله منقبض القلوب والألسنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له شهادة

قوله وقصره لضرورة السجع فيه ان السجع ممدود

ويثاب عليه العبد وهذه الجملة حالية وأتى بها لدفع مايتوهم من أن من حمده أولا وثانيا استوفى الشكر على النعم التى لاتحصى فكأنه يقول لايتوهم من حمدى له أولا وثانيا أنى استوفيت شكر نعمه لان حمدى على النعم من أجل النعم فيجب الحمد عليه ولم يكن للحمد الاول تعلق بها وهكذا ومن فى قوله من أجل تبعيضية أى بعض الاجل والآلاء بمعنى النعم وهو ممدود وقصره لضرورة السجع وهو جمع ألى بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما وألى بسكون اللام مع تثليث الهمزة فلغات المفرد سبع ومعناه على كل حال النعمة (قوله ونشكره) جملة خبرية لفظا انشائية معنى فهى لانشاء الثناء لاخبرية لفظا ومعنى لان الشاكر ليس قصده الاخبار عن شكر يحصل منه فى الحال أو الاستقبال كما هو شان المضارع الخبرى * واعلم أن الحمد والشكر المطلوب من المؤلفين تحصيلهما فى أوائل التآليف هما الحمد اللغوى والشكر اللغوى الحاصلان باللسان لا الحمد والشكر الاصطلاحيان لان المعنى الاصطلاحى حادث بعد النبى ﷺ وهو قد أمر بتحصيلهما فى أوائل الامور ذوات البال فيحملان على ما كان فى زمنه وهو المعنى اللغوى (قوله تبارك) أى تزايد خيره (قوله وتعالى) أى ارتفع عما لا يليق به (قوله وهو الرؤف) أى لانه الرؤف الرحيم والرؤف هو المنعم بنعم نشأت عن محبته للمنعم عليه غنيا كان أو فقيرا والرحيم هو المنعم بنعم من أجل احتياج المنعم عليه وفاقته ولا يكون الا فقيرا فاذا أنعم المولى على أحد من عباده بنعمة فان كانت تلك النعمة ناشئة عن محبة الله لذلك العبد المنعم عليه قيل للمولى رؤف وان كان انعامه عليه بتلك النعمة لفاقة ذلك العبد واحتياجه قيل له رحيم فعلمت من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبة للمنعم عليه وتارة تكون ناشئة لأجل احتياج المنعم عليه وان الرؤف أبلغ من الرحيم لان مبدأ الرأفة شفقة المحسن ومحبته والرحمة مبدؤها فاقة المحسن اليه ولأجل الابلغية المذكورة قدم المصنف الرؤف (قوله الذى يبسط) من البسط وهو النشر ضد القبض وقوله بفضله متعلق بيبسط أى يبسط بسطا متلبسا بفضله من غير قهر له (قوله منقبض القلوب) أى القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة وانقباض القلوب تكدرها وحصول الغم لها لتجلى المولى عليها بصفات الجلال وانقباض الألسنة تعطيلها عن الاذكار وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل وحينئذ فاسناد الانقباض للقلوب حقيقة والى الالسنة والجوارح مجاز عقلى وفى قوله يبسط استعارة تبعية حيث شبه ازالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الانتفاع فى كل واستعير لها اسمه وهو البسط واشتق منه يبسط بمعنى يزيل الانقباض وكأنه قال الذى يزيل بفضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والالسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة والقلوب جمع قلب يطلق على الجارحة المعلومة وهى اللحمة الصنوبرية الشكل ويطلق أيضا على النفس وهو المراد هنا (قوله بما شاء) متعلق بيبسط (قوله من جميل الثناء) بيان لما أى من الثناء الجميل ووصف الثناء بالجميل وصف كاشف لان الثناء هو الذكر بخير والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله وكأنه قال الذى يزيل انقباض القلوب والالسنة والجوارح بذكره فذكره تعالى يزيل ما قام بالقلب من الغم والكدورات ويشرحه ويدخل السرور عليه ويزيل الكسل المانع للجوارح من العبادات والمانع للسان من القراءة والاذكار (قوله ونشهد أن لا إله إلا الله) أن مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشأن محذوف وجملة لا إله إلا الله خبرها ووحده حال امامن الله فتكون حالا مؤكدة أو من ضمير الخبر فتكون حالا مؤسسة والمراد وحده فى ذاته وصفاته فهى نفى للشريك فيهما وقوله لاشريك له نفى للشريك فى الافعال * واعلم أن جملة نشهد انشائية تضمنت الاخبار بالمشهود به وقيل انها خبرية محضة وقيل انشائية محضة والاول ناظر للفظ نشهد فانه انشاء لوجود مضمونه فى الخارج به والى متعلقه والقول الثانى ناظر للمتعلق فقط والقول الثالث ناظر للفظ نشهد وهو التحقيق فلم تتوارد الاقوال الثلاثة على محل واحد (قوله شهادة)

مفعول مطلق عامله نشهد (قوله نشأت عن محض اليقين) أى عن اليقين المحض أى الخالص عن الشك وهو الذى صار متعلقه أمرا مجزوما به لا شك فيه واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل * واعلم أن الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وأن المعرفة هى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وأن المراد بالشهادة هنا الايمان وباليقين المحض المعرفة فيكون قوله ونشهد أى ونعترف اعترافا قلبيا ناشئا عن يقين فالشهادة قلبية وهى الايمان وهو ناشئ عن اليقين الذى هو المعرفة لانه تابع لها وفيه إشارة الى أن مجرد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار قال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله فلا يطرق بضم الراء من باب قتل * والطروق القدوم بغتة والساحة الارض المتسعة بين البيوت والمراد بها هنا القلب اذ هو محل الشهادة بالمعنى السابق فشبه القلب بالساحة واستعار له اسمها والقرينة إضافتها الى الضمير العائد على الشهادة ويحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالمعنى أشهد بلسانى شهادة ناشئة عن اليقين المحض أى عن الاعتقاد الجازم أن لا إله إلا الله الخ وأتى بقوله ناشئة عن اليقين الخ إشارة الى أنها شهادة معتد بها لمطابقة اعترافه بلسانه لما قام بقلبه من الاعتقاد لان الشهادة لا يعتد بها اذا كانت غير مطابقة لما فى القلب من الاعتقاد وعلى هذا فالمراد بساحة الشهادة اللسان وفى العبارة حذف أى لا يطرق ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق التردد الجارى على اللسان (قوله بفضل الله) أى لا بطريق القهر (قوله ضروب الشكوك) أى أنواع الشكوك والاضافة للبيان والشكوك جمع شك والمراد به هنا مطلق التردد الصادق بالظن والوهم ولذا جمعه (قوله والامتراء) أى الشك وهو من عطف الكلى على جزئياته ويحتمل أن يكون على حذف مضاف أى وجزئيات الامتراء فيكون العطف من قبيل عطف المرادف (قوله سيدنا) السيد هو الذى يفزع اليه فى المهمات * والمولى هو الناصر ولا شك أن الفزع فى المهم الى السيد يكون أولا ونصرته لمن فزع اليه فى نيل مهمه تكون ثانيا بعد فزعه اليه ولذلك قدم الثانى سيدنا على مولانا ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم مفزع الخلائق وناصرهم فى الدنيا لما بين لهم من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايات حتى تركهم على المحجة البيضاء التى لا غبار عليها ومفزعهم وناصرهم فى الآخرة فيفزعون اليه من شدة الهول الحاصل لهم فى الموقف فيشفع لهم الشفاعة العظمى (قوله عبده) أى المتصف بعبوديته أى بكونه عبد اله * والعبودية صفة تقتضى التواضع والانكسار (قوله ورسوله) أى ومرسله لكافة الخلق والرسالة صفة تقتضى الرفعة ولا يخفى أن التواضع سبب فى الرفعة فلذا قدم ما يفيد السبب على ما يفيد المسبب حيث قال عبده ورسوله وذكر بعضهم أنه انما قدم العبد لما قيل ان العبودية أشرف الصفات وهى الرضا بما يفعل الرب وأما العبادة فهى فعل ما يرضى الرب لكن ذكر المحلى فى بعض كتبه أن العبادة أبلغ من العبودية لان العبودية التذلل والخضوع وأما العبادة فهى غاية التذلل والخضوع ولا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو مخالف لاطلاقهم أن العبودية أفضل ويؤيد الاطلاق أن العبودية لا تسقط فى العقبى بخلاف العبادة وذكر الرسول دون النبى لانه أخص ولان رسالة النبى أفضل من نبوته * واعلم أن الرسالة من الصفات الشريفة التى لا ثواب فيها وانما الثواب على أداء ما تحمله الرسول وكم من صفة شريفة لا يثاب عليها كالمعارف الالهية والنظر لوجه الله الكريم الذى هو أشرف الصفات (قوله ندخرها) أى نختارها أو نتخذها أو نجعلها ذخيرة نافعة (قوله بفضل الله) أى وادخارنا لها بسبب فضل الله واحسانه الخالى عن الجبر أو من فضل الله فالباء للسببية أو بمعنى من (قوله وجيل عونه) أى ومن اعانته الجيلة والوصف كاشف لان اعانة الله لا تكون الا جميلة (قوله لما قصم الظهور) أى لما كسرها والقصم بالقاف الكسر سواء كان معه ابانة أولا وقيل الكسر مع الابانة قصم بالقاف وبدون ابانة فصم بالفاء وجعل أهوال الموت والقبر ويوم البعث والجزاء قاصمة للظهور كناية عن شدة

نشأت عن محض اليقين فلا يطرق ساحتها بفضل الله تعالى ضروب الشكوك والامتراء ونشهد أن سيدنا ومولانا محمدا ﷺ عبده ورسوله شهادة ندخرها بفضل الله تعالى وجيل عونه لما قصم الظهور

تلك الاهوال والجار والمجرور فى قوله لماقصم متعلق بقوله ندخرها وعبر بالماضى اشارة لتحقق وقوع شدتها فكأنما وقعت بالفعل (قوله وأذاب الاكباد) أى فتتها وآثر الاكباد بالذكر على القلوب لماجرت به عادة الله من التأثير فى الاكباد وحصول الالم لها عند توارد الهموم على النفس دون القلوب واذابة الاكباد كناية أيضا عن شدة الاهوال المذكورة (قوله من أهوال) بيان لما * والأهوال جمع هول وهو الامر المخيف الشاق فكأنه قال من الامور الشاقة المخيفة الحاصلة عند الموت وفى القبر (قوله وما يتفاقم) أى يتتابع وهو عطف على ماقصم (قوله من المعضلات) بفتح الضاد وكسرها جمع معضل وهو الامر الشاق الذى لايهتدى لوجهه (قوله فى يوم البعث) صفة للمعضلات أى ومايتتابع من الأمور الشاقة الكائنة فى يوم البعث أى احياء الموتى والجزاء على الاعمال والجزاء ايصال كل عامل مايليق بعمله وعطف الجزاء على البعث اشارة لحكمة البعث فالحكمة المرتبة عليه مجازاة الناس على اعمالهم بالثواب أو العقاب (قوله ونحوز بها) أى ونحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف على ندخرها (قوله بفضل الله) أى بسبب فضل الله وهذا سبب للسبب مع سببه وحينئذ فالباء فى بها متعلقة بنحوز مطلقا والباء فى بفضل الله متعلقة به مقيدا بالجار والمجرور الاول فلم يلزم عليه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لان العامل حال كونه مطلقا غير نفسه حال كونه مقيدا (قوله مع الآباء) القصد من مع مطلق الاصطحاب أى حالة كوننا مصاحبين لآبائنا لامتبوعية مابعدها وأراد بالآباء مايشمل أبا الجسم وأبا الروح وهم الاشياخ المعلمون له ولذا قدم الآباء على الامهات وان كان ثواب الامهات أكثر من ثواب الآباء على ماقيل (قوله والذرية) أراد بها مايشمل ذرية الجسم وذرية الروح وهم تلامذته (قوله والاخوة) جمع أخ من النسب وأما أخو الصحبة فيجمع على اخوان وهم داخلون فى الاحبة (قوله والاحبة) جمع حبيب اما بمعنى محبوب أو بمعنى محب وهو الاحسن ليدخل فى الدعاء محبوه بعد موته (قوله فى أعلى الفردوس) متعلق بقوله ونحوز بها والفردوس أعلى الجنان ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علوا نسبيا وقوله غاية أى نهاية مفعول نحوز * والسمو هو العلو وقوله والارتقاء أى الارتفاع وهو عطف مرادف وكأنه قال ونحصل بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى ونحوزنا بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى بسبب فضل الله وانما حملنا أعلى الفردوس على الأعلى النسبى لان أعلى الفردوس الحقيقى انما هو للنبى ﷺ وظهر من هذا أن الأعلى النسبى يعتبر أمرا ممتدا له غاية وحينئذ فالظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله والصلاة) التحقيق أن الصلاة من الله انعامه المقرون بالتعظيم ومن الملائكة والانس والجن الدعاء بأن الله يعظم المصلى عليه ويشرفه وماشاع من أنها من الملائكة الاستغفار ومن الانس والجن التضرع والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق والسلام معناه التحية والجملة خبرية لفظا انشائية معنى فالمقصود بها انشاء الدعاء بان الله يعظم سيدنا محمدا ويشرفه ويحييه بتحية لائقة به كما يحيى بعضنا بعضا ولايجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لان المخبر بأن الله صلى عليه أى أنعم عليه لم يكن مصليا أى داعيا بأن الله يعظمه الاعلى قول من يقول ان المراد من الصلاة التعظيم أو أنها موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لان من أخبر بان الله صلى عليه فقد عظمه ﷺ واعتنى به (قوله على سيدنا محمد) أى كائنان على سيدنا أى من نفزع اليه عند نزول الشدائد بنا (قوله محمد) بالجر بدل من سيدنا وبالنصب مفعول لمحذوف وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو الانسب لذات النبى ﷺ فانها عمدة فاللائق أن يكون اسمها كذلك والخبر عمدة دون المفعول والمجرور (قوله عين الوجود) المراد بالوجود الموجود والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبيه البليغ أى الذى هو كعين الموجودين فى الاهتداء بكل والتحير عند عدم كل أو الذى

وأذاب الاكباد من أهوال الموت والقبر وما يتفاقم من المعضلات فى يوم البعث والجزاء ونحوز بها بفضل الله تعالى مع الآباء والامهات والذرية والاخوة والاحبة فى أعلى الفردوس غاية السمو والارتقاء والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عين الوجود

هو كالشمس بالنسبة للموجودين بجامع الاضاءة فى كل فكما أن الشمس مضيئة للموجودين فكذلك النبى ﷺ مضىء لهم وان كانت اضاءة الشمس حسية واضاءة النبى ﷺ معنوية وصح التشبيه وان كانت اضاءة النبى أعظم لتحقق قوة المشبه به فى الجملة لكونه حسيا ويحتمل أن يراد بالعين الخيار وكأنه قال سيدنا محمد خير الموجودين وأفضلهم (قوله وسر الكائنات) أى الموجودات ثم انه يصح أن يراد بالسر اللب والخالص أى وأشرف الموجودات وأحسنها ويصح أن يراد به الاصل لان نوره عليه الصلاة والسلام أصل لكل موجود فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات ويصح أن يراد به البركة أى وبركة الموجودات لانه مامن نعمة تصل لاحد ولو كافرا الا بواسطته ﷺ (قوله وعروس المملكة) المملكة موضع الملك الذى يتصرف فيه بالامر والنهى والمراد بههنا الدنيا والآخرة لانهما محل لتصرفه ﷺ والعروس اسم لكل من الزوج والزوجة فى أيام البناء استعير هنا للمزين فشبه المزين بالعروس بجامع الرغبة فى كل واستعير اسم المشبه به للمشبه أى والمزين للدنيا والآخرة (قوله ذى المفاخر) أى صاحب المفاخر وهو جمع مفخرة وهى مايفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحفظ القرآن (قوله التى جلت) أى عظمت وارتفعت وتنزهت (قوله عن العد) أى عن عدّ الناس لها وان كان المولى يعلم كميتها (قوله والاحصاء) ان أريد به العد كان العطف مرادفا وان أريد العلم بكميتها الحاصل من العد كان من قبيل عطف المسبب على السبب وكأنه قال صاحب المفاخر التى لا يمكن لاحد عدها والعلم بعددها فلا يعلم كميتها الا الله تعالى (قوله ذى المقام المحمود) هو الشفاعة العظمى التى يحمده بسببها الاولون والآخرون (قوله المورود) أى الذى ترده جميع أمته ماعدا من كان مغيرا فى عقيدته أو كان ظالما متجبرا ومن شرب منه لا يظمأ بعده أبدا بعد ذلك فلو أدخل النار بعد شربه منه كان تعذيبه فيها بغير العطش (قوله والوسيلة العظمى) عطف على ذى أى والمتوسل به الى الله فى الدنيا والآخرة ووصفها بالعظمى لان غيره من الانبياء والملائكة والعلماء والاولياء وان كان يتوسل به الى الله الا أنه ليس وسيلة عظمى ويصح عطفه على المقام وعليه فالوسيلة العظمى بمعنى المنزلة فى الجنة ولا يبعد هذا قوله دنيا وأخرى لان المراد أنه محكوم له بتلك المنزلة التى فى الجنة فى الدنيا وفى الأخرى (قوله وملجأ الخلائق) الملجأ مايلتجأ اليه وأراد بالخلائق مايشمل الجمادات فانها آمنت به والتجأت اليه فصارت آمنة من الخسف ومن كونها من حجارة جهنم (قوله كلهم) تأكيد أتى به دفعا لتوهم أن أل فى الخلائق للجنس المتحقق فى بعض الافراد (قوله واليه يهرعون) مبنى للمفعول لفظا وللفاعل معنى أى واليه يسرعون اسراعا حسيا بالاقدام ومعنويا بأن يلتفتوا اليه بقلوبهم والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة حصر الاسراع فيه والمراد بالاسراع المحصور فيه الاسراع الا كمل فلا ينافى أن غيره يسرع اليه يوم تترادف الاهوال وجملة واليه يهرعون الخ اما مستأنفة أو حالية أى والملجأ الذى تلتجئ اليه الخلائق كلهم فى حال اهراعهم اليه يوم تتزايد الاهوال (قوله يوم) أى زمن وهو ظرف ليهرعون (قوله تترادف) أى تتابع وتتزايد فيه الاهوال جمع هول وهو الامر المخيف الشاق وفى نسخة ترادف بتاء واحدة وعليها فيصح قراءته مصدرا أو فعلا مضارعا حذفت احدى التاءين منه أى تترادف وجملة تترادف الاهوال فى محل جر بالاضافة للظرف والرابط محذوف كما قدرنا وفى بعض النسخ التصريح بالرابط هكذا يوم فيه تترادف الاهوال لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف اليه بمعمول المضاف اليه الظرفى (قوله وتمتد) عطف على تترادف وقوله أزمتها بسكون الزاى وفتح الميم مخففة أى وتستمر شدتها أى الاهوال فلا تنقضى بسرعة ويصح ضبطه بكسر الزاى وفتح الميم المشددة جمع زمام وهو مقود الدابة وعليه فيكون شبه الاهوال بدابة صعبة الانقياد على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الزمام تخييل

وسر الكائنات وعروس المملكة ذى المفاخر التى جلت عن العد والاحصاء ذى المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العظمى دنيا وأخرى وملجأ الخلائق كلهم واليه يهرعون يوم تترادف الأهوال وتمتد أزمتها

وتمتد أى تطول ترشيح وذلك لان امتداد الزمام يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماحها بحيث يخشى على قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمام قصيرا (قوله حتى يتبرأ الخ) حتى اما ابتدائية بمعنى فاء السببية فيكون مفرعا فى المعنى على ترادف الاهوال واما غائية بمعنى الى أى تترادف الاهوال وتطول شدتها الى أن يتبرأ أكابر الرسل من الشفاعة الخ وعلى الاول فيهتم مرفوع وعلى الثانى منصوب والمراد بالتبرى الامتناع فكل رسول ذهبت الناس اليه ليشفع لهم فى فصل القضاء يتبرأ ويمتنع ويبدى عذرا (قوله بانفسهم) الضمير عائد على متأخر فى اللفظ متقدم فى الرتبة لان قوله أكابر الرسل فاعل لقوله يتبرأ فرتبته التقديم على قوله ويهتم بانفسهم (قوله أكابر الرسل) جمع أكبر قياسا ومراده بالاكابر الذين يتبرؤن من الشفاعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى واذا تبرأت أكابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الأولى (قوله فصلى الله عليه وسلم) صلى عليه ثانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلى عليه أوّلا بالجملة الاسمية ليشرب من الكأسين وليحصل له ثواب الصلاتين (قوله من رسول) حال من ضمير عليه لازمة ولو قيل ان المعنى فياله من رسول كان حسنا (قوله ألقت اليه المحاسن الخ) المحاسن فاعل ألقت والمفاخر عطف عليه ومقاليدها مفعوله والجملة نعت لرسول والمحاسن جمع حسن على غير قياس والمفاخر جمع مفخرة وقد سبق أنها مايفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحينئذ فعطفها على المحاسن من عطف المرادف ☆ والمقاليد إما أن يراد بها الامور المتعلقة بها قال فى القاموس ضاقت مقاليده أى ضاقت عليه أموره فالمقاليد الامور واما أن يراد بها المفاتيح فيكون جمع مقلد كمنجل وهو المفتاح فعلى الاول يكون قد شبه المحاسن والمفاخر بانسان ذى أمور متعلقة به على طريق الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى الثانى شبه المحاسن والمفاخر بانسان له خزائن فيها تحف وثياب فاخرة مخزونة فيها على سبيل الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى كل حال فالقاء المفاخر والمحاسن أمورها أو مفاتيحها اليه ﷺ كناية عن تمكن النبى ﷺ من المحاسن والمفاخر واتصافه بها وانتسابها له حتى انه لم يفته منها شئ (قوله فسما) أى علا وارتفع (قوله على أعلى منصتها) المنصة بكسر الميم وفتحها وفتح الصاد المهملة كرسى تجلس عليه العروس لجلوتها فشبه المحاسن والمفاخر بعروس بجامع ميل النفس لكل على طريق الاستعارة بالكناية والمنصة تخييل وارتفاعه ﷺ على أعلى منصة المحاسن والمفاخر كناية عن تمكنه من المحاسن والمفاخر وفيه اشارة الى أنه ارتفع على غيره من الخلق (قوله لامطمع) أى لاطمع (قوله فى نيل) أى تحصيل تلك الرتبة العلياء أى وهو السموّ على أعلى منصة المحاسن والمفاخر (قوله ورضى الله تعالى عن آله وصحبه) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى لان المراد منها إنشاء الدعاء بالرضا للآل والأصحاب لاخبرية لفظا ومعنى لان المخبر بان الله رضى عن الآل والأصحاب ليس داعيا لهم بالرضا ثم ان الرضا حقيقته حالة قلبية ينشأ عنها ارادة الانعام وهو بهذا المعنى محال فى حق الله ☆ وقد ورد فى القرآن اسناد الرضا لله فاختلف فى معناه السلف والخلف فالسلف يقولون ان لله صفة يقال لها الرضا ولا يعلمها الا هو والخلف يؤوّلونه بالانعام أو بارادته فهو صفة فعل عن الاول وصفة ذات على الثانى فان أريد به الانعام فتعلق الدعاء به ظاهر وان أريد به إرادة الانعام فالدعاء به من حيث تعلقها بانعام الذى هو متجدد فاندفع مايقال انه يتعين هنا الاول لان الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحال وارادة الله سبحانه أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء وعبر بالماضى تفاؤلا بتحقق وقوع الرضا حتى كأنه وقع بالفعل ولم يدرج الآل والصحب فى الصلاة بان يعطفهما على الضمير فى عليه بان يقول وعلى آله وصحبه كما يفعله غيره اشارة الى أن مايفعله غيره ليس بمتعين واشارة الى أن الامر الذى يطلب لهم استقلالا انما هو الرضا وأما الصلاة فلا تطلب لهم الا تبعا

حتى يتبرأ من الشفاعة ويهتم بأنفسهم أكابر الرسل والانبياء فصلى الله عليه وسلم من رسول ألقت اليه المحاسن والمفاخر كلها مقاليدها فسما على أعلى منصتها بحيث لامطمع لمخلوق على العموم فى نيل تلك الرتبة العلياء ورضى الله تعالى عن آله وصحبه

(قوله الذين طلعوا) أى ظهروا (قوله بعد غيبة الخ) المراد بالغيبة الموت والمراد بشموس النبوّة النبى ﷺ فهى مستعارة له وجمع الشموس للتعظيم وقوله أنجما حال من ضمير طلعوا أى ظهروا أنجما بعد موت النبى ﷺ وعلى هذا فاضافة شموس للنبوّة من اضافة الموصوف لصفته ويحتمل أنه من اضافة المشبه به للمشبه وفى العبارة حذف مضاف أى ظهروا بعد غيبة ذى النبوّة الشبيهة بالشموس والجمع للتعظيم كما سبق وفى تعبيره عن الموت بالغيبة اشارة الى أن النبى ﷺ حى الآن وانما هو بمنزلة غائب غاب عنا ثم يقدم علينا وان موته بمنزلة الغيبة (قوله أنجما) أى كالانجم فى الاهتداء قال عليه الصلاة والسلام أصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ويحتمل أن الانجم مستعار لمهدين ولا يلزم عليه الجمع بين الطرفين لان المشبه المهدون وهم أعم من الصحابة كما لا يخفى (قوله فى سماء العلا) متعلق بطلعوا أى طلعوا فى الاماكن العالية أى فى البلاد المشرفة المرتفعة الشبيهة بالسماء بجامع الارتفاع وان كان ارتفاع الاماكن معنويا وارتفاع السماء حسيا وظهر من هذا أن الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه (قوله للارشاد) متعلق بطلعوا أى لارشادهم الخلق وقوله والاهتداء أى اهتداء الخلق المترتب على الارشاد فهو من عطف المسبب على السبب وظهر من هذا أن الارشاد وصفهم والاهتداء وصف للخلق وفيه اشارة الى عظم نفسهم بحيث اذا أرشدوا خلقا اهتدوا (قوله باحسان) الباء للملابسة أو بمعنى فى وقد تنازع الجار والمجرور التابعين وتابعيهم أى وعن التابعين لهم فى الاحسان أو تبعية ملتبسة باحسان والمراد بالاحسان التقوى ويحتمل أن يراد به الايمان وهو أولى ليدخل فى دعائه عصاة المؤمنين (قوله الى يوم الفصل) متعلق بمحذوف حال أى حال كون التابعين مستمرين طائفة بعد طائفة الى يوم الفصل أى الى قربه وذلك لان التبعية فى الايمان تنقطع قبل النفخة الاولى التى يموت بها الكفار بوجود ريح لطيفة قبل النفخة يموت بها المؤمنون وليس الجار متعلقا بالتابعين لعدم صحته لانه يقتضى أن المدعو له من كان تابعا لهم واستمر باقيا ليوم الفصل وهو غير مراد لعدم وجوده وقوله يوم الفصل أى بين الخلائق وقوله والقضاء أى بينهم وهو عطف مرادف (قوله وبعد) الواو للاستئناف والظرف معمول لمحذوف أى وأقول بعد ما تقدم والفاء زائدة لتزيين اللفظ أو تنزيلا للظرف منزلة الشرط كقوله تعالى ــ وإذ لم يهتدوا به فسيقولون ــ الخ ويحتمل أن الواو نائبة عن أما النائبة مناب مهما وحينئذ فالظرف معمول للجزاء والفاء واقعة فى جواب أما التى نابت عنها الواو (قوله اللبيب) أى ذو اللب وهو العقل الكامل وكانه قال العاقل الكامل العقل (قوله فى هذا الزمان) أى الزمان الحاضر وهو زمان المصنف وما قرب منه * ان قلت كما أن اشتغال العاقل باتقان عقائد التوحيد فى هذا الزمان أهم كذلك اشتغاله باتقانها فى غير هذا الزمان أهم * قلت الاهمية وان كانت موجودة فى غيره الا أن زمنه أهم الاهم لكثرة أهل البدع فيه وقلة من يتصدى للرد عليهم * واختلف فى الزمان فقيل انه حركة الفلك وقيل نفس الفلك وقيل متجدد موهوم قارنه متجدد معلوم ازالة للابهام وقيل نفس المقارنة المذكورة أى انه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم كمقارنة اتيانك لطلوع الشمس (قوله الصعب) أى الصعب أهله لعدم انقيادهم للحق أو الصعب بسبب ما يقع فيه من المصائب والمحرمات لا أن الزمان نفسه صعب (قوله فيما ينقذ) أى يخلص (قوله مهجته) أى نفسه والمراد بها هنا روحه وجسده وان كانت النفس فى الاصل خصوص الروح (قوله من الخلود) المراد به هنا طول المكث لا الاقامة على طريق التأبيد وفى الكلام حذف مضاف أى من توقع الخلود فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضى أن المقلد يخلد فى النار لعدم اتقانه لعقائد التوحيد مع أن التحقيق أنه مؤمن عاص ولا يخلد فى النار (قوله وليس ذلك) أى انقاذ المهجة من الخلود فالمشار اليه الانقاذ المفهوم من ينقذ (قوله

الذين طلعوا بعد غيبة شموس النبوّة أنجما فى سماء العلا للارشاد والاهتداء وعن التابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الفصل والقضاء ﴿وبعد﴾ فأهم ما يشتغل به العاقل اللبيب فى هذا الزمان الصعب أن يسعى فيما ينقذ به مهجته من الخلود فى النار وليس ذلك

الا باتقان عقائد التوحيد) المراد باتقانها معرفتها بالدليل ولو اجماليا والمراد بمعرفتها اعتقادها اعتقادا جازما والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة وهى النسبة التامة كثبوت القدرة لله والمراد بالتوحيد هذا الفن واضافة اتقان للعقائد من اضافة المتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتح اللام واضافة العقائد للتوحيد لأدنى ملابسة لان العقائد تذكر فيه وكانه قال الا باعتقاد العقائد التى تكلم عليها أهل هذا الفن اعتقادا جازما مطابقا للواقع ناشئا عن دليل (قوله العارفون) أى بالعلوم فلم يقعوا فى الزلات أى لا على الوجه الذى قرره بعض أهل السنة الذين وقعوا فى بعض الاحيان فى الزلة لعدم معرفتهم بالعلوم كالمعتزلة القائلين بان أفعال العبد مشتركة بين قدرته وقدرة ربه (قوله الاخيار) لازم لما قبله (قوله وما أندر الخ) ما تعجبية مبتدأ وأندر فعل ماض وفاعله ضمير مستتر فيه وجوبا عائد على ما ومن مفعوله وجملة يتقن صفة لمن وجملة أندر خبر ما أى وما أشد ندرة من يتقن ذلك أى من يعتقد عقائد التوحيد اعتقادا جازما على الوجه الحق (قوله فى هذا الزمان) أى زمنه لانه كان فيه من يدعى المعرفة وهو يعتقد اعتقادا فاسدا وأما فى زماننا فالمتقنون لتلك العقائد كثير (قوله الذى فاض فيه بحر الجهالة) الفيض سيلان الماء بجانب الوادى لكثرته والبحر هو الماء الكثير الامواج لا مجرى الماء واضافة بحر للجهالة من اضافة المشبه به للمشبه أى الذى فاض أى كثر فيه الجهالة أى الجهل الشبيه بالبحر وفاض ترشيح للتشبيه لملاءمته للمشبه به مستعار لكثر استعارة تبعية (قوله وانتشر) أى تفرق (قوله أى انتشار) مفعول مطلق عامله انتشر أى انتشر فيه الباطل انتشارا أى انتشار أى انتشارا كثيرا (قوله ورمى) عطف على فاض وفاعله ضمير مستتر عائد على بحر الجهالة لا على الباطل لمناسبة قوله بامواج والمفعول محذوف أى الناس وقوله فى كل ناحية ظرف لغو متعلق برمى أو مستقر فى محل نصب على الحال وقوله بأمواج متعلق برمى والباء فيه للملابسة والامواج جمع موج وهو مايرتفع من الماء عند هبوب الريح واضافة أمواج لما بعده من اضافة المشبه به للمشبه أى ورمى بحر الجهالة الناس أى تركهم فى كل ناحية من الارض أو رماهم حالة كونهم كائنين فى كل ناحية من الأرض ملتبسين بانكار الحق الشبيه بالأمواج فى الكثرة ويحتمل أن تكون الباء فى بأمواج زائدة فى المفعول والاضافة فيه كما سبق ويكون المعنى ورمى أى طرح بحر الجهالة انكار الحق الشبيه بالامواج فى كل ناحية من الأرض وعليه فلا حذف فى الكلام وهذا الاحتمال أحسن مما قبله (قوله و بغض أهله) أى أهل الحق وهو عطف على أمواج وكذا تزيين وقوله بالزخرف متعلق بتزيين والغار بالغين المعجمة اسم فاعل من الغرور أى و بالزخرف الذى يغر الناس والزخرف كلام ظاهره حق و باطنه باطل كقول المعتزلة العبد لو لم يخلق أفعال نفسه الاختيارية لما عذب على القبيح منها لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم خلقه لأفعاله الاختيارية فثبت نقيضه وهو خلقه لها (قوله اليوم) أى زمن المصنف وهو ظرف لوفق أى وما أسعد من وفق فى هذا الزمان لتحقيق عقائد ايمانه و يصح أن يكون ظرفا لأسعد والمعنى أن الموفق لتحقيق عقائد ايمانه ما أشد سعادته فى هذا الزمان ✲ ولا يقال ان السعادة دائمة لا مقيدة بذلك الزمان ✲ لانا نقول لما كان سببها التوفيق فى ذلك الزمان صار الملتفت له حصولها فى ذلك الزمان وان استمرت بعد ذلك (قوله من وفق) التوفيق خلق قدرة فى العبد على الطاعة وحينئذ فيرتكب فيه التجريد بأن يراد به هنا خلق القدرة فقط لأجل قوله لتحقيق عقائد الخ (قوله لتحقيق) أى لاثبات تلك العقائد فى قلبه بالدليل هذا مراده (قوله عقائد ايمانه) الايمان هو التصديق بما جاء به النبى ﷺ من العقائد والاحكام واضافة عقائد اليه من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله ثم عرف بعد ذلك) أى بعد تحقيق عقائد ايمانه وثم هنا لمجرد الترتيب لا له وللتراخى (قوله مايضطر) أى ما يحتاج (قوله من فروع دينه) الفروع الاحكام مطلقا سواء كانت يتدين بها أم لا والدين

الا باتقان عقائد التوحيد على الوجه الذى قرره أئمة أهل السنة العارفون الاخيار وما أندر من يتقن ذلك فى هذا الزمان الصعب الذى فاض فيه بحر الجهالة وانتشر فيه الباطل أى انتشار ورمى فى كل ناحية من الأرض بأمواج انكار الحق و بغض أهله وتزين الباطل بالزخرف الغار وما أسعد اليوم من وفق لتحقيق عقائد ايمانه ثم عرف بعد ذلك مايضطر اليه من فروع دينه

في ظاهره وباطنه حتى ابتهج سره بنور الحق واستنار ثم اعتزل الخلق طراطاويا عنهم شره الى أن ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار فهنيئا له بما يرى إثر الموت من نعيم وسرور لا يكيف ولا يدخل تحت ميزان الأنظار لقد صبر قليلا ففاز كثيرا فسبحان من يخص بفضله من يشاء من عباده ويقرب من يشاء ويبعد من يشاء بمحض الاختيار

مجموع الاحكام التى يتسدين بها ويتعبد بها فالاضافة من اضافة العام للخاص فهى للبيان (قوله فى ظاهره) متعلق بيضطر أى فى الافعال المتعلقة بظاهره كالصلاة (قوله وباطنه) أى والأفعال المتعلقة بباطنه كالنية (قوله حتى ابتهج) غاية لقوله ثم عرف أى ثم عرف مايضطر اليه فى أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه الى أن ابتهج الخ والابتهاج السرور وقوله سره أى قلبه والمراد به نفسه أى الى أن حصل الابتهاج والسرور لنفسه (قوله بنور الحق) المراد بالحق ماقابل الباطل أعنى الاحكام المطابقة للواقع واضافة النور اليه من اضافة المشبه به للمشبه أى بالحق الشبيه بالنور أو أنه شبه الحق بالشمس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات النور تخييل (قوله واستنار) أى أنار انارة تامة كما يؤخذ من السين والتاء هذا وقد وقع خلاف فى النور والضوء فقيل مترادفان وقيل النور أعظم بدليل الله ــ نور السموات والأرض ــ وقيل الضوء أعظم من النور بدليل اضافة النور للقمر والضياء للشمس فى قوله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا (قوله طرا) أى جميعا (قوله طاويا) أى قاطعا يقال طوى الأرض اذا قطعها وأشار بهذا الى أنه لاينزوى اكتفاء شر الناس لان ذلك سوء ظن بهم (قوله الى أن ينتقل) غاية للاعتزال (قوله بالموت) أى بسببه وهو أمر وجودى يقتضى عدم الحياة على التحقيق وقيل هو عدم الحياة (قوله عن فساد هذه الدار) أى عن هذه الدار أى الدنيا الفاسدة لما يقع فيها من المفاسد أو الفاسد أهلها فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف (قوله فهنيئا) مفعول لفعل محذوف أى فهنأه الله هنيئا وقوله له ليس متعلقا بهنيأ ولا بهنأ المحذوف ولا بأعنى محذوفا لان كلا منها يتعدى بنفسه وانما هو متعلق بمحذوف غير ذلك بان يقال وارادتى ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له (قوله اثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أى عقبه (قوله من نعيم) أى لجسمه وروحه (قوله وسرور) أى لقلبه وهو من عطف المسبب على السبب (قوله لا يكيف) أى لايحاط به ولا يحد بحد (قوله ميزان الانظار) الانظار جمع نظر وهو يطلق على ترتيب أمور معلومة للتوصل الى أمر مجهول ويطلق على الفكر وهو حركة النفس فى المعقولات وهو المراد هنا والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى ولايدخل تحت الانظار الشبيهة بالميزان فى أن كلا يعلم به مقدار الشئ أى ولايدخل تحت الافكار أى لايدخل تحت الافكار حتى يعلم قدره ويحاط به (قوله لقد صبر قليلا) أى صبرا قليلا أو زمانا قليلا فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية وكذا يقال فى قوله كثيرا (قوله فسبحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسبيح بمعنى التنزيه والعامل فيه محذوف أى فانزه تنزيها من يخص الخ (قوله بفضله) يصح أن يراد به الانعام وأن يراد به المنعم به والباء داخلة على المقصور أى أنزه تنزيها من جعل فضله مقصورا على من اراده من عباده أى على من أراد قصره عليه من عباده وقد اشتهر أن العلامة السعد والسيد جوّزا دخول الباء على كل من المقصور والمقصور عليه فيقال أخص الجود بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا فى الأكثر منهما فقال السعد الاكثر دخولها على المقصور وقال السيد الأكثر دخولها على المقصور عليه وهذا خلاف الصواب والصواب أنهما متفقان فى أن الأكثر دخولها على المقصور وان دخولها على المقصور عليه وان كان عربيا جيدا الا أنه خلاف الأكثر فى الاستعمال (قوله من يشاء) حذف مفعول المشيئة للعلم به أى من يشاء تخصيصه به من عباده وأتى بذلك اشارة الى أن تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة فلا ينال بطاعة ولا بغيرها ولا يناله الا من أراده الله له سواء كان طائعا أو غير طائع (قوله ويقرب من يشاء) عطف على يخص أى وسبحان من يقرب من يشاء تقريبه منه قربا معنويا لاقرب مسافة والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته (قوله ويبعد من يشاء) أى ابعاده منه ابعادا معنويا (قوله بمحض الاختيار) أى بالاختيار المحض الخالص

وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده في هذا الزمان الكثير الشر لما لا نطيق شكره من معرفة عقائد الايمان وأنزلها جل وعز في صميم القلب بما تحتاج اليه من قواطع البرهان وعلم سبحانه بمحض فضله واحسانه جزئيات قل من يعرفها اليوم ومن ينبه عليه بالخصوص من الأئمة الاعيان وأرشد سبحانه بمحض كرمه لتحقيق أمور قد ابتلى بالغلط فيها من لا يظن به ذلك ممن عرف بكثرة الحفظ والاتقان

الخالي عن شوائب الجبر (قوله وقد ألهم الخ) هذا شروع في تعداد نعم ثلاثة أنعم الله عليه بها ذكرها تحدثا بنعمة الله تعالى والالهام القاء الخير في القلب بطريق الفيض لا الاكتساب قال في القاموس ألهمه الله خيرا لقنه اياه أي ألقاه في قلبه ومفعول ألهم محذوف ومولانا فاعل أي وقد ألهمني مولانا أي ألقى في قلبي (قوله الكثير الشر) أي الكثير شر أهله (قوله لما لا نطيق) اللام زائدة في المفعول الثاني وليست أصلية متعلقة بألهم لانه يتعدى للمفعول الثاني بنفسه قال تعالى فألهمها فجورها أي وقد ألهمني مولانا ما لا نطيق أي شيأ لا نقدر أن نشكره عليه شكرا يقاومه ويوفي به (قوله من معرفة عقائد الايمان) بيان لما وقد تقدم أن المعرفة هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة والايمان هو التصديق التابع للمعرفة والاضافة من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وكأنه قال من الجزم بالعقائد التي تعلق بها الايمان أي التصديق (قوله وأنزلها) أي معرفة عقائد الايمان وهو عطف على ألهم كالتفسير له وقوله في صميم القلب أي في وسطه وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها وقوله بما تحتاج اليه الباء للملابسة أو المصاحبة وهو متعلق بأنزلها وفاعل تحتاج ضمير عائد على المعرفة (قوله من قواطع البرهان) بيان لما تحتاج اليه والبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية والقواطع جمع قاطع بمعنى مقطوع به أي مجزوم به واضافة القواطع للبرهان من اضافة الصفة للموصوف أي من البرهان القواطع وأل في البرهان للاستغراق أي البراهين القواطع فطابقت الصفة موصوفها في الجمعية ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف ثم ان ما ذكره من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور فيه لغالبها والا فثبوت السمع له تعالى والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما لا يحتاج لبراهين قطعية بل العمدة في هذه العقائد الستة الدليل السمعي كما يأتي (قوله وعلم) عطف على ألهم وهو يتعدى لاثنين الاول محذوف والثاني قوله جزئيات وقوله قل من يعرفها صفة لجزئيات وجملة سبحانه اعتراضية للتنزيه أي وعلمني سبحانه جزئيات موصوفة بقلة من يعرفها الخ (قوله واحسانه) عطف تفسير (قوله جزئيات) أي مسائل جزئية لا كلية (قوله قل من يعرفها) أي في نفسه وأراد باليوم زمن المصنف (قوله ومن ينبه عليها) أي وقل من يفيدها لغيره (قوله بالخصوص) أي بالتعيين والتشخيص أي تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتي ان السمع والبصر يتعلقان بكل موجود فقد عين ما يتعلقان به وشخصه وقال السعد في المقاصد السمع يتعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر وهو محتمل لان يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف ومحتمل لأن يراد المسموع لنا وهو الاصوات والمبصر لنا كالاجسام والالوان فيكون مخالفا لكلام المصنف وحينئذ فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كما علمت (قوله من الأئمة الاعيان) أي المعتبرين في العلم كالسعد (قوله وأرشد) معطوف على ألهم أيضا وفاعله ضمير يعود على المولى ومفعوله محذوف أي وأرشد المولى لتحقيق (قوله بمحض كرمه) أي بكرمه المحض أي الخالص من شوائب الجبر (قوله لتحقيق أمور) أي لذكرها على الوجه الحق أو لذكرها ملتبسة بالدليل (قوله من لا يظن به ذلك) من نائب فاعل ابتلي والمشار اليه بذلك الغلط وقوله ممن عرف بيان لمن وقوله ممن عرف أي عند الناس بكثرة الحفظ والاتقان أي وعرف باتقان العلوم واحكامها وذلك كالعقباني فانه كان من المعاصرين للمصنف وكان يعتقد اعتقادات فاسدة كاعتقاده أن كلام الله مركب من الحروف والاصوات وان صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها لان الذات أثرت فيها بطريق العلة وكان كثيرا ما تقع المنازعة بينه وبين المصنف وكابن ذكرى كان من المعاصرين للمصنف وكان كثيرا ما يقع بينهما النزاع والجدال لكن ابن ذكرى كان غرضه من المناظرة مع المصنف اظهار الحق والوقوف

عليه فكان سنيا وأما العقبانى فكان من المعتزلة (قوله اللهم كما أنعمت فزدنا الخ) أى اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لانعامك علينا فيما سبق فالكاف فى كما أنعمت للتشبيه وما مصدرية والفاء فى قوله فزدنا زائدة والقصد من ذلك الكلام طلب استمرار النعم عليه (قوله ياذا الجلال والاكرام) أى ياصاحب الجلال الخ قيل المراد بالجلال العظمة والبطش والقهر والاكرام اللطف والاحسان وقال بعضهم المراد بالجلال الصفات السلبية والمراد بالاكرام الصفات الثبوتية (قوله من فضلك) الفضل الانعام أى بعض فضلك أو زيادة ناشئة من فضلك فمن للتبعيض أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون فى قوله كما أنعمت حذف أى كاثر انعامك فيما سبق (قوله وتمم لنا ذلك) أى ما أنعمت به علينا (قوله بحسن الخاتمة) أى بالخاتمة الحسنى وهو مجرد الموت على الاسلام وان عذب بعد ذلك ويحتمل أن المراد بها الموت على الاسلام على وجه أكمل بحيث لا يعذب بعد ذلك ولكن شأن الأكابر الاتفات للاول (قوله والحلول اثر الموت) أى عقبه* وقضيته أن الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لا يدخلها الا بعد مروره على الصراط* وأجيب بأن المراد دخول الارواح اذ أرواح المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت ولا ينافى ذلك ما قيل ان أرواح أموات المؤمنين فى البرزخ تتردد فيه لان البرزخ من القبر للعرش فتدخل فيه الجنة (قوله فى دار الامان) هى الجنة (قوله من المستدرجين) الاستدراج استرسال النعم على العبد عند استرساله على المعاصى حتى يؤخذ بغتة أى لا تجعلنا من الذين استرسلت عليهم النعم لاسترسالهم على المعاصى حتى تهلكهم (قوله ياذا الفضل) أى الاحسان (قوله والامتنان) أى الانعام فهو من عطف المرادف ويطلق الامتنان على تعداد المنعم النعم على المنعم عليه وهو مذموم الا من الله والشيخ والوالد (قوله فبكرم جلالك الخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ والجار والمجرور متعلق بمحذوف حال من ضمير نعوذ أى نعوذ بك من السلب الخ حالة كوننا متوسلين اليك فى قبول دعائنا بكرم جلالك واضافة كرم الى الجلال من اضافة الصفة للموصوف والجلال العظمة أى بعظمتك الكريمة الشريفة العلية الرتبة (قوله وعلو ذاتك) من اضافة الصفة للموصوف أى وذاتك العلية المرتفعة ارتفاعا معنويا (قوله ثم برحمتك) المراد بالرحمة هنا المنعم به على العباد المبين بما أبدل منها بقوله سيدنا ومولانا محمد الخ وليس المراد بها صفة الذات التى هى الارادة القديمة لوصفها بالمهداة أى المعطاة وتصحيح الوصف باعتبار المتعلق تعسف وفى ارادة صفة الفعل التى هى الاحسان بعد وأتى بثم التى للتراخى للتفاوت بين المتوسل به أولا وثانيا اذ المتوسل به أولا ذاته القديمة وعظمته والمتوسل به ثانيا النبى ﷺ وهو حادث (قوله المهداة) أى التى أهديتها الينا (قوله نعوذ بك) أى نتحصن بك والباء فيه للتعدية (قوله من السلب) أى سلب ما أعطيته لنا من معرفة عقائد الايمان وغيرها (قوله بعد العطاء) أى الاعطاء (قوله ومن غضبك) الغضب غليان الدم الموجب لارادة الانتقام وأطلقه وأراد به لازمه القريب وهو ارادة الانتقام أو البعيد وهو الانتقام لاستحالة المعنى الحقيقى عليه تعالى فالغضب صفة ذات على الاول وصفة فعل على الثانى (قوله الذى لا يطاق) أى لا يقدر عليه أحد (قوله تلحقنا) بضم أوله وكسر ثالثه من ألحق (قوله الخيبة) هى والحرمان بمعنى وهو عدم بلوغ المقصود فالمعنى ونعوذ بك من أن تلحقنا بالذين خابوا وحرموا ومنعوا من نيل مقصودهم وظهر لك أن عطف الحرمان على الخيبة مرادف (قوله ومن جملة الخ) هذا كلام مستأنف قصد به التحدث بالنعمة والجار والمجرور خبر مقدم وقوله أن وفقنا مؤول بمصدر مبتدأ مؤخر أى وتوفيق الله لنا فى هذا الزمان لوضع عقيدة من جملة نعمه العظيمة أى من جملة انعاماته العظيمة فالنعم جمع نعمة بمعنى الانعام (قوله ومنحه) عطف على نعمه والمنح جمع منحة بمعنى الاعطاء أى ومن جملة اعطاآته (قوله الفائقة) أى المرتفعة على غيرها (قوله الكريمة) أى العظيمة أى التى لا نظير لها من منح غيرها (قوله بفضله) أى توفيقا ناشئا من فضله

اللهم كما أنعمت فزدنا ياذا الجلال والاكرام من فضلك وتمم لنا ذلك بحسن الخاتمة والحلول اثر الموت مع الاحبة فى دار الامان ولا تجعلنا ياأرحم الراحمين من المستدرجين بنعمتك ياذا الفضل والامتنان فبكرم جلالك وعلو ذاتك ثم برحمتك المهداة الينا سيدنا ومولانا محمد ﷺ نعوذ بك من السلب بعد العطاء ومن غضبك الذى لا يطاق ومن أن تلحقنا بأهل الخيبة والحرمان *ومن جملة نعم مولانا العظيمة ومنحه الفائقة الكريمة أن وفقنا سبحانه بفضله فى هذا الزمان الكثير الجهل

واحسانه لا بطريق الجبر والقهر (قوله لوضع عقيدة) أى لتأليف كتاب يسمى بعقيدة لاحتوائه على العقائد من حيث إنه يدل على الالفاظ الدالة على النسب التامة التى هى العقائد وقولنا من حيث إنه يدل على الالفاظ ولم نقل من حيث انه ألفاظ دالة على النسب بناء على مايفهم من كلامه من أن العقيدة اسم للنقوش (قوله صغيرة الجرم) أى باعتبار ماحلت فيه من الاوراق اذهى المتصفة بصغر الجرم حقيقة . وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة و يمكن تمشيته على التحقيق بأن يقال قوله صغيرة الجرم أى باعتبار محل دالها وقوله كثيرة العلم أى باعتبار دلالتها على النسب التامة وقوله محتوية على العقائد من احتواء الدال على المدلول فتأمل (قوله كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة على الالفاظ الدالة على النسب التامة لان الموصوف بكثرة العلم بالمعنى المذكور حقيقة الالفاظ . والمفهوم من كلامه أنها اسم للنقوش و بقولنا أراد بالعلم النسب اندفع مايقال العلم اما الادراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالشخص لا بالعقيدة وحينئذ فلا يصح وصفها بكثرة العلم (قوله محتوية من احتواء الدال على مدلول مدلوله لان العقائد هى النسب التامة الجزئية وهى مدلولة للألفاظ وهى مدلولة للنقوش التى هى مسمى العقيدة على كلامه والمراد بالتوحيد علم التوحيد وحينئذ فاضافة عقائد للتوحيد لأدنى ملابسة أى محتوية على جميع العقائد التى تذكر فى ذلك العلم أو من اضافة الشىء الى كليه لان العقائد اسم للنسب التامة الجزئية كثبوت القدرة لله والارادة وعدم الوالدية والمولودية والتوحيد اسم للقضايا الكلية كقولك كل كمال واجب لله تعالى وكل نقص محال على الله (قوله محتوية على جميع عقائد التوحيد أى الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا وإجمالا أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلا فظاهر لانه ذكر فيها العشرين صفة وأضدادها وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها إجمالا فلأن فيها لا إله إلا الله وهى محتوية على جميع العقائد مطلقا (قوله ثم تأييدها) أى تقوية تلك العقائد وثم للترتيب المجرد عن التراخى وتأييد عطف على جميع أى محتوية على جميع العقائد ومحتوية على تأييد العقائد بالبراهين وقضيته أن العقيدة محتوية على التأييد الذى هو وصف للمؤيد مع أنها انما هى محتوية على مابه التأييد من البراهين فكان الاولى أن يقول ثم على مابه تأييدها من البراهين الا أن يقال انه أطلق التأييد وأراد منه التأيد أى كونها مؤيدة بالبراهين و يلزم من احتوائها على ماذكر احتواؤها على البراهين فتأمل و يمكن جعل قوله ثم تأييدها عطفا على قوله وضع عقيدة أى أن وفقنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد وان وفقنا لتأييدها بالبراهين التى ذكرناها فيها وحينئذ فلا يرد الاشكال المتقدم (قوله القريبة) أى القريبة الادراك (قوله نظر) أى فهم وقوله سديد أى صواب أى القريبة الادراك لمن له فهم صواب وان لم يكن ذلك الفهم تاما فالمحترز عنه بمن له فهم صواب البليد جدا فانه لا يفهم تلك البراهين الا ذو الفهم غير التام (قوله سمح) بكسر الميم أى جاد وفى التعبير بذلك اشارة الى عزة ذلك الشئ ونفاسته وأن شأن النفوس أن تشح به وانما نفى رؤية سماحة غيره بذلك ولم ينف نفس السماحة به تحريا للصدق لامكان أن يكون غيره سمح به ولم يره * وقد ذكر الشيخ الملوى نقلا عن بعض أشياخه أنه قال قد رأينا من الأقدمين من فعل كما فعل المصنف فى هذه العقيدة وكانه من توارد الخواطر (قوله وهو) أى ذلك الشئ (قوله انا شرحنا كلمتى الشهادة) أى كشفنا و بينا معناهما وقوله كلمتى الشهادة بالتثنية فى نسخة وفى نسخة كلمة الشهادة بالافراد و يناسبها إفراد الضمائر فيما يأتى وأطلق الكلمة على الجملة المفيدة وهو شائع لغة واضافة كلمة للشهادة من اضافة الاعم للاخص (قوله عن معرفتها

لوضع عقيدة صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد ثم ختمناها بشئ لم نره سمح به أحد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين وهو أنا شرحنا كلمتى الشهادة التى لا غنى للمكلف عن معرفتها

أى معرفة كلمة الشهادة أى معرفة معناها (قوله والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين الخ) الجار والمجرور أعنى قوله الى عذب متعلق بقوله يشتد أى و يشتد عطش المتعطشين الى عذب مواردها والجملة عطف على الصلة وهى قوله لاغنى للمكلف عن معرفتها ثم ان العذب معناه الحلو والموارد جمع مورد يطلق على محل ورود الماء و يطلق على الماء المورود وهو المراد هنا والمعنى و يشتد عطش المتعطشين الى حلو مائها وهو مستعار لمعانى كلمة الشهادة فشبهت تلك المعانى بالماء المورود بجامع حياة النفس بكل واستعير لها اسمه على طريق الاستعارة المصرحة وقوله يشتد عطش الخ ترشيح للاستعارة واضافة عذب لما بعده من اضافة الصفة للموصوف وضمير مواردها لكلمة الشهادة وقوله عطش المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازا مرسلا وكذا قوله المتعطشين المراد لازمه وهو المشتاقون والمعنى و يشتد اشتياق المشتاقين الى معنى كلمة الشهادة العذبة الحلوة (قوله إذ بها) أى بكلمة الشهادة أى بذكرها والمداومة عليها وهذا علة لما قبله والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة الحصر (قوله تقرع أبواب فضل الله) شبه فضل الله أى احسانه بخزائن فيها تحف على طريق الاستعارة بالكناية والابواب تخييل وتقرع ترشيح ✲ ان قلت انه لا يلزم من قرع الابواب الدخول مع أنه المقصود ✲ قلت لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة أطلق وأريد لازمه العادى إذ لا يشترط اللزوم العقلى فى المجاز (قوله الدخول) عطف على معنى تقرع أى إذ بها القرع والدخول (قوله فى زمرة المتقين) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والدخول فيهم بأن يكون من جملتهم بحيث يعد منهم ✲ واعلم أن معرفة الله اما أن تكون بالمعاينة القلبية كان هناك قرب أولا واما أن تكون بالادلة القطعية واما أن تكون بالادلة الظنية الاقناعية فاشار الشارح بقوله مع النبيين الى من عرف الله بالمعاينة القلبية مع القرب و بقوله والصديقين الى من عرف الله بالمعاينة لكن لا مع القرب و بقوله والشهداء يعنى العلماء الى من عرف الله بالأدلة القطعية و بقوله والصالحين الى من عرف الله بالأدلة الظنية الاقناعية كالاستدلال على وحدة الله بقولك لو كان هناك إله ثان لوقعت السموات على الارض لكن التالى باطل فكذا المقدم فهذا دليل اقناعى قطعى لكون الشرطية ممنوعة (قوله و باتقان معرفتها) الاتقان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وكذلك المعرفة وحينئذ فالاضافة للبيان والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو يسلم قدم عليه لافادة الحصر وجملة و يسلم باتقان معرفتها من آفات الخلود عطف على تقرع أبواب فضل الله بها والمعنى إذ يقرع أبواب فضل الله بذكرها و يسلم العبد من آفات الخلود باتقان معرفتها أى معرفة معناها وظاهره المرور على القول بان المقلد كافر الا أن يراد بالخلود طول المكث أو يقدر مضاف أى توقع الخلود (قوله من آفات الخلود) يحتمل أن يراد بالآفات أنواع العقاب التى تتوارد على أهل جهنم فتكون الاضافة حقيقية و يحتمل أن تكون الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى و يسلم العبد من الخلود الشبيه بالآفات بمعرفتها (قوله فى غضب الله) المراد بغضبه انتقامه وفى الكلام حذف مضاف أى فى محل غضب الله وهو جهنم (قوله الى أعلى عليين) عليين اسم لموضع فى الجنة تحت العرش تسكن فيه أرواح كل المؤمنين على ما قيل (قوله فذكرنا معناها) عطف على قوله شرحنا كلمتى الشهادة عطف مفصل على مجمل وضمير معناها لكلمة الشهادة (قوله عقائد الايمان) أى العقائد المنسوبة للايمان من نسبة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر لان الايمان متعلق بتلك العقائد إذ هو التصديق بها و بغيرها من الاحكام التى جاء النبى ﷺ بها (قوله بحيث تبتهج) أى فصارت كلمة الشهادة ملتبسة بحالة هى أن تبتهج أى تسر قلوب المتقين بسبب ذكرها عند ذلك الدخول (قوله و ينبسط) أى ينتشر (قوله على بواطنهم) أى على قلوبهم يعنى نفوسهم

والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين إذ بها تقرع أبواب فضل الله تعالى والدخول فى زمرة المتقين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين و باتقان معرفتها يسلم العبد من آفات الخلود فى غضب الله و يترقى بفضل الله تعالى الى أعلى عليين فذكرنا معناها أولا ثم بينا وجه دخول جميع عقائد الايمان فيها بحيث تبتهج عند ذلك بذكرها قلوب المتقين و ينبسط على بواطنهم

(قوله

(قوله وظواهرهم) أى جوارحهم (قوله ما انطوى من محاسنها) فاعل ينبسط أى ما انطوت عليه من المعانى الحسنة فقوله من محاسنها بيان لما وانبساط المعانى على القلوب ظاهر وأما انبساطها على الظواهر فباعتبار آثارها التى تظهر على البدن من التواضع والخضوع والنورانية واصفرار اللون (قوله فأصبحوا) هذا مفرع على قوله و ينبسط الخ وأصبح فعل ماض بمعنى المضارع أى فيصبحون فى يوم القيامة أى يصيرون فيه وعبر عن ذلك المعنى الاستقبالى بالفعل الماضى لتحقق وقوعه فكأنه قد حصل وضميره للمتقين وقوله يتبخترون أى يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف وقوله فى حلل معارفها فى سببية والحلل جمع حلة وهى ما يلبس للزينة ومعارفها أى كلمة الشهادة معانيها الحسنة واضافة حلل اليها من اضافة المشبه به للمشبه وقوله بين رياض الجنة ظرف لقوله يتبخترون ✲ والرياض جمع روضة وهى البستان وأصل رياض رواض قلبت الواو ياء لوقوعها اثر كسرة وقوله مترددين حال من ضمير يتبخترون ومتعلقه محذوف أى من بستان لبستان آخر ومعنى الكلام أنهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة على الشرف والكمال بين بساتين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلمة الشهادة القائمة بهم الشبيهة بالحلل و يصح أن يكون فى قوله فى حلل معارفها استعارة بالكناية وتخييل بان تشبه المعارف بعروس تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحلل للمعارف تخييل و يصح أن يكون حلل معارفها مستعارا لآثار معارفها استعارة مصرحة (قوله فدونك) قيل انه اسم فعل أمر بمعنى خذ والكاف اللاحقة له حرف خطاب لا محل لها من الاعراب وفاعله ضمير مستتر فيه وعقيدة مفعوله أى خذ عقيدة والمراد بأخذها تعاطيها حفظا أو ادراكا أو تدريسا أو غير ذلك ✲ وقيل انه اسم فعل أمر بمعنى الزم فالكاف اللاحقة له ضمير مفعول أول لاسم الفعل والفاعل ضمير مستتر تقديره أنت وعقيدة مفعول ثان والتقدير الزم نفسك عقيدة وقيل انه اسم فعل ماض بمعنى لزم والكاف اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل ووضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنى لزمت عقيدة وقيل انه اسم فعل وضع موضع المصدر والكاف اللاحقة له فى محل جر بالاضافة أى الزامك عقيدة أى الزمك عقيدة الزاما منسوبا لك من حيث تعلقه بك (قوله أيها) منادى حذف منه حرف النداء أى يا أيها (قوله المتعطش) أى المشتاق (قوله فى زمرة أولياء الله) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والاولياء جمع ولى وهو من تولى طاعة ربه وتباعد عن الانهماك فى اللذات والشهوات ففعيل بمعنى فاعل وعلم منه أن تعاطى أصل اللذات والشهوات لا ينافى الولاية أو من تولى الله أمره فلم يكله لنفسه ففعيل بمعنى مفعول (قوله عقيدة) أى كتابا مسمى بعقيدة (قوله الامن هو من المحرومين) أى من الذين حرمهم الله ومنعهم من نيل مرادهم والاستثناء مفرغ فمن فى محل رفع على الفاعلية بيعدل أى لا يعدل عنها أحد بعد الاطلاع عليها والاحتياج اليها الا من كان من المحرومين فالمحكوم عليه بالحرمان من اطلع عليها او احتاج اليها لا مطلقا فلا يرد أنه لا يصح الحكم لوجود غيرها من كتب أهل السنة (قوله اذ لا نظير لها) تعليل لقوله فدونك أى الزم هذه العقيدة المتصفة بما ذكر لانها لا نظير لها وجملة لا يعدل معترضة لتأكيد المدح و يصح أن يكون تعليلا لقوله لا يعدل عنها أى علة للنفى لا للمنفى والمعنى انتفى العدول عنها الا لمن كان من المحرومين لاجل عدم النظير لها والنظير هو المشارك ولو فى وصف والشبيه هو المشارك فى أكثر الاوصاف والمثيل هو المشارك فى جميعها (قوله فيما علمت) قيد بذلك لاجل تحرى الصدق اذ يمكن وجود نظير لها لم يطلع عليه وما يصح أن تكون موصولا حرفيا أى فى علمى أى فى متعلق علمى أو فى معلومى وأن تكون موصولا اسميا أى فى الذى علمته من المؤلفات وعلى كل فقد حذف مفعولى علم اختصارا أو اقتصارا و يصح أن يقدرا مفردين أى فى علمى النظير ثابتا أو فى الذى علمته من المؤلفات ثابتا وأن يقدر ما يسد مسدهما أى

وظواهرهم ما انطوى من محاسنها فأصبحوا يتبخترون فى حلل معارفها بين رياض الجنة مترددين فدونك أيها المتعطش للدخول فى زمرة أولياء الله تعالى عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج الى ما فيها الا من هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت

فيما علمت أن يكون لها نظير هذا كله اذا جعل العلم باقيا على حقيقته و يحتمل أن علم بمعنى عرف فتتعدى لواحد فقط أى فيما علمته وهذا اذا جعلت ما موصولة وأما ان جعلت مصدرية فلا يقدر ضمير بل ينزل المتعدى منزلة اللازم لان المصدرية لا يعود الضمير عليها (قوله وهى بفضل الله الخ) هى مبتدأ وجملة تزهو خبر وقوله بفضل الله حال أى وهى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين حالة كون ذلك الزهو والاعجاب ناشئا من فضل الله واحسانه لا بقدرتى وهذه الجملة كالعلة لنفى النظير قبلها لأنها زيادة فى المدح (قوله تزهو) أى تتكبر وتفتخر وتتعاجب واسناد الزهو بالمعنى المذكور اليها مجاز عقلى وفيه اشارة الى أنها عظيمة بحيث لو كانت عاقلا لتكبرت على غيرها و يحتمل أن المراد بالزهو لازمه وهو الزيادة أى وهى تزيد (قوله بمحاسنها) أى بسبب معانيها الحسان (قوله على كبار الدواوين) جمع ديوان وهو فى الاصل دفتر الحساب والمراد بالدواوين هنا كتب العلم الكبيرة من هذا الفن واضافة كبار للدواوين من اضافة الصفة للموصوف أى وهى تزيد بمحاسنها على كتب العلم الكبيرة من هذا الفن والاضافة للاستغراق أو للجنس والمبالغة حاصلة على كل تقدير أما على الاستغراق فظاهرة وأما على الجنس فلانه لو خرج فرد عن زهوها عليه لم تزه على الجنس لوجوده فى ضمن ذلك الفرد والفرض زهوها على الجنس (قوله فثق) أى اجزم (قوله أيها الحافظ لها) أى لمدلولها وهو الالفاظ وقوله ان فهمتها أى ان أدركت معانى مدلولها وهذا كله بناء على ما تقدم من أن العقيدة اسم للنقوش أما على أنها اسم للالفاظ فلا حاجة لتقدير وفى كلام الشارح اشارة الى انه ينبغى للطالب الحفظ أولا والفهم ثانيا (قوله بغاية الامنية) الأمنية هى ما يتمنى من الامور أى بغاية ما يتمناه أهل العقول من الكمالات وغاية الكمالات التى يتمناها أهل العقول معرفة العقائد على الوجه الحق وقوله بغاية على حذف مضاف أى بحصول غاية الخ (قوله اذ منّ عليك) اذ للتعليل أى واشكر الله لانه منّ عليك وقيل ان اذ موضوعة للزمن والتعليل مستفاد من قوة الكلام وقوله منّ عليك أى أنعم عليك وقوله بنعمة هى الحفظ والفهم السابقان (قوله طردعنها كثير من الخلق) أى لم يعطها الله لهم فمن لم يقدر الله له حفظها وفهمها بمنزلة شخص قدم ليطلب شيأ فطرد ولم يعط مطلوبه ولا يخفى ما فيه من المشقة الحاصلة له بالطرد فكذا من كان بمنزلته (قوله فباءوا) أى فلما طرد الكثير من الخلق عن تلك النعمة باؤا بمعنى رجعوا أو انقلبوا وصاروا واضافة أصول لما بعده للبيان وقوله بأعظم رزية أى مصيبة والجار والمجرور متعلق بقوله باءوا أى رجعوا فى عقائدهم بأعظم مصيبة أى بأقبح عقيدة وانما كانت العقيدة الفاسدة أعظم مصيبة لما يترتب عليها من العقاب الاخروى والمراد بالرجوع الاتصاف بذلك من أول وهلة لأنهم كانوا على الحق ثم رجعوا عنه (قوله وأخلص لى الخ) عطف على قوله وأشكر الله وهو أى أخلص بقطع الهمزة أى وادع لى دعاء مخلصا فيه مكافأة لما أعطيته لك من تلك العقيدة كما أشار له بقوله اذ أخرجها لانه يطلب من المنعم عليه أن يشكر من جرت على يده النعمة لكونها جرت على يديه كما يشكر الله لانه الفاعل الحقيقى لها ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله لان الله لم يرض بشكره دون من جرت على يديه النعمة لكن لا ينبغى للشاكر أن يمحض النظر لمن جرت على يديه بل يجعل جل نظره المولى سبحانه لانه الفاعل الحقيقى (قوله من دعائك) أى دعاء من دعائك أى بعض دعائك فمن للتبعيض أو دعاءك فمن زائدة (قوله اذ أخرجها) أى أخرج مدلول مدلولها وهو المعانى اذ هى المخرجة من القلب لا النقوش التى هى العقيدة على ظاهر كلامه ولا مدلولها وهو الالفاظ اللسانية وهذا علة لمحذوف أى وانما طلبت منك الدعاء المخلص فيه لان الله أخرجها الخ وحينئذ فأ كون واسطة فى النعمة فأستحق الدعاء منك فلذلك طلبت منك (قوله من جوفى) أى من قلبى (قوله وحرك بها) أى بنقشها بالنظر لقوله يدى ويكون المعنى

وحرك

وهى بفضل الله تعالى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين فثق أيها الحافظ لها ان فهمتها بغاية الامنية واشكر الله تعالى اذ منّ عليك بنعمة عظيمة طرد عنها كثير من الخلق فباءوا فى أصول عقائدهم بأعظم رزية وأخلص لى من دعائك اذ أخرجها من جوفى وحرك بها يدى ولسانى

وحرك بها يدى حيث رسمتها أو بمدلولها وهو الالفاظ بالنظر لقوله ولسانى و يكون المعنى وحرك بها لسانى أى حيث تلفظت بها ولما كان تحريك اليد قويا لدوام أثره وهو النقوش قدمه على تحريك اللسان الذى هو ضعيف لعدم بقاء أثره زمنين وهو الالفاظ لانها أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله مولاى) تنازعه كل من أخرج وحرك (قوله والعالم بكل طوية) فعيلة بمعنى مفعولة أى مطوية فى القلب أى مخفية اليه ومن جملة ذلك معانى مدلول تلك العقيدة على كلامة فهو مناسب لقوله اذ أخرجها من جوفى وفيه اشارة الى أن الله يعلم مافى الجوف (قوله وها أنا أمدك) الهاء للتنبيه وأنا مبتدأ وجملة أمدك خبره أى وتنبه واستيقظ لما أمدك به أى لما أتحفك به وأعطيه لك ☼ واعلم أن ها التنبيه لاتدخل الا على اسم الاشارة أو على ضمير الرفع المنفصل اذا أخبر عنه باسم الاشارة نحو ها أنا ذا وأما دخولها على ضمير الرفع المنفصل مع كون الخبر ليس اسم اشارة كما فى كلام المصنف فهو وان وقع فى تراكيب العلماء الا أنه شاذ بل قيل انه ليس بعربى (قوله ثانيا) أى مددا ثانيا زيادة على ما أتحفتك به أولا من العقيدة فثانيا مفعول مطلق أو زمنا ثانيا أى فى زمن ثان بالنسبة للزمان الذى أتحفتك فيه بالعقيدة فثانيا ظرف زمان (قوله بعون الله) الباء للسببية والعون اسم مصدر بمعنى الاعانة أى الاقدار أى بسبب اعانة الله واقداره على ذلك (قوله بشرح) متعلق بامدك وهو فى الاصل مصدر لكن صار حقيقة عرفية فى اسم الفاعل (قوله مختصر) أى قليل اللفظ كثير المعنى أى وشأن المختصر أن يكون مقبولا (قوله يكمل لك منها المقصود) أى من العقيدة بتوضيح ماخفى منها ☼ وملخصه أن المقصود من العقيدة المعانى ثم ان بعضها خفى فكمل ذلك الشرح المقصود منها وهو المعانى بتوضيح ذلك الخفى وهذا لاينافى ماتقدم من وصفها بانها لانظير لها وأنها تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين لان ماتقدم بالنسبة لحال المصنف وماعلمه منها وماهنا بالنسبة للطالب القاصر عن ادراكها على وجهها (قوله ويكشف لك ان شاء الله تعالى الغطاء الخ) الكشف الازالة والمراد بالغطاء لازمه وهو الخفاء فيكون مجازا مرسلا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم وانبهم معناه خفى وقوله منها أى من العقيدة وقوله من المعنى المسدود بيان لما انبهم وقوله المسدود أى المسدود عليه فهو من باب الحذف والايصال وأطلق المسدود عليه وأراد لازمه وهو الخفى اذ يلزم من كون الشئ مسدودا عليه أن يكون خفيا فيكون مجازا مرسلا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم ومعنى الكلام أن ذلك الشرح يزيل الخفاء عما خفى عليك من العقيدة من المعنى الخفى ☼ ان قلت المعنى الخفى ليس من العقيدة لانها اسم للنقوش على مامر فلا يصح بيان ما انبهم من العقيدة بالمعنى المسدود عليه ☼ قلت فى كلام الشارح حذف والاصل عما انبهم عليك من مدلول مدلولها فتأمل وقد ظهر لك من هذا التقرير أن قوله ويكشف لك الخ تفسير لقوله يكمل لك المقصود (قوله فتظفر) هذا مفرع على ماقبله أى فاذا كمل لك المقصود من العقيدة وانكشف لك ماخفى من معناها تظفر بفتح الفاء أى تفوز (قوله بكيمياء السعادة) الكيمياء بكسر الكاف وسكون الياء وكسر الميم وبعدها ياء هى الذهب أو الفضة الناشئ من وضع أجزاء معلومة عندهم على شئ من المعادن كنحاس أو رصاص أو قزدير فينقلب ذهبا أو فضة والسعادة الموت على الاسلام والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى بالسعادة الشبيهة بالكيمياء بجامع الرغبة فى كل وصح تشبيه السعادة بالكيمياء وان كانت السعادة أعظم من الكيمياء من حيث ان الكيمياء أمر محسوس فتكون الكيمياء أقوى بهذا الاعتبار (قوله وأكسير النجاة) الاكسير بكسر الهمزة هو الكيمياء والنجاة هى السعادة والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى والنجاة الشبيهة بالاكسير بجامع الرغبة فى كل وحينئذ فالعطف مرادف (قوله وتظل) بفتح الظاء أى تصير وقوله تجتنى أى تقتطف والمراد تحصل وقوله بها أى بالعقيدة وقوله ثمرات الايمان المراد بها المعارف والعلوم التى يعرفها أهل الله فشبه المعارف بالثمرات

مولاى المنفرد بايجاد الكائنات كلها والعالم بكل طوية وها أنا أمدك ثانيا بعون الله تعالى بشرح لها مختصر يكمل لك منها المقصود ويكشف لك ان شاء الله تعالى الغطاء عما أنبهم عليك منها من المعنى المسدود فتظفر ان شاء الله بكيمياء السعادة وإكسير النجاة وتظل تجتنى بها ان وفقك الله تعالى ثمرات الايمان

بجامع الرغبة فى كل واستعار اسم المشبه للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية والمعنى وتصير تحصل بتلك العقيدة ان وفقك الله معارف الايمان ويحتمل انه شبه الايمان بنخيل على طريق الاستعارة بالكناية والثمرات تخييل اما باق على حقيقته أو مستعار للمعارف وتجتنى ترشيح أو أن اضافة ثمرات للايمان من قبيل اضافة المشبه به للمشبه (قوله الى أن ينزل) أى وتستمر تجتنى الى أن ينزل بك (قوله عرض الممات) أى الموت والاضافة للبيان فالموت عرض وجودى كالبياض يقوم بالميت ينشأ من قبض الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح (قوله وهذا أوان الشروع) أى وهذا الزمن الحاضر زمن الشروع أى زمن قرب الشروع اذ لم يشرع بالفعل فى الزمن الذى حصلت فيه الاشارة بل بعده (قوله فى هذا الشرح) أى فى تحصيله والشرح اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة على التحقيق (قوله المبارك) أى المبارك فيه بان ينتفع به فيكون سببا لرفع الدرجات فهو تفاؤل وقد حقق الله ذلك أى النفع به (قوله بفضل الله) أى لا بقوتى والجار والمجرور متعلق بالشروع أى هذا أوان الشروع الملتبس بفضل الله أو متعلق بالمبارك أو انهما تنازعاه (قوله الكريم) أى ذى الكرم والجود (قوله الوهاب) أى كثير الهبة دائم الاعطاء فهو صيغة مبالغة أى مبالغة نحوية وهى افادة لفظ أكثر من غيره كما فى وهاب وواهب فان وهاب يفيد معنى أكثر مما يفيده واهب لا مبالغة بيانية وهى اعطاؤك للشئ أكثر مما يستحقه كما توهمه بعضهم فاعترض لاستحالته على المولى سبحانه وتعالى لانه مستحق لكمالات لانهاية لها ولا يعلمها الا هو (قوله نسأله الخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذى يعطى لا لعوض ولا لغرض وذلك خاص بالمولى سبحانه وتعالى ناسب أن يوجه اليه السؤال بقوله نسأله ثم ان السؤال قسمان استعطافى وهو يتعدى بنفسه كسألت زيدا أن يعطينى كذا واستخبارى وهو يتعدى بحرف الجر كسألت عن حال زيد والسؤال هنا استعطافى فلذا عداه بنفسه حيث قال أن يعيننى الخ * ان قلت مقام السؤال مقام ذل وانكسار فينبغى فيه التواضع واتيانه بنون العظمة فى قوله نسأله ينافى ذلك * والجواب أن النون ليست للعظمة بل هى للمتكلم ومعه غيره أى وأسأله أنا واخوانى وأشرك معه غيره فى السؤال تواضعا منه اشارة الى أنه ليس أهلا لان يستقل به وحده ولان السؤال من الجماعة أقرب للاجابة (قوله أن يعيننى عليه) أى على تحصيله بان يخلق فى قدرة على تحصيله ويصرف عنى الشواغل ويقوى ادراكى ويصحح حواسى (قوله لعين الصواب) أى لذات الصواب وهو ضد الخطأ والاضافة للبيان (قوله بجاه الخ) أى متوسلا فى قبول دعائى هذا بجاه سيدنا أى بمنزلته عند الله فالجاه المنزلة (قوله ﷺ) تنازع قوله عليه كل من صلى وسلم بناء على جواز التنازع فى المتوسط وأما على عدم الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق بصلى وحذف من الثانى لدلالة الأول (قوله وعلى آله) أى أتباعه وهم كل مؤمن ولو كان عاصيا هذا هو المناسب فى تفسير الآل فى مقام الدعاء وهو عطف على قوله عليه (قوله ومن انتمى) أى انتسب اليه وهو عطف على آله (قوله وحاز) عطف على انتمى ولم يقل ومن حاز اشارة الى أن المراد بالحائز المذكور هو المنتمى اليه وذلك خاص بالاصحاب فيكون عطف من انتمى على آله من عطف الخاص على العام والنكتة الشرف (قوله بمشاهدته) أى بمشاهدة سيدنا محمد * ان قيل ان ذلك قاصر على البصير من الاصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن أم مكتوم مع أن القصد الدعاء لجميع الصحابة * فالجواب أن المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الادراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ (قوله من ساداتنا) بيان لمن انتمى اليه وحاز الشرف بمشاهدته (قوله الاصحاب) أى أصحابه ﷺ فأل عوض عن الضمير أو أل فيه للعهد والمعهود أصحابه صلى الله عليه وسلم بناء على قول من منع نيابة أل عن الضمير والاصحاب جمع صحب وصحب وقع فيه الخلاف قيل انه جمع لصاحب وقيل اسم

الى أن ينزل بك عرض الممات * وهذا أوان الشروع فى هذا الشرح المبارك بفضل الله تعالى الكريم الوهاب نسأله سبحانه أن يعيننى عليه ويوفقنى فيه لعين الصواب بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله ومن انتمى اليه وحاز بمشاهدته أعظم شرف من ساداتنا الاصحاب

جمله (قوله الحمد لله) مقتضى صنيع المصنف أنه لم يذكر بسملة للمتن فلم يكن عاملا بحديث كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع الا أن يقال انه أتى بها نطقا أو المراد من كل من البسملة والحمدلة الواردين في الحديث المفهوم الكلي وهو مطلق الثناء وهو كما يتحصل بالبسملة يتحصل بالحمدلة أو انه تركها تواضعا اشارة الى أن كتابه ليس من الامور ذوات البال وسيأتي في الشرح ما يتعلق بالحمدلة (قوله والصلاة والسلام الخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها والخبر محذوف أي كائنان على رسول الله وعبر بعلى اشارة الى تمكن الصلاة من رسول الله ﷺ تمكن المستعلي من المستعلى عليه والواو للعطف على جملة الحمدلة ان كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى وللاستئناف ان كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنى وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى لانه لا يصح عطف الانشاء على الخبر وكذا عكسه على المشهور (قوله على رسول الله) ✲ان قيل هذا صادق على أي رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد ﷺ ✲ قلت ان رسول الله صار علما بالغلبة على نبينا محمد ﷺ أو أن الاضافة فيه للعهد والمعهود نبينا محمد ﷺ لان الاضافة تأتي لما تأتي له اللام من الجنس والاستغراق والعهد وانما قال على رسول الله ولم يقل على نبي الله اشارة الى أن الرسالة أفضل من النبوة والى أن المبحوث عنه في هذا الفن الاحكام المتعلقة بالرسالة فان قيل ان المصنف قد أظهر في محل الاضمار حيث قال على رسول الله دون رسوله والاظهار في محل الاضمار يورث ثقلا على اللسان بسبب التكرار اللفظي الحاصل به ✲ قلت أجيب بانه لا ثقل على على اللسان بتكرار لفظ الجلالة بل تكرارها مما يزداد به اللفظ حلاوة والاظهار في محل الاضمار هنا للتلذذ باسم الله تعالى على أنا لا نسلم ان هذا اظهار في محل الاضمار لان جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة الحمدلة والاظهار في محل الاضمار انما يكون في جملة واحدة لا في جملتين كما هنا كذا قيل وتأمله (قوله الحمد) أي اللغوي وانما عرف الشارح الحمد اللغوي دون الاصطلاحي لان اللغوي هو المأمور بتحصيله في أوائل التأليف كما سبق (قوله هو الثناء الخ) اعلم ان أركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة فاذا حمدت زيدا لكونه أكرمك بقولك زيد عالم فانت حامد وزيد محمود والاكرام محمود عليه أي محمود لاجله وثبوت العلم الذي هو مدلول قولك زيد عالم محمود به وقولك زيد عالم هو الصيغة وأن المحمود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة أو حكما بأن يكون منشأ لافعال اختيارية أو ملازما لمنشئها فيصدق بقدرة الله وارادته وعلمه اذا حمد لاجلها فانه وان كانت غير اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكما لانها ينشأ عنها فعل اختياري وكذا يصدق بذات الله اذا حمد لاجلها فهي اختيارية حكما لما ذكر وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختياري اذا حمد لاجلها فهي اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التي ينشأ عنها فعل اختياري وأن المحمود به لا يشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن الوجه وأن المحمود به والمحمود عليه تارة يختلفان ذاتا واعتبارا كأن يكون المحمود عليه الكرم والمحمود به العلم وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرام لكن من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به فقول الشارح الثناء يتضمن مثنيا وهو الحامد ومثنى به وهو المحمود به وقوله بالكلام هو الصيغة وقوله على المحمود هو المحمود وقوله بجميل صفاته هو المحمود عليه فالتعريف مشتمل على الاركان الخمسة كما علمت ✲ وأورد على قوله هو الثناء الخ أن الثناء مأخوذ من ثنيت الشيء اذا عطفت بعضه على بعض وحينئذ فلا يصدق التعريف على الحمد الغير المكرر بل هو قاصر على الحمد المكرر لتحقق الثناء فيه دون الاول فيكون التعريف غير جامع

(ص) (الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله)

(ش) الحمد هو الثناء

وأن الثناء يستعمل فى الشر والحمد لا يكون الا فى الخير وحينئذ فالتعريف غير مانع ✲ وأجيب عن الثانى بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل فى الشر الا مشاكلة ✲ وأجيب عن الاول بمنع أخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثنيت بمعنى أتيت بما يدل على الاتصاف بالجميل فهو اسم مصدر له ومصدره الاثناء كالاكرام مصدر أكرم فالثناء حينئذ الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجميلة كان ذلك الاتيان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح (قوله بالكلام) الباء للملابسة أى الملتبس بالكلام من التباس الشئ بآلته أو أنها للآلة (قوله على المحمود) متعلق بالثناء ✲ ان قيل فى أخذه فى تعريف الحمد دور وذلك لان معرفة الحمد متوقفة على معرفة تعريفه ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة المحمود والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الحمد لان معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفا معرفته على معرفة الآخر وهذا دور ✲ فالجواب أن المحمود معناه ذات تعلق بها الحمد فيجرد عن الوصف ويراد منه الذات فقط أو أن توقف الحمد على المحمود من جهة التصور وتوقف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق فاختلفت جهة التوقف ولا بد فى الدور من اتحادها وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل (قوله بجميل صفاته) من اضافة الصفة للموصوف أى بصفاته الجميلة والباء سببية متعلقة بالثناء أو بمعنى على التعليلية فهو اشارة للمحمود عليه كما سبق والمعنى الثناء على المحمود بالكلام لأجل صفاته الجميلة وما ذكره السكتانى هنا من احتمال كون الباء للتعدية متعلقة بالكلام لانه اسم مصدر بمعنى التكلم أو بالثناء على أنه بدل اشتمال من الكلام وخلو بدل الاشتمال من ضمير المبدل منه جائز اذ اشتماله عليه أولوى فقط أو متعلقة بحال محذوفة من الثناء أى حالة كونه كائنا بجميل صفاته فهو غير مناسب لقول الشارح لان الحمد يتعلق بالكمال سواء كان إحسانا أو غيره والمناسب له ما ذكرناه ✲ ان قيل قضية قوله صفاته انه لو أثنى عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع انه يقال له حمد ✲ أجيب بأن الاضافة فى صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وان لم يكن جميلا بحسب الواقع فيشمل الثناء بسبب نهب الاموال أو بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر اذا كان المقام مقام تعظيم والا فهو ذم وكان عليه أن يقيد الصفات بالاختيارية ليخرج المدح الذى هو الثناء على المحمود لأجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لأجل صباحة وجهه والا فكلامه صادق بالمدح فيكون التعريف غير مانع الا أن يقال انه مبنى على طريقة صاحب الكشاف من أن الحمد والمدح أخوان أى مترادفان و بعد هذا كله فيقال ان تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أى اذا كان المحمود عليه الذات العلية وحينئذ فتعريفه غير جامع (قوله سواء كانت) أى تلك الصفات الجميلة الباعثة على الثناء وسواء خبر مقدم والفعل بعده فى تأويل مصدر مبتدأ وان لم يكن هنا حرف مصدرى لان وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدرى وأو فى كلامه بمعنى الواو على ما جوزه الكوفيون لان التسوية لا تكون الا بين متعدد وأو لأحد المتعدد والمعنى كون تلك الصفات الجميلة من باب الاحسان أو من باب الكمال سواء أى سيان فى صحة صدق الحمد على الثناء الواقع فى مقابلتها والجملة إما مستأنفة أو حال بلا واو و يصح أن يجعل سواء خبر مبتدإ محذوف أى الامران سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أى ان كانت من باب الاحسان أو من باب الكمال فالامران سواء وعلى هذا فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو (قوله من باب الاحسان) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفواضل وهى المزايا المتعدية وهى التى يتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير كالكرم والانعام والتعليم واضافة باب للاحسان

بالكلام على المحمود بجميل صفاته سواء كانت من باب الاحسان

للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى سواء كانت من أفراد باب هو الاحسان (قوله أو من باب الكمال) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفضائل وهى المزايا القاصرة وهى التى لا يتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير وان كانت هى قد تكون متعدية كالعلم والقدرة والحسن فالعلم مزية لا يتوقف تعقله على تعدى أثره للغير وان كان يتعدى للغير بالتعليم ألا ترى أنك تتعقل أن القطب عالم وان لم يعلم أحدا واضافة باب الكمال للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى أو من أفراد باب هو الكمال ٭ واعلم أنه ليس فى كلامه تصريح بحصر الصفات الجليلة فى هذين القسمين لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان أو الكمال أو غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والاضافية ككونه قبل العالم ولو سلم ارادة الحصر فهى داخلة تحت الكمال اذ هو غير منحصر فى الصفات الذاتية (قوله المختص بالمحمود) صفة للكمال أى الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوزه لغيره فالباء فى قوله بالمحمود داخلة على المقصور عليه وبهذا الوصف أعنى قوله المختص بالمحمود حصلت المقابلة بين قوله أو من باب الكمال وبين قوله من باب الاحسان وهذا لا ينافى أن الاحسان كمال الا أنه ليس بمختص بالمحمود لما علمت أن تعقله يتوقف على تعديه للغير وما ذكره السكتانى هنا من أن قوله المختص بالمحمود راجع للاحسان أيضا فهو غير مناسب (قوله كعلمه) أى كعلم المحمود فانه وصف قاصر وهو صفة ذاتية والمراد بالعلم ما قابل الجهل فيصدق بعلم الله و بعلم العبد الا أن علم المولى واحد والتعدد انما هو فى متعلقاته وقيل متعدد بتعدد المعلوم وهو الحق (قوله وشجاعته) أى المحمود ثم ان فسرت الشجاعة بملكة أو قدرة توجب الخوض فى المهالك والاقدام على المعارك كانت صفة ذات وان فسرت بالاقدام على المهالك والمعارك كانت صفة فعل وعلى كل فهو مثال لقوله أو من باب الكمال الخ كما أن قوله كعلمه مثال له وحينئذ فنكتة تعداد المثال الاشارة الى أنه لا فرق بين ما هو نص فى كونه صفة ذاتية كالعلم و بين ما هو محتمل لأن يكون صفة ذاتية وأن يكون صفة فعلية (قوله مثلا) أتى به دفعا لما يتوهم من أن الكاف استقصائية أو يقال انها لادخال الأفراد الخارجية والكاف أدخلت الأفراد الذهنية وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس (قوله ليشمل الحمد الخ) اعلم أن أقسام الحمد أربعة حمد قديم لقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه فى أزله وحمد قديم لحادث وهو حمد الله بعض عباده وهذان الحمدان قديمان وجعل هذا الحمد قديما كما فى السكتانى تسمح لان ماهية الحمد لابد فيها من الاركان الخمسة المتقدمة ومن جملتها المحمود وهو هنا حادث فيكون ذلك الحمد مركبا من قديم وحادث والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيكون ذلك الحمد حادثا بمعنى أنه متجدد بعد عدم الا أن يرتكب التجرد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديما وحمد حادث لقديم وهو حمد العباد لخالقهم بالكلام اللسانى أو النفسانى ومنه تسبيح الجمادات وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضا بالكلام اللسانى أو النفسانى وهذان الحمدان حادثان ٭ ولما كان تعبيرهم باللسان لا يتناول الا القسمين الاخيرين أعرض عنه المصنف وعبر بالكلام ليعم التعريف القسمين الاولين أيضا فقول الشارح ليشمل الحمد أى التعريف وقوله الحمد القديم دخل فيه الاول والثانى على ارتكاب التجريد السابق أو الاول فقط ان لم يرتكب التجريد وقوله والحادث دخل فيه الثالث والرابع فقط ان ارتكب التجريد فى الثانى ودخل فيه الثانى أيضا ان لم يرتكب فيه التجريد ٭ ان قلت القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث ولا يجوز تعريف أمرين متخالفين بتعريف واحد ٭ قلت محل الامتناع اذا كان التعريف حدا بالذاتيات كاشفا لحقيقة كل منهما وأما تعريفهما برسم مميز لهما من غيرهما فلا ضرر فيه وما هنا من هذا القبيل فقول الشارح ليشمل الحمد أراد به التعريف الصادق بالرسم فهو من اطلاق الخاص وارادة العام ٭ واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة

أو من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته مثلا وانما قلنا الثناء بالكلام عوضا عن قولهم الثناء باللسان ليشمل الحمد الحمد القديم والحادث

انه حقيقة فى النفسانى واللسانى وقال بعضهم انه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعكست المعتزلة فعلى الاول يكون استعمال الكلام فى القديم والحادث من استعمال المشترك فى معنييه وهو لايحتاج لقرينة لان محل احتياج المشترك لقرينة اذا وقع فى التعريف ان أريد به بعض معانيه لا ان أريد كلها كما هنا وعلى القول الثانى يكون استعماله فى القديم والحادث استعمالا للفظ فى حقيقته ومجازه وهو يحتاج لقرينة وهى هنا العدول عن اللسان الى الكلام اذ لو لم يفد العدول العموم لما كان له فائدة (قوله ليشمل الخ) ولو عبر باللسان لكان التعريف قاصرا على الحادث بقسميه الكائن بالكلام اللفظى فلا يشمل الحمد القديم ولا حمد العباد النفسانى كالو حدثتك نفسك بأن زيدا كريم ولا تسبيح الجمادات على انه بلسان المقال كما هو التحقيق إذ لا لسان لها مع أن المعرف الحمد اللغوى وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع (قوله والشكر) أى لغة ولما كان الشكر اللغوى يجتمع مع الحمد اللغوى فى بعض الصور وهو الثناء بالكلام فى مقابلة احسان وربما يتوهم من ذلك ترادفهما عرفه لأجل أن يعلم ما بينهما من النسب فيندفع ذلك التوهم (قوله هو الثناء باللسان) كان يقول الشخص فى حق من أنعم عليه هو كريم وقوله أو بغيره من القلب أى كأن يعتقد الشخص أو يظن أن من أنعم عليه كريم كان الاعتقاد أو الظن دائما أم لا وكان يتكلم فى نفسه بانه كريم وقوله من القلب بيان للغير وقوله وسائر الاركان عطف على القلب وسائر بمعنى بقية والمراد بالاركان الجوارح والواو فى قوله وسائر بمعنى أو و إضافة سائر للاركان للجنس الصادق بركن من الأركان كان يضع الشخص يده على صدره عند مرور من أحسن اليه عليه و يؤخذ من قوله باللسان الخ أن الثناء ليس هو الذكر بخير كما قيل بل الاتيان بما يدل على الاتصاف بالصفات الجميلة كان الاتيان باللسان أو بالقلب أو بالجوارح و يؤخذ منه أيضا أن اتصاف المولى بالشكر فى مثل غفور شكور مجاز بمعنى المجازاة على الفعل بخلاف اتصافه بالحمد فحقيقة وشكور مبالغة شاكر فشاكر معناه المجازى على قدر الفعل وشكور معناه المجازى على القليل كثيرا (قوله على المنعم) متعلق بالثناء وتعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق كأنه قال الثناء على المنعم لاجل انعامه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد بسبب الخ فهو تصريح بما علم التزاما نعم اذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له وذلك لان الثناء على المنعم محتمل لان يكون سببه الانعام أو غيره فلما كان محتملا قال بسبب الخ كذا قيل والحق انه محتاج اليه مطلقا لاجل التقييد بكون النعمة واصلة للشاكر تأمل (قوله بسبب ما أسدى) أى أوصل إلى الشاكر من النعم قضيته أن الثناء على المنعم بسبب ما أوصل لغير المثنى لا يكون شكرا بل ان كان باللسان فهو حمد وان كان بغيره فهو واسطة وهو طريقة للفخر الرازى والسيد وقال السعد الثناء على المنعم بسبب انعامه شكر سواء كان الانعام على الشاكر أو على غيره كان باللسان أو بغيره من الجوارح وفى أخذ الشاكر فى تعريف الشكر ما سبق فى أخذ المحمود فى تعريف الحمد من الدور سؤالا وجوابا فلا حاجة لاعادته (قوله فبينه الخ) هذا مفرع على ما قبله أى اذا علمت معنى ما سبق لك من الحمد والشكر علمت أن بينه الخ و بين خبر مقدم وعموم مبتدأ مؤخر (قوله من وجه) أى من جهة دون جهة لا من كل الجهات وهو راجع لكل من قوله عموم وقوله خصوص أى بينهما عموم من جهة دون جهة لا عموم من كل جهة وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة (قوله يعنى الخ) أفاد به أن قوله من وجه راجع لقوله عموم كما أنه راجع لقوله خصوص وكان المناسب أن يزيد بعد قوله ان الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق وأخص منه بحسب المحل ليناسب قوله فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه و إن كان قوله بعد والشكر أعم من الحمد بحسب المحل مستلزما لذلك (قوله لانه يتعلق بالكمال) أى من تعلق الشئ بالباعث عليه

والشكر هو الثناء باللسان أو بغيره من القلب وسائر الاركان على المنعم بسبب ما أسدى الى الشاكر من النعم فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه يعنى أن الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق لانه يتعلق بالكمال

(قوله سواء كان) أى الكمال إحسانا أو غيره والمراد بالاحسان المزايا المتعدى أثرها للغير والمراد بغيره ما قابل ذلك فيدخل فيه المزايا القاصرة كالعلم والقدرة والارادة والصفات السلبية والاضافية (قوله لا يتعلق الا بالاحسان) أى لا يكون الا فى مقابلة الاحسان أى على الشاكر على ما سبق له فأل للعهد (قوله والشكر أعم من الحمد بحسب المحل) كان المناسب أن يزيد وأخص منه بحسب المتعلق ليناسب قوله سابقا فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه وان كان قوله الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق مستلزما لذلك (قوله و بالقلب وبسائر الجوارح) الواو فيهما بمعنى أو وهى مانعة خلو فتجوز الجمع بين الموارد الثلاثة وأراد بسائر الجوارح بقيتها والمراد الجنس فلا تغفل (قوله كما قال الشاعر) هذا استدلال على أن الشكر يكون باللسان وبالقلب و بسائر الجوارح (قوله النعماء) بفتح النون جمع نعمة بمعنى الا نعام أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الانعام أى أفادكم انعامكم على ثلاثة منى (قوله يدى) بدل من ثلاثة أى استعمال يدى بان أضعها على صدرى حين مروركم على (قوله ولسانى) أى واستعمال لسانى بأن أثنى عليكم به (قوله والضمير) أى القلب أى واستعمال قلبى بان اعتقد اتصافكم بالصفات الجيلة أو أتكلم فى نفسى بانكم متصفون بالصفات الجيلة (قوله المحجبا) أى المستتر فافادة النعماء لتلك الثلاثة باعتبار ماصدر منها من التعظيم اذ هو المفاد حقيقة بالانعام ☆ ان قلت انه لم يستفد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر لان الشاعر لم يطلق الشكر على استعمال الثلاثة حتى يصح الاستدلال بهذا البيت على أن الشكر يكون باللسان و بالقلب وبسائر الجوارح ☆ فالجواب أنه يستفاد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر من حيث أن الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء للنعمة وكل جزاء للنعمة عرفا فهو شكر لغة فكل استعمال للثلاثة شكر لغة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار (قوله والحمد لا يكون الا باللسان) أى وحينئذ فيجتمع الحمد والشكر اللغويان فى ثناء بلسان فى مقابلة احسان وينفرد الحمد عن الشكر فى ثناء بلسان لا فى مقابلة احسان بل فى مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو إماطة الأذى و ينفرد الشكر فى ثناء بغير لسان فى مقابلة احسان واصل للمثنى على ما مر وانظر قوله والحمد لا يكون الا باللسان مع قوله وانما قلنا بالكلام الخ وقد يقال انه اقتصر على النسبة التى بين الحمد الحادث والشكر الحادث وذلك لأنه لما عرف الحمد بما يشمل القديم ولم يعرف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت عن النسبة بين القديمين ومعلوم أن الحمد الحادث انما يكون باللسان (قوله والصلاة من الله الخ) الصلاة مبتدأ وقوله من الله حال وقوله زيادة الخ خبر ☆ ان قلت الحال لا تأتى من المبتدإ على المعتمد وهو مذهب سيبويه ☆ قلت أجيب عنه بأن فى الكلام حذف مضاف أى وتفسير الصلاة فى حال كونها من الله فالحال فى الحقيقة من المضاف اليه وجعلها من المبتدإ بحسب الظاهر واحترز بقوله من الله عن غيره كالانس والجن والملائكة فان الصلاة منهم معناها الدعاء أى طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للمصلى عليه (قوله على رسوله) احترز به عن صلاة الله على غير رسوله فان معناها الرحمة والانعام منه (قوله زيادة تكرمة) أى وزيادة تعظيم أى وأما أصل التعظيم فهو حاصل له واضافة زيادة للتكرمة من اضافة الصفة للموصوف أى التكريم والتعظيم الزائد عما كان حاصلا له من قبل (قوله وانعام) عطف على تكرمة أى وزيادة انعام أى وانعام زائد على ما كان حاصلا له وفى قوله زيادة اشارة الى أن النبى ﷺ كغيره من الانبياء ينتفع بصلاتنا عليه كما أننا ننتفع بالصلاة عليه الا أنه ينبغى للمصلى أن يلاحظ أنه هو المنتفع بها كما أن العبد ينفع سيده بخدمته الا أن الاليق بالأدب أن لا يلاحظ العبد ذلك (قوله وسلامه) أى وسلام الله وأما سلام غيره فمعناها الدعاء أى طلب التأمين من الله للمسلم عليه (قوله عليه) أى على رسوله وأما سلام الله على غيره فمعناه التأمين (قوله زيادة تأمين) من اضافة الصفة للموصوف أى تأمين زائد أى

سواء كان احسانا أو غيره والشكر لا يتعلق الا بالاحسان والشكر أعم من الحمد بحسب المحل لانه يكون باللسان وبالقلب و بسائر الجوارح قال الشاعر
أفادتكم النعماء منى ثلاثة
يدى ولسانى والضمير المحجبا
والحمد لا يكون الا باللسان والصلاة من الله على رسوله ﷺ زيادة تكرمة وانعام وسلامه عليه زيادة تأمين له

على ماعنده من الامان أى تأمين مما يخافه على أمته أو على نفسه إذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه فقد قال عليه الصلاة والسلام انى لأخوفكم من الله (قوله وطيب تحية) أى وتحية طيبة والمراد بالتحية الطيبة فى حقه تعالى أن يخاطبه بكلامه القديم خطابا دالا على رفعة مقامه والاعتناء به كما يحيى بعضنا بعضا وطيب بالجر عطف على تأمين أى وزيادة تحية طيبة (قوله وإعظام) أى تعظيم وهو معطوف على تأمين أى وزيادة إعظام واعظام مصدر أعظم المرادف لعظم ✲ واعلم أن زيادة التأمين وزيادة الاعظام لازمان لزيادة طيب التحية (قوله اعلم) المخاطب به من يتأتى منه العلم وان كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل ذلك يجعل الضمير الذى هو أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة شائعا لان ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والعلم والمعرفة مترادفان بمعنى واحد على التحقيق وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل فمعنى اعلم اعتقد ماقلته لك من انحصار الحكم العقلى فى الاقسام الثلاثة اعتقادا جازما ✲ فان قيل اذا كان العلم والمعرفة مترادفين فلم عبر بالعلم دون المعرفة ✲ فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب العزيز حيث قال فاعلم أنه لا إله إلا الله ولان العلم يتصف به الخالق والمخلوق بخلاف المعرفة فانه لا يتصف بها الا المخلوق ✲ فان قيل لم عبر باعلم دون افهم أو اجزم أو اعتقد ✲ فالجواب أنه عبر به دون ماذكر اشارة الى أنه لا يكفى فى هذا الفن الا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد ✲ فان قيل حيث كان المخاطب باعلم من يتأتى منه العلم فلم عبر باعلم دون اعلموا ✲ فالجواب أنه انما عبر باعلم دون اعلموا لانه لو عبر باعلموا لربما توهم أن تعلم هذا العلم فرض كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية مع أنه فرض عين فتدبر (قوله أن) أتى بها وان كان المخاطب ليس منكرا للانحصار المذكور ولا شاكا فيه اعتناء بذلك الانحصار ففيه اشارة الى أنه ينبغى شدة الاعتناء بعلمه (قوله الحكم العقلى) سيأتى تعريفه فى الشارح ونسبته للعقل من نسبة الشئ لآلته فالحكم آلته العقل والحاكم هو النفس وقول الشارح فيما يأتى والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل فيه تسمح كما يأتى وتقييد الحكم بالعقلى لاخراج الحكم الشرعى والعادى فانهما لا ينحصران فى الامور الثلاثة المذكورة وفيه اشارة الى تقسيم الحكم الى عقلى وشرعى وعادى وانما اقتصر المصنف على التكلم على العقلى لان غالب الصفات دليلها عقلى وانما ذكر الشارح الشرعى لان بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما ثبت به وانما ذكر العادى تتميما للأقسام ✲ واعلم أن المقصود بالذات من هذه العقيدة من قول المصنف ويجب على كل مكلف الخ وانما قدم المصنف قوله اعلم أن الحكم العقلى الخ لان معرفة تلك الاقسام الثلاثة أعنى الوجوب والاستحالة والجواز مما يتوقف عليه الشروع فى هذا الفن لاستمداده منها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب لله عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز فى حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح ولا الاصلح ولا يستحيل عليه عذاب المطيع ولا يجوز أن يقع مالا يريد فمن لم يعرف حقائق تلك الاقسام لم يعرف ماأثبت ههنا ولا ماينفى فتلك الاقسام الثلاثة استمداد هذا العلم من حيث التصور لا من حيث الاثبات ولا النفى لان ذلك فائدة هذا العلم (قوله ينحصر فى ثلاثة أقسام) اعلم أن الوجوب عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء .اذا علمت ذلك تعلم أن تلك الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنى الذى ذكره الشارح وهو إثبات أمر أو نفيه حتى يكون الحصر من حصر الكل فى أجزائه كحصر السكنجبين المركب من الخل والعسل فى الخل والعسل وليست جزئيات للحكم بالمعنى المذكور حتى يكون من حصر الكلى فى جزئياته كحصر الكلمة فى اسم وفعل وحرف وذلك لعدم صحة صدق الحكم على كل واحد من تلك الثلاثة وحينئذ فحصر الحكم فيها معناه عدم الخروج عنها فى الواقع على حد انحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أنها لا تخرج

وطيب تحية وإعظام (ص) اعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام

عنها وحصر الحكم فى تلك الثلاثة من حصر الشئ فى أقسام صفة متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة وذلك لان كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب كما فى قولك الله قادر وتارة يتصف بالاستحالة كما فى قولك شريك الله موجود وتارة يتصف بالجواز كما فى قولك الممكن موجود ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الاقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه فى الواقع بواحد من تلك الثلاثة هذا كله ان رجعنا ضمير ينحصر للحكم بالمعنى السابق بدون تقدير فان رجعناه له وقدرنا فى الكلام مضافين بان قلنا ينحصر أى الحكم أى صفة متعلقه فى ثلاثة أقسام كان الانحصار من انحصار الكلى فى جزئياته لان المنحصر حينئذ صفة المتعلق وهى أمر كلى تحتها تلك الاقسام الثلاثة ✲ والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز انما هى أقسام لصفة متعلق الحكم وهو المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لا لأنها أقسام للحكم لان الحكم بالمعنى المذكور لا يتصف الا بالجواز وكذا يكون الحصر من انحصار الكلى فى جزئياته اذا قدرنا مضافا فى محلين أى وينحصر أى الحكم أى متعلقه وهو المحكوم به فى ثلاثة أقسام ذى الوجوب وذى الاستحالة وذى الجواز لان ما يحكم به العقل اما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا أو يقبل الثبوت فقط أو الانتفاء فقط فالأوّل الجائز والثانى الواجب والثالث المستحيل (قوله الوجوب) قدمه لشرفه وثنى بالاستحالة لانها ضد الوجوب وضد الشئ أقرب خطورا بالبال عند ذكره وأخر الجواز عنهما لتعين تأخيره حيث قدم ماقبله عليه ولانه كالمركب وهما كالبسيط والبسيط مقدم على المركب طبعا فكذا ما كان بمنزلته ففعل ماترى ليوافق الوضع الطبع (قوله فالواجب) قال المصنف فى بعض كتبه انما تعرضت فى أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصوّرها تصوّر مصادرها لان المشتق أخص من مصدره الذى اشتق منه ومعرفة الاخص تستلزم معرفة الاعم دون العكس (قوله ما الخ) المناسب لما مر من أن الوجوب وأخويه صفات للمحكوم به والنسبة والمحكوم عليه أن يفسر مابشئ ويجعل مصدوقه هذه الثلاثة (قوله لا يتصوّر) بفتح حرف المضارعة مبنيا للفاعل أى لا يمكن ولا يتأتى و بضمها مبنيا للمفعول والمراد بالتصوّر حينئذ التصوّر الذى معه حكم وهو التصديق أى ما لا يصدّق العقل بعدمه فالتصوّر كما يطلق على ادراك المفرد يطلق على الادراك المصاحب للحكم وهو التصديق وهو المراد هنا والقرينة على أن مراده بالتصوّر التصديق قوله فى الجائز ما يصح الخ اذ الصحة ترجع الى التصديق كذا قيل وفيه أنه يشترط فى القرينة اتصالها بالمجاز وهى هنا ليست كذلك إذ كل تعريف منفصل عن الآخر وحينئذ فلا يصح أن يكون ما فى واحد منها قرينة على ما فى الآخر والأحسن أن يقال ان القرينة معنوية وهى ما علم أن الواجب يتصوّر عدمه تصوّرا ساذجا وحيث كان المراد بالتصور فى كلام المصنف التصديق فلا يقال إن الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا ✲ والحاصل أن الواجب وان تصور العقل عدمه لا يحكم ولا يصدّق العقل بذلك العدم أى لا يدركه ادراكا جازما مطابقا للواقع لان الواقع ونفس الامر انتفاء عدمه (قوله فى العقل) الأولى حذفه لان الواجب لا يمكن ولا يتأتى عدمه وجد عقل أم لا وهذا الاعتراض انما يتوجه على المصنف على قراءة يتصور على البناء للفاعل (قوله عدمه) أى خارجا وأما ذهنا فقد يصدّق بعدمه وحينئذ فقوله عدمه أى عدم أفراده لا الامر الكلى الذى فسرت ما به لان الامر الكلى لا وجود له الا فى الذهن وما وجد فى الذهن ممكن والممكن قد يصدّق العقل بعدمه ✲ ان قيل هذا التعريف لا يشمل صفات السلوب لان العقل يصدّق بأنها أمور عدمية مع أنها واجبة ✲ فالجواب أن المراد بعدمه انتفاؤه بحيث يصدّق بنقيضه لا أن المراد بعدمه انه أمر عدمى وحينئذ فتدخل صفات السلوب فى التعريف لان العقل وان صدّق بأنها أمور عدمية لا يصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها (قوله

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب مالا يتصور فى العقل عدمه

مالا يتصور فى العقل) فيه ماسبق فلا عود ولا اعادة (قوله وجوده) أى خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بوجوده والمراد وجود أفراده لما سبق وأراد بالوجود الثبوت فيشمل ما اذا كان المستحيل ذاتا أو صفة وجودية أو حالا وهذا على القول بثبوت الاحوال والحق أنه لا حال وحينئذ فلا حاجة لتأويل الوجود بالثبوت (قوله ما يصح) تفسر ما بمحكوم به كما سبق والصحة اما أن تفسر بالتصديق لرجوعها اليه أى ما يصدق العقل بوجوده وعدمه أو بالامكان أى ما يمكن وجوده وعدمه وعلى الثانى فلا حاجة لقوله فى العقل لان الجائز ما يمكن وجوده وعدمه وجد عقل أم لا وقوله وجوده وعدمه أى فى الخارج والمراد وجود أفراده وعدمها كما مر (قوله الحكم الخ) اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العرف العام على اسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا ويطلق عند المناطقة على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى حينئذ تصديقا ويطلق على النسبة التامة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه ويطلق عند الاصوليين على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ والظاهر أن الشارح أراد المعنى الأول وحذف متعلق اثبات ونفى اتكالا على ظهور المراد والمعنى اثبات أمر لأمر أو نفى أمر عن أمر فرجع ما قاله الشارح للمعنى الأول فاثبات أمر لآخر كقولك زيد قائم والقدرة واجبة لله ونفى أمر عن آخر كقولك زيد ليس بقائم وشريك الله غير موجود فخرج قولك زيد وقولك لا زيد فلا يسمى واحد منهما حكما لان الأول وان كان اثبات أمر لكن ليس لامر آخر والثانى وان كان نفيا لأمر لكن ليس عن آخر وقول الشارح أو نفيه الضمير عائد على الامر لا بقيد كونه مثبتا بل عائد على مطلق الامر كان مثبتا أم لا فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيد قائما كما يصدق به بعد قولك زيد قائم وهذا ليس من باب عندى درهم ونصفه لان الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كما هنا وانما يتعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق وأو فى التعريف ليست للشك لانها لا تدخل فى التعريف رسما كان أو حدا لان الشك لا يجامع التصور جزما الذى هو المقصود من التعريف وانما هى للتنويع وأو التى للتنويع تدخل فى الرسم دون الحد لانه يلزم على دخولها فى الحد كون الفصل مساو يا للماهيته وأخص منها لان الفصل الواقع فى الحد مساو للماهية قطعا فحيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أعم منه والفرض مساواتها لها وقضية قوله اثبات أمر أو نفيه أن الحكم فعل للنفس كما أنه قضية قولهم انه الايقاع والانتزاع أيضا وكونه فعلا خلاف التحقيق إذ لا يحسن أن يكون للنفس فعل وحينئذ فيؤول الاثبات بادراك الثبوت والنفى بادراك الانتفاء والايقاع بادراك الوقوع والانتزاع بادراك النزع فرجع الامر لقول المناطقة انه ادراك أن النسبة واقعة أى مطابقة للواقع أو ليست بواقعة أى أو ليست مطابقة للواقع واختلف فى الادراك فقيل انه انفعال لانه تأثر النفس وقبولها للمعنى فهو أمر اعتبارى لا وجود له الا فى الذهن كالفعل وقيل انه كيفية أى صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها وهذا هو التحقيق * واعلم أن الحكم بالمعنى المذكور حادث على كل حال أى سواء قلنا انه فعل أو انفعال أو كيف وان كان المحكوم به قديما قال الشيخ السكتانى والحكم بالمعنى المذكور لا يختص بالحمليات بل يكون فى الشرطيات أيضا سواء كانت متصلة كما فى اثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار فى كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة أو نفيه عند وجود الليل فى نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس غير طالعة أو كانت منفصلة كما فى اثباتك العناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس فى قولك اما أن يكون النهار موجودا واما أن لا تكون الشمس طالعة أو نفيه فى قولك ليس اما أن يكون النهار موجودا واما أن تكون الشمس طالعة لان اثبات الامر للآخر أو نفيه عنه صادق بكونه محمولا عليه أو مصحوبا له أو معاندا له أو نفيه فافهم ذلك ولا تتوهم اختصاص الحكم بالحمل وان كانت أمثلة المؤلف مشعرة به

والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه (ش) الحكم هو اثبات أمر أو نفيه

والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل فلهذا انقسم الحكم الى ثلاثة أقسام شرعى وعادى وعقلى فالشرعى هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع

أو تعتقد أن الحد غير جامع اه كلامه قال شيخنا العلامة العدوى والمفهوم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنى المذكور بالجليات ولا يلتفت لما ذكره السكتانى من التعميم وتأمله (قوله والحاكم بذلك) أى بذلك الحكم لا بالمعنى المذكور كما هو ظاهره بل بمعنى المحكوم به على ماسبق ففيه شبه استخدام و يصح أن يكون المشار اليه الامر أى والحاكم بذلك الامر المثبت لغيره وهو المحكوم به (قوله إما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الاحكام التى شرعها أو بينها الشارع وهى ليست حاكمة وانما الحاكم الشارع * وأجيب بأنه أطلق الشرع وأراد منه الشارع أو أن فيه حذف مضاف أى اما صاحب الشرع (قوله أو العقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم والحاكم حقيقة انما هو النفس وحينئذ فاسناد الحكم للعقل مجاز عقلى من اسناد الشئ لآلته (قوله أو العادة) هى ما اعتاده الناس وفيه مجاز الحذف أى أو أهل العادة وان اسناد الحكم للعادة مجاز عقلى والا فالعادة ليست حاكمة وانما الحاكم أهلها (قوله فلهذا) أى فلاجل أن الحاكم إما الشرع الخ (قوله انقسم الحكم الخ) قضيته أن الثلاثة أقسام للحكم بالمعنى المذكور مع ان الشرعى ليس فردا من أفراد الحكم بالمعنى المذكور وذلك لان الشرعى خطاب الله أى كلامه الازلى وهو ليس بفعل ولا انفعال ولا كيفية والحكم بمعنى اثبات الامر للامر أو نفيه عنه فعل من أفعال النفس أو كيفية قائمة بها على مامر وحينئذ فلا يكون الشرعى من أقسامه وقد يجاب بأنه ليس مراد الشارح أن الحكم ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت لاقسام كما هو ظاهره بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا وعلى كذا وأجاب بعضهم بأن الحكم الشرعى كما يطلق على خطاب الله المذكور يطلق أيضا على اثبات الشارع أمرا لأمر كاثبات الوجوب للصلاة فى قولك الصلاة واجبة أو نفيه أمرا عن أمر كنفيه الجواز عن الزنا فى قوله الزنا لا يجوز وهكذا وهذا من جملة أقسام الحكم المعرف بما مر * والحاصل أن الحكم الشرعى يطلق باطلاقين أحدهما من أقسام الحكم المعرف بما مر والثانى ليس من أقسامه وهو الذى تعرض الشارح لبيانه ولو اقتصر على بيان الاول كان أولى كذا ذكر (قوله خطاب الله) الخطاب مصدر خاطبه اذا وجه اليه الكلام فالخطاب فى الاصل توجيه الكلام نحو حاضر والمراد به هنا المخاطب به أى كلامه الازلى الذى خاطب به عباده وخرج باضافة خطاب الله خطاب النبى صلى الله عليه وسلم لامته والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمى حكما شرعيا (قوله المتعلق) أى تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا تعلق انكشاف والمراد تعلقا تنجيزيا حادثا وهو صفة كاشفة للخطاب اذ لا يكون إلا متعلقا ثم ان أخذ التعلق جزأ فى تعريف الحكم الشرعى يقتضى أن الحكم بالمعنى المذكور حادث لان المراد بالتعلق التعلق التنجيزى وهو حادث بحدوث الافعال وهذا التعلق الحادث صفة للحكم وموصوف الحادث حادث فيكون الحكم حادثا وهذا ماذهب اليه المحلى وغيره وذهب بعضهم الى أن الحكم قديم قائلا ان التعلق ليس صفة حقيقة بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها (قوله بأفعال المكلفين) خرج خطاب الله المتعلق بذواتهم وصفاتهم والمتعلق بذات وصفاته وأفعاله وبالجمادات وبقية الحيوانات فلا يسمى ذلك الخطاب حكما شرعيا والمراد بالافعال جنسها الصادق بفعل واحد فيدخل الخطاب المتعلق بخصوص الحج مثلا والمراد بالمكلفين جنسهم الصادق بواحد فيدخل الخطاب المتعلق بفعله صلى الله عليه وسلم فى خاصة نفسه وقضية قوله المكلفين أن الصبيان لا يتعلق بأفعالهم حكم مع أن مذهب الشارح أنهم مخاطبون بالمندوبات فالمناسب لمذهبه ابدال قوله المكلفين بالآدميين والمراد بالفعل مايشمل النية والقول والاعتقاد (قوله بالطلب) حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من التباس الكلى وهو الخطاب بجزئياته أعنى الطلب والاباحة والوضع لهما وسيأتى لك بيانه وخرج

به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله أومن حيث كونها قائمة بهم فلا يقال لها حكم شرعي ✲ واعلم أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها وهذه الاقسام تعرض لها من حيث التعلق والدلالة فهو من حيث تعلقه بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما أي من حيث دلالته على ذلك يقال له ايجاب ومن حيث تعلقه بكون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له تحريم وهكذا فظهر لك أن الخطاب كلى والايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والوضع جزئيات له ومن هذا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشئ مطلوبا حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالاباحة الكلام الدال على كون الشئ مخيرا فيه حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشئ سببا أوشرطا أومانعا حتى يكون من أقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل خلافا لما يأتى للشارح (قوله لهما) أي للطلب والاباحة (قوله فدخل في قولنا بالطلب أربعة الايجاب والندب والتحريم والكراهة) وذلك لان الطلب صادق بطلب الفعل طلبا جازما أوغير جازم و بطلب الترك كذلك (قوله الايجاب) المراد به كلام الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الفعل طلبا جازما مراده بالطلب الكلام المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما والمراد بالفعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات اذهو المكلف به لا الفعل بالمعنى المصدرى وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر (قوله طلبا جازما) أي متحتما واسناد الجزم للطلب مجاز عقلى اذ الجزم من أوصاف الطالب (قوله كالايمان بالله) أي كطلب الايمان بالله وقضيته أن الايمان فعل وهو أحد أقوال وقيل إنه انفعال وقيل انه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس وهو حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والصواب أن التكليف بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كما قيل لان النظر سبب للمعرفة لا لحديث النفس ولا يلزم من المعرفة حديث النفس ألاترى أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس وعلى هذا التحقيق يقال المراد بالفعل في كلام الشارح ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله بالله) أي بما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز عليه وكذا يقال في قوله برسله (قوله وكقواعد الاسلام الخمس) أي كطلب قواعد الاسلام الخمس أعنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله و إقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من المستطيع ✲ فان قيل الاسلام هو الامتثال الظاهرى لتلك الاشياء وان لم يفعل وحينئذ فلا معنى لكون تلك الاشياء قواعده ✲ والجواب أنه لما كان ذلك الامتثال لا يعتد به اعتدادا كاملا الا بفعلها كانت تلك الاشياء قواعد له بهذا المعنى أوأن المراد بالاسلام الهيئة الحاصلة من فعل تلك الامور وحينئذ فكونها قواعده ظاهر (قوله والندب) عطف على الايجاب والمراد بالندب خطاب الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الفعل الخ يقال فيه ما سبق (قوله كصلاة الفجر) أي كطلب صلاة الفجر والمراد بها ما نشاهده من الحركات والسكنات (قوله ونحوها) أي من المندوبات (قوله والتحريم) المراد به كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ما سبق (قوله كالشرك) أي كطلب الكف عن الشرك ✲ وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشريك والاعتقاد كيفية ✲ ويجاب بما سبق بأن المراد بالفعل ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله والزنا) هو الايلاج في فرج لا تسلط له عليه شرعا باتفاق وهو فعل (قوله ونحوهما) أي من المحرمات (قوله والكراهة) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الكف الخ يقال فيه نظير ما سبق (قوله كقراءة الخ) أي كطلب الكف عن القراءة (قوله وأما الاباحة الخ) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الشئ مخيرا في فعله

لهما فدخل في قولنا بالطلب أربعة الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما كالايمان بالله وبرسله وكقواعد الاسلام الخمس ونحوهما والندب وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كصلاة الفجر ونحوها والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالشرك بالله والزنا ونحوهما والكراهة وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع والسجود وأما الاباحة

وتركه (قوله فهى التخيير) المراد به كلام الله المتعلق بكون الشئ مخيرا فيه بين الفعل والترك وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كما يتبادر من العبارة وانما فصلها عما قبلها لانه لاطلب فيها ولا فيما بعدها وهو الوضع (قوله بين الفعل والترك) قيل الاولى أن يقول بين الفعل والكف لان كلامنا فى تعلق خطاب الله بفعل المكلف والترك عدم الفعل ورد بان الترك فى الحقيقة فعل هو كف النفس (قوله كالنكاح أى كالتخيير المتعلق بالنكاح وقضيته أن النكاح الاصل فيه الاباحة مع ان التحقيق فى مذهب الشارح أن الاصل فيه الندب (قوله فعبارة) أى فعبر به (قوله عن نصب الشارع) أى عن جعله الشئ سببا الخ وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطاب أى الكلام النفسى وانما هو صفة فعل وليس كذلك بل هو نوع منه وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله أى كلامه الدال على جعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا لكنه اتكل على القرينة وهى جعله سابقا الوضع من انواع الخطاب (قوله لما ذكر من الاحكام الخمسة) أى وهى الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة (قوله فالسبب) إن جعلت أل للعهد والمعنى فالسبب المعهود وهو الذى وضعه الشارع لما ذكر من الاحكام وهو متعلق خطاب الوضع مايلزم الخ كان تعريفا بالاعم ان جعلت ماواقعة على شئ لصدق التعريف بالسبب العقلى والعادى والشرعى والتعريف بالاعم جائز عند الاقدمين من المناطقة وان جعلتها واقعة على موضوع شرعى أى موضوع شرعى يلزم الخ أى شئ جعل الشارع وجوده علامة على وجود غيره وجعل عدمه علامة على عدم غيره كان التعريف مساويا للمعرف وهو السبب الشرعى لاأعم منه ولاأخص وان جعلت أل للحقيقة والمعنى وحقيقة السبب أعم من كونه شرعيا أوغير شرعى تعين جعل ماواقعة على شئ (قوله مايلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود) ماجنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود فصل أخرج به الشرط والمانع لان الشرط وان كان يلزم من عدمه العدم لكنه لايلزم من وجوده وجود ولاعدم ولان المانع يلزم من وجوده العدم ولايلزم من عدمه وجود ولا عدم وأخرج به أيضا الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع فان الدليل وان لزم من وجوده الوجود لكنه لايلزم من عدمه العدم فالدليل يلزم طرده ولايلزم عكسه بخلاف السبب فانه يلزم طرده وعكسه فيؤثر بطرف الوجود فى الوجود و بطرف العدم فى العدم وهو معنى قولهم السبب يؤثر بطرفيه (قوله الى ذاته) رجعه الشارح لطرف الوجود وغير الشارح رجعه للجملتين أى مايلزم من عدمه العدم لذاته ومن وجوده الوجود لذاته أمارجوعه للجملة الثانية فلادخال السبب الذى قارنه مانع أو انتفاء شرط كما قال الشارح فانه لايلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته وأمارجوعه للاولى فلادخال سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه وذلك كالضوء فان له سببين الشمس والسراج كل منهما مايخلف الآخر عند عدمه فكل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الضوء بالنظر لذاته وأمالو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون ذلك السبب بل بالسبب الآخر وترجيع قوله لذاته للجملة الاولى لادخال ماذكر اذا لوحظ فرد من أفراد السبب أمااذا أريد به جنس السبب المتحقق فى كل فرد من أفراده فلايحتاج لترجيع قوله لذاته للجملة الاولى لادخال ماذكر لانه يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ ✲ فان قلت انه لاحاجة لقوله لذاته مع الاتيان بمن المفيدة للتعليل فى قوله من عدمه ومن وجوده واضافة كل من العدم والوجود للضمير ✲ قلت بل الاتيان به محتاج له دفعا لتوهم أن من بمعنى عند (قوله فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر الخ) الاولى أن يقول سببا لايجاب الظهر وقد يجاب بان الايجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وان اختلفا اعتبارا فالحكم اذا نسب للحاكم يسمى ايجابا واذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وكذا يقال فى الحرمة والتحريم فلذا

فهى التخيير بين الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما وأما الوضع لهما أى للطلب والاباحة فعبارة عن نصب الشارع سببا أوشرطا أومانعا لما ذكر من الاحكام الخمسة الداخلة فى كلامنا تحت الطلب والاباحة فالسبب مايلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر الى ذاته كالزوال مثلا فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر

تراهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتحريم وأما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل (قوله فان الشارع وضعه سببا) أى جعله علامة وليس المراد السبب المؤثر اذ لا يقول به أهل السنة (قوله فيلزم من وجوده وجوب الظهر) ✲ فيه أن الوجوب حكم شرعى فكيف ينعدم بانعدام الزوال و يوجد بوجوده مع ان الحكم قديم ✲ قلت قد تقدم أن الحكم خطاب الله المتعلق تعلقا تنجيزيا والتعلق التنجيزى ينعدم و يتجدد وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لانه من الاضافات على أنا لو قلنا ان الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية لا يلزم من تجددها حدوث موصوفها فنقول ان الاسباب والشروط علامات لا مؤثرات وحينئذ فلا يرد الاشكال وذلك ان اللازم هو أنه يلزم من العلم بالامارة العلم بالحكم القديم ومن عدم العلم بها عدم العلم بالحكم القديم من حيث الحكم بها وهذا لا ينافى وجود القديم فى نفس الامر فظهر لك ان الاشكال منتف سواء قلنا ان الحكم حادث أو قلنا انه قديم (قوله وانما قلنا الخ) ظاهره رجوع قوله لذاته للجملة الثانية لادخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب وحينئذ فالقيد لتصحيح جمعه وقد علمت أنه يصح رجوعه للجملة الاولى أيضا ثم ان قوله انما قلنا الخ يقتضى أن قوله لذاته من تتمة التعريف وحينئذ فيجب أن يكون الضمير راجعا للسبب والا لزم الدور لتوقف الشئ على نفسه (قوله لانه قد لا يلزم الخ) الضمير للحال والشان (قوله وأما الشرط الخ) ما قيل فى أل فى السبب من كونها للعهد أو لام الحقيقة يقال هنا (قوله ما يلزم من عدمه العدم) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم فصل أخرج به المانع والدليل فان كلا منهما لا يلزم من عدمه العدم ودخل السبب فأخرجه بقوله ولا يلزم من وجوده الخ لان السبب وان كان يلزم من عدمه العدم الا أنه يلزم من وجوده الوجود كما أخرج به المانع أيضا لانه يلزم من وجوده العدم ولا ضرر فى خروج الشئ بقيدين وحيث كان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان مؤثرا بطرف العدم فى العدم فقط وليس مؤثرا بطرف الوجود لا فى وجود ولا فى عدم (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الاسباب وانتفت الموانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الاسباب وانتفاء الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الاسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الاسباب ولا يرجع قوله لذاته للجملة الاولى أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم لان الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ ✲ بقى شئ آخر وهو أن تعريف كل من السبب والشرط غير مانع وذلك لان تعريف السبب صادق بأحد الامرين المتساويين كالانسان والناطق و باللازم المساوى لملزومه فان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا جزء المركب فانه يلزم من عدمه عدمه ولا يلزم من وجوده وجوده وكذا اللازم الاعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فانه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده ✲ وأجيب بان هذا تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين أو ان ما واقعة على موضوع شرعى فخرجت هذه المذكورات (قوله فانه يلزم من عدم تمام الحول الخ) زاد لفظ تمام وان كان غير ضرورى الذكر لدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغالب الحول اذ اكثر الشئ قد يعطى حكم كله (قوله لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب) أى الذى هو سبب فى الوجوب أى ولتوقفه أيضا على عدم الدين الذى هو مانع منه بالنسبة للعين ✲ والحاصل أن

فيلزم من وجوده وجوب الظهر ومن عدمه عدم وجوبها وانما قلنا بالنظر الى ذاته لانه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لعروض مانع أو تخلف شرط وذلك لا يقدح فى تسميته سببا لانه لو نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجب التخلف لكان وجوده مقتضيا لوجود المسبب ✲ وأما الشرط فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ومثاله الحول بالنسبة الى وجوب الزكاة فى العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب ملكا كاملا ✲ وأما المانع فهو

الحول شرط فى وجوب الزكاة وملك النصاب سبب فى وجوبها والدين مانع من وجوبها لكن فى خصوص العين فاذا حال الحول وكان مالكا للنصاب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب فان حال الحول ولم يكن مالكا للنصاب فلاتجب الزكاة لعدم السبب فقوله لتوقف الخ علة لقوله ولايلزم بشقيه وانظر ماالفرق بين الحول و بين الزوال حيث جعلوا الاول شرطا غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها اذا حال الحول انما هو لوجود السبب وهو الملك وانتفاء المانع وهو الدين وجعلوا الثانى سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فان تخلف الوجوب كان لمانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول فلم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب وعند التخلف يدعى انه لمانع أو يجعل كل منهما شرطا غير مقتض للوجوب وعند وجود الوجوب يقال ان الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع كذا بحث العلامة الشاوى (قوله مايلزم من وجوده العدم) ماجنس فى التعريف ومابعده فصل خرج به السبب والشرط فان كلا منهما لايلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لايلزم من وجوده وجود ولاعدم لذاته كامر (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولايلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الاسباب والشروط عند انتفاء المانع ولايلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب أو الشروط مع كون المانع منتفيا ولايرجع للجملة الاولى أعنى قوله مايلزم من وجوده العدم لان المانع يلزم من وجوده العدم دائما من غير التفات لشئ أى سواء وجد سبب الحكم أولم يوجد فاذا وجد سبب الحكم مع المانع كأن قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منفيا لوجود المانع ولا كلام وان قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم دخول الوقت فهل الحكم منتف لوجود المانع ولانتفاء السبب أيضا فيصح أن يعلل انتفاء الحكم بكل من الأمرين لان العلل أمارات على الحكم فيصح تعددها اذلامانع من كون الشئ له أمارات متعددة قاله ابن الحاجب وقال الفخر الحكم حينئذ منتف لانتفاء السبب اذ لايكون انتفاء الحكم بوجود المانع الا اذا وجد السبب المقتضى للحكم اذ المتبادر من معنى المانع أن المقتضى للحكم موجود لكن انتفى الحكم لوجود المانع والقول الاول هو المأخوذ من حد المانع لان قولهم مايلزم من وجوده العدم شامل لما اذا وجد السبب المقتضى أوفقد (قوله أخر) الاولى حذفها لاقتضائها ان عدم الحيض سبب وليس كذلك وزاد لفظ مثلا لدفع توهم أن المانع انما يكون مانعا من الوجوب دون غيره (قوله قد تحصل عند عدم الحيض) أى فيحصل الوجوب حينئذ وقوله قد لاتحصل أى فلايحصل الوجوب (قوله نخرج) أى أنتج وتحصل من هذا (قوله يؤثر بطرفيه الخ) أى فيؤثر بطرف وجوده فى وجود المسبب و يؤثر بطرف عدمه فى عدم المسبب والمراد بالتأثير الاقتران فقوله يؤثر بطرفيه أى يقارن المسبب بطرفيه فوجود السبب يقارن وجود المسبب وعدم السبب يقارن عدم المسبب وليس المراد بالتأثير الايجاد والاختراع لان المصنف من أكابر أهل السنة وكتبه مشحونة بنفى تأثير الأسباب فى مسبباتها والشروط فى مشروطاتها والموانع فيما منعتها والمؤثر فى المسببات والمشروطات والممنوعات انما هو الله سبحانه لكن جرت عادته بان ايجاده للمسبب مصاحب لوجود السبب واعدامه للمسبب مصاحب لعدم السبب وهكذا يقال فى الباقى (قوله يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم) أى فى عدم المشروط بمعنى أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط وقد علمت مما تقدم أن الاحكام خمسة ايجاب وندب وتحريم وكراهة واباحة وان كل واحد من الخمسة له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كطلب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ ومانعه الحيض والندب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت وشرطه الطهارة ومانعه الحيض أو صلاة العصر بالفعل والحرمة

ما يلزم من وجوده العدم ولايلزم من عدمه وجود ولاعدم لذاته مثاله الحيض فانه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلا ولايلزم من عدمه وجوب الصلاة ولاعدم وجوبها التوقف وجوبها على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لاتحصل نخرج لك من هذا أن السبب يؤثر بطرفيه أعنى طرفى وجوده وعدمه والشرط يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم فقط والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط فى العدم فقط ومحل استيفاء مايتعلق

كطلب الكف عن أكل الميتة سببها خبث الميتة ولها مانع وهو الاضطرار ولها شرط وهو عدم الاضطرار والاباحة كالتخيير فى البيع لها شرط وهو الانتفاع بالمبيع ونحوه وله موانع كفعله وقت نداء الجمعة وكالتخيير فى النكاح وله موانع كان تكون الزوجة محرما وسببه العقد وشرطه خلوها من العدة (قوله بمباحث) جمع مبحث وهو محل البحث وذلك المحل هو القضايا وأما البحث فهو اثبات المحمولات للموضوعات والمراد بالمحل الحلول أى وحلول استيفاء الكلام المتعلق بالقضايا التى يبحث فيها عن الحكم الشرعى فى فن الاصول وانما جعلنا محل بمعنى حلول لئلا يلزم ظرفية الشئ فى نفسه لان فن الاصول هو محل الاستيفاء المذكور لأنه ظرف لمحل الاستيفاء كذا قرر وقد يقال ان محل الاستيفاء المذكور بعض فن الاصول فهو من ظرفية الجزء فى الكل فلا داعى لتأويل المحل بالحلول (قوله اثبات الربط بين أمر وأمر الخ) الاثبات فى الاصل ادراك الثبوت والمراد به هنا مجرد الادراك فيجرد عن بعض معناه والربط هو التعلق والارتباط والمراد به النسبة الحكمية و بين ظرف فى محل نصب على الحال والمراد بالامرين الموضوع والمحمول فتى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وحينئذ فالمعنى لحقيقته ادراك النسبة الحكمية الكائنة بين المحمول والموضوع ✲ واعلم أن الشارح قد عرف الحكم الذى قسمه الى الثلاثة أقسام بانه اثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الاثبات للامر المحمول المثبت أو المنفى وهو هنا فى تعريف الحكم العادى قد أضاف الاثبات للربط أى النسبة الحكمية فتعلق الاثبات فيهما قد اختلف وحينئذ لم يكن الحكم العادى المعرف هنا بما ذكر من أقسام الحكم المعرف فيما مر بانه اثبات أمر لامر وهو قد جعله من أقسامه فكان المناسب لذلك أن يقول لحقيقته اثبات أمر أو نفيه بواسطة تكرر القران بينهما على الحس ✲ وأجيب بان اثبات الربط بين أمرين مستلزم لاثبات أحدهما للآخر فوافق تعريف العادى ما مر على أن الاثبات فيما مر قد فسر بادراك الثبوت والمراد بالثبوت النسبة فيكون متعلق الاثبات فيما مر فى المعنى موافقا لمتعلقه هنا تأمل (قوله وجودا أو عدما) تمييز راجع لكل من الامرين على البدل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه و بين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وعليه ففيه حذف من الاول لدلالة الثانى بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما معا لا على البدلية ولا حذف أى من جهة وجودهما أو عدمهما ودخل تحت هذا الكلام أقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل فادراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا (قوله بواسطة تكرر القران) أى الاقتران بينهما أى بين الامرين واضافة واسطة لما بعده بيانية وهذا فصل مخرج لادراك الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذى بين زوال الشمس ووجوب الظهر وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما فالاول ربط شرعى والثانى عقلى وليس أحدهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فلا يسمى ادراك هذا الربط حكما عاديا ✲ والحاصل أن الربط العادى ما توقف على التكرر فادراكه يسمى حكما عاديا وأما الربط الشرعى والعقلى فلا يتوقفان على تكرر فادراك الاول يسمى حكما شرعيا وادراك الثانى يسمى حكما عقليا وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشئ مرتين فاذا لم يقع الامرة واحدة لم يكن ذلك الشئ عاديا فلا يكون مستندا للحكم العادى فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان اثبات الاحراق للنار ليس حكما عاديا بل هو داخل فى الحكم العقلى لان هذا من جائزات الاحكام كما يأتى ✲ واعلم أن كون التكرار مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك الحكم كحكم الواحد

بمباحث الحكم الشرعى فى الاصول وأما الحكم العادى لحقيقته اثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة تكرر القران بينهما

منابان شراب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للأطباء فى ذلك (قوله على الحس) متعلق بتكرور والمراد بالحس مايشمل الظاهرى والباطنى فربط الاحراق بالنار أى اقترانهما يتكرر على الحس الظاهرى وربط الجوع بعدم الاكل يتكرر على الحس الباطنى وهو المسمى بالوجدان (قوله الحكم على النار بانها محرقة) أى بقولك النار محرقة (قوله فهذا) أى الحكم على النار بانها محرقة أى ادراك ثبوت الاحراق لها مستندا الى تكرر القران بين النار والاحراق على الحس حكم عادى (قوله اذ معناه) أى معنى الحكم على النار بانها محرقة بقولنا النار محرقة أن الاحراق يقترن الخ وهذا كلام مبنى على المسامحة وذلك لان قولنا النار محرقة خبر من الاخبار وقد اختلفوا فى معنى الخبر ومدلوله فقيل هو الحكم بالنسبة التى تضمنها وقيل نفس النسبة فمعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه أى ادراك ثبوت قيامه وقيل نفس ثبوت قيامه وحينئذ فمعنى النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق للنار أو ثبوت الاحراق لها على معنى أنها سبب فى الاحراق لا مؤثرة فيه وقد قدم المصنف أن حقيقة الحكم العادى اثبات الربط وقياسه ان المعنى هنا ادراك ثبوت الاحراق للنار (قوله بمس النار) أى بالنار الماسة لما أحرقته فلا يخالف ما مر من أن الامرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم الممسوس (قوله فى كثير الخ) أشار بذلك الى أن بعضها لا تؤثر فيه كالخليل عليه السلام وكبعض الحيوانات كالسمندو و بعض المعادن كالياقوت فقوله فى كثير من الاجسام فى بمعنى اللام متعلق بالاحراق أى لكثير من الاجسام لا لكلها لتخلفه فى بعضها (قوله لمشاهدة تكرر ذلك على الحس) الاشارة راجعة للاحراق أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند الاقتران وقوله على الحس متعلق بتكرر أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند المقارنة على الحس لكن قد تقدم للشارح اضافة تكرر للقران فمقتضاه أن الاشارة ترجع للقران وفيه أن المشاهد الاحراق المتكرر لا الاقتران وأراد بالحس نفس الحاسة لا الادراك بها (قوله وليس معنى هذا الحكم الخ) مقتضاه أن الامرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار واحراق الجسم الممسوس وهو خلاف قوله اذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فان الطرفين على هذا الاحراق والمس وقد تقدم الجواب عنه بان معنى قوله بمس النار أى بالنار الماسة وحينئذ فلا مخالفة والمأخوذ من كلامه فى شرح المقدمات أن الامرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم لانه قال فى قوله وعدم تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة هذا رد على من زعم تأثير أحدهما فى الآخر والقائل بالتأثير انما قال النار تؤثر فى احراق الممسوس لا أن المس هو الذى أثر فى الاحراق (قوله وليس معنى هذا الحكم أن النار الخ) أى ليس معنى الحكم بأن النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق لها على أنها هى التى أثرت الاحراق لما مسته (قوله وانما غاية ما دلت عليه العادة الخ) أى ان غاية ما تفيده العادة الاقتران بين النار والاحراق أى حصولهما مع على سبيل الاقتران ولم تفد تأثيرها هى أو غيرها فيه فتعين المؤثر فى الاحراق لم يستفد من العادة هذا كلامه وبحث فيه بعضهم بأن الذى يستفاد من العادة هو ثبوت الاحراق للنار وكون ذلك من حيث ان النار سبب فيه أو مؤثرة فيه فشئ آخر فأهل السنة يقولون بثبوت الاحراق لها من حيث انها سبب وغيرهم يقول من حيث انها مؤثرة (قوله الاقتران فقط بين الامرين) أى الثبوت للامرين على سبيل الاقتران كما سبق (قوله ولا منها يتلقى الخ) أى انه لا يتلقى ولا يستفاد علم الفاعل حقيقة من العادة بل غاية ما يتلقى منها هو ما قدمناه من الاقتران بين الامرين على ما ذكره (قوله ككون الطعام مشبعا) فيه تسمح لان الكونية المذكورة ليست حكما فالاولى كادراك ثبوت الشبع للأكل والرى للماء والاضاءة للشمس والقطع للسكين فهذه أحكام عادية لان غاية ما تفيده العادة مقارنة الشبع للاكل والرى للماء والاضاءة للشمس ولا تفيد تعيين المؤثر فى الشبع هل هو الاكل أو غيره وكذا يقال

على الحس مثال ذلك الحكم على النار بانها محرقة فهذا حكم عادى اذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فى كثير من الاجسام لمشاهدة تكرر ذلك على الحس وليس معنى هذا الحكم أن النار هى التى أثرت فى احراق ما مسته مثلا أو فى تسخينه اذ هذا المعنى لا دلالة للعادة عليه أصلا وانما غاية ما دلت عليه العادة الاقتران فقط بين الامرين أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك وقس على هذا سائر الاحكام العادية ككون الطعام مشبعا والماء مرويا والشمس مضيئة والسكين قاطعة ونحو ذلك مما لا ينحصر وانما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الاشياء

فيما بعد هذا كلامه (قوله من دليلي العقل والنقل) أي من الدليل العقلي والنقلي الدال كل منهما على ثبوت الوحدانية له تعالى في الافعال فالنقلي كقوله تعالى - ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه - والعقلي هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير في شئ من الكائنات لكان تعالى عاجزا عن ذلك الممكن لكن التالي باطل اذ لو كان عاجزا عن ممكن لكان تعالى عاجزا عن غيره أيضا للتماثل لكن التالي باطل اذ لو كان عاجزا لما وجد شئ من الكائنات لكن التالي باطل ✲ واعلم أن الدليل العقلي مستقل باثبات الوحدانية وأما الدليل النقلي فقيل انه مستقل أيضا باثباتها وهو رأي الفخر ومن وافقه وقيل انه لا يستقل وهو مذهب المحققين قال المصنف في الكبرى وهو رأي لما يلزم عليه من الدور كما سيأتي بيانه من توقف الوحدانية حينئذ على السمع والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة وتوقفها على الوحدانية فقول الشارح وانما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الاشياء من دليلي العقل والنقل يحتمل أن مراده استقلال كل من الامرين بالدلالة كما هو رأي الفخر و يحتمل أن مراده تقوية الدليلين ببعضهما مع منع استقلال دليل النقل (قوله وقد أطبق العقل) أي الدليل العقلي والشرعي (قوله عموما) حال من الكائنات أي حالة كونها معمما فيها أي سواء كانت تلك الكائنات ذواتا أو صفات أو أفعالا كانت الافعال اختيارية أو اضطرارية كانت خيرا أو شرا (قوله وأنه لا أثر) أي لا تأثير وقوله لكل ماسواه الاولى حذف كل لئلا يتوهم أنه من سلب العموم وأن المنفي تأثير كل ماسواه وأما تأثير بعض ماسواه غير منفي مع أن القصد عموم السلب فالمنفي تأثير ماسواه كلا أو بعضا وهذه الجملة كالتأكيد لما قبلها (قوله جملة وتفصيلا) أي حالة كون ذلك الاثر مجملا أو مفصلا أي مبينا خلافا لما نقل عن الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وهو برئ منه من أن المؤثر في الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد وانه جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن تجعله موصوفا بكونه طاعة أو معصية فالصلاة لها حيثيتان حيثية كونها فعلا وحيثية كونها طاعة فهي من حيث كونها فعلا مخلوقة لله ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد وكذا لطم اليتيم من حيث كونه فعلا مخلوق لله ومن حيث كونه ايذاء أو تاديبا مخلوق للعبد فقد أثبت للعبد تأثيرا على طريق التفصيل ✲ فان قلت يشكل على قوله ولا أثر لما سواه أن القدرة تؤثر في المقدور والارادة تخصصه ✲ قلت هذا كلام مبني على المساهلة اذ المؤثر والمخصص هو الذات العلية لكن لما كان للقدرة والارادة دخل في التأثير والتخصيص نسبا اليهما على أنا لا نسلم أن القدرة والارادة من السوى لان المراد بما سواه ما كان مغايرا له منفصلا عنه والصفات ليست عينا ولا غيرا أي ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا مغايرة لها مغايرة انفكاك وانفصال بحيث تكون غيرا لها منفصلا عنها (قوله وقد غلط قوم الخ) ✲ اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام فمنهم من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها وذاتها والتلازم بينهما عقلي وهذا كافر اجماعا ومنهم من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر في مسبباتها بقوة أودعها الله فيها والتلازم بينهما عادي وهذا في كفره قولان والصحيح عدم كفره ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لانهم يقولون ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة أودعها الله فيه وهي القدرة الحادثة التي خلقها فيه ومنهم من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية كالاحراق والري والشبع هو الله وحده الا أنه يعتقد أن الملازمة بين الاسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها فمتى وجدت النار وجد الاحراق ومتى وجد الاكل وجد الشبع وهذا غير كافر اجماعا الا أن هذا الاعتقاد جهل وربما جره ذلك الجهل الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة فربما أنكر البعث واحياء

من دليلي العقل والنقل وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جل وعز باختراع جميع الكائنات عموما أنه لا أثر لكل ماسواه تعالى في أثر ما جملة وتفصيلا وقد غلط قوم في تلك الاحكام العادية.

جعلوها عقلية وأسندوا
وجود كل أثر منها لما
جرت العادة انه يوجد
معه اما بطبعه أو بقوة
أودعت فيه فأصبحوا
وقد باءوا بهوس ذميم
وبدعة شنيعة فى أصول
الدين وشرك عظيم ولا
حول ولا قوة الا بالله
العلى العظيم نسأله
سبحانه النجاة الى
الممات من مضلات
الفتن والمرور ظاهرا
وباطنا على أهدى سنن
بجاه سيدنا ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم * وأما الحكم
العقلى فهو عبارة عما
يدرك العقل ثبوته
أو نفيه

الموتى فيكفر وذلك لان العادة أن الميت اذا مات يوضع فى القبر ولا يحيا بعد ذلك فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث واحياء الموتى فيكفر ومنهم من يعتقد أن المؤثر فى المسببات العادية هو الله وحده وأن الملازمة والمقارنة بين الاسباب والمسببات عادى يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب وهذا الاعتقاد هو المنجى عند الله وهو اعتقاد أهل السنة اذا علمت هذا فنقول لك ان ظاهر الشارح يقتضى أن الفرق التى وقع منها الغلط فرقتان فقط من قال ان الاسباب تؤثر بطبعها ومن قال انها تؤثر بقوة أودعت فيها مع أنهم ثلاثة فسكت عن الفرقة الثالثة وهى التى تسند ايجاد المسببات لله حقيقة ولكن نقول ان الربط بين الاسباب والمسببات عقلى لا يمكن تخلفه وظاهر الشارح أيضا يقتضى أن من قال ان الاسباب تؤثر بقوة يقول ان الربط بين الاسباب والمسببات عقلى مع ان القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العقلى كما ذكره فى شرح المقدمات (قوله جعلوها) أى جعلوا متعلقها وهى الاسباب والمسببات عقلية أى جعلوا التلازم بين متعلقها عقليا (قوله كل أثر منها) أى من متعلقها وهى المسببات وقوله لما أى لسبب جرت العادة أنه أى الاثر يوجد معه أى مع السبب كالشبع الذى يوجد مع الاكل (قوله فأصبحوا) أى فصاروا (قوله وقد باءوا) أى فى حال كونهم قد انقلبوا (قوله بهوس) خبر أصبح أى ملتبسين بهوس أى بظرف من الجنون * والهوس فى الاصل دوران فى الرأس يعترى الانسان فيصير يتكلم بما لا معنى له ولا شك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لان شأنها أن لا تصدر الا من عنده نوع من الجنون (قوله ذميم) بالذال المعجمة من الذم ضد المدح أى مذموم غير ممدوح وبالدال المهملة معناه القبيح ضد الحسن وقوله بهوس ذميم راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بطبعها وقوله وبدعة شنيعة أى قبيحة راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها وقوله وشرك عظيم يصلح رجوعه لكل من القولين لان الشرك منه ما يكفر كالاول ومنه ما لا يكفر وانما يفسق كالثانى (قوله فى أصول الدين) الاضافة للبيان (قوله من مضلات الفتن) أى من الفتن المضلة والفتن جمع فتنة وهى الامر الذى يمتحن الله به عبده كما اذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله ويجد الجهلة متنعمين بالمآكل والملابس الفاخرة فان هذه فتنة مضلة لانها ربما أوقعت غير الموفق فى الضلال وأما الموفق فلا يضل بل يقول ان نعم الله قسمان معنوية وهى العلم لان اللذة به معنوية وحسية فالمولى أعطى النعم المعنوية للعلماء وأعطى النعم الحسية لغيرهم فالمعنوية أعظم من الحسية وأنشد بعضهم فى هذا المعنى

كم عالم يسكن بيتا بالكرا * وجاهل يملك قصورا وقرى
لما قرأت قوله سبحانه * نحن قسمنا بينهم زال المرا

(قوله والمرور) عطف على النجاة أى نسأله أن يمر ظاهرنا من جهة اللسان وباطننا من جهة الباطن على أهدى طريق أى على طريق هاد ومستقيم ومراده بظاهره لسانه وبباطنه قلبه وكأنه قال نسأله أن يجعل لساننا وقلبنا مارين على الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه الا بما فى النطق به ثواب ويعتقد قلبه كل ما هو صواب (قوله بجاه الخ) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أى بمنزلته عندك يا ألله (قوله عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه) أى عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود فى قولك الله واجب الوجود أو نفيه أى انتفاءه بقرينة مقابلته بالثبوت وذلك كوجود الشريك فى قولك شريك البارى ليس موجودا ويحتمل وقوع ما على نسبة أى عبارة عن نسبة يدرك العقل ثبوتها أى مطابقتها للواقع ونفيها أى عدم مطابقتها للواقع وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلى من أفراد مطلق الحكم الذى عرفه سابقا بأنه اثبات أمر أو نفيه لان الحكم

العقلى اما المحكوم به الذى يدرك العقل ثبوته أونفيه أوالنسبة التى يدرك العقل ثبوتها بمعنى مطابقتها والحكم المطلق ادراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلوقال فهوعبارة عن اثبات أمر أونفيه من غيره توقف على تكررولاوضع واضع لكان ظاهراولك أن تجعل ماواقعة على حكم بالمعنى السابق وهو الاثبات والنفى أى ادراك الثبوت والانتفاء وتجعل الضمير فى قوله يدرك العقل ثبوته راجعا للحكم بمعنى النسبة الحكمية على طريق الاستخدام و يراد بثبوتها وقوعها ومطابقتها لمافى الخارج و يراد بنفيها عدم وقوعها ومطابقتها لمافى الخارج وكأنه قال الحكم العقلى عبارة عن حكم يدرك العقل وقوع نسبته أوعدم وقوعها والاول فى القضية الموجبة والثانى فى القضية السالبة وعلى هذا الاحتمال يكون العقلى من افراد الحكم المطلق المعرف بما مرفتأمل وقوله يدرك العقل نسبة الادراك فيه للعقل مجاز عقلى من نسبة الشئ لآلته لان المدرك حقيقة النفس لكن بواسطة العقل (قوله من غير توقف على تكرر) أى فاذاحكم بان شرب القهوة أوأكل الضأن يذكى الفهم حين استعماله لذلك أول مرة كان ذلك الحكم عقليا وأمااذاحكم بذلك بعداستعماله مرتين فأكثر كان الحكم عاديافقوله من غيرتوقف على تكرر مخرج للحكم العادى وهومتعلق بيدرك (قوله ولاوضع واضع) خرج الحكم الشرعى فانه متوقف على وضع الواضع وهو التعلق التنجيزى ✲ والحاصل ان الحكم الشرعى هو كلام الله الازلى المتعلق بأفعال المكلفين تعلقا تنجيزيا فالشرعى متوقف على التعلق التنجيزى لاخذه فى مفهومه وهو وضع منسوب لواضع أى لجاعل وهو المولى والمراد بكون المولى واضعا للتعلق وجاعلا له أنه حاصل بارادته والاتيان بهذا القيد لاخراج الحكم الشرعى فيه نظر لان الحكم الشرعى وهو خطاب الله الخ لم يكن داخلا فى ماالواقعة على النسبة أو المحكوم به أوعلى الحكم بالمعنى السابق حتى يحتاج لاخراجه بهذا القيد (قوله وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضناله الخ) انما تعرض له دون غيره لانقسام العقائد الدينية لأقسامه ولأن العقائد أحكام عقلية ولهذا كانت على نحواقسامه (قوله فى أصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله فقولنا) أى فى العقيدة (قوله يعنى أن كل مايتصور فى العقل) أى كل مايصدق به العقل من النسب الحكمية وكل مايدركه من الامور التى يحكم بها على غيرها أو يحكم عليها بغيرها (قوله أى يدركه) قدعلمت فيماسبق ان الاسناد فى ذلك مجاز عقلى وكذا يقال فى جميع مايأتى من اسناد الادراك للعقل فلا تغفل (قوله لايخلو عن هذه الثلاثة أقسام) أى لايخلو عن الاتصاف بواحد من هذه الثلاثة أقسام كما أشار له بقوله أى لابدله الخ وهذا يشير لما قلناه سابقا من أن المراد بانحصار الحكم العقلى فى الاقسام الثلاثة عدم خروجه عنها بمعنى أن متعلقه وهو كل من المحكوم به وعليه والنسبة لابدمن اتصافه بواحد من هذه الامور الثلاثة (قوله فالواجب) أى فالامر الواجب أى المتصف بالوجوب وهو عدم قبول الانتفاء (قوله يعنى أن الواجب العقلى) احترز بذلك عن الشرعى فانه الامر الذى طلب الشارع فعله طلبا أكيدا (قوله هو الامر الذى لايدرك فى العقل الخ) فيه اشارة الى أن ماموصولة وأن يتصور بمعنى يدرك ادراكا تصديقيا كما سبق ومصدوق الامر النسبة الحكمية وكذلك المحكوم به وعليه وقوله عدمه أى عدم أفراده فى الخارج (قوله اماابتداء) أى وعدم ادراك عدمه اماابتداء (قوله بلااحتياج) الاولى أى بلا احتياج الى سبق نظر لانه تفسير لقوله ابتداء ✲ فان قيل حيث كان تفسيراله فماوجه زيادة قوله ابتداء وهلا قال هو الامر الذى لايدرك فى العقل عدمه امابلااحتياج الى سبق نظروامابعدسبق النظر والجواب أنه زاد قوله ابتداء لانه الواقع فى عبارتهم ثم فسره بقوله بلااحتياج الخ وقوله بلا احتياج الخ أى وان توقف على حدس أى تخمين أوتجربة فالحدسيات والتجربيات من جملة الضرورى ✲ والحاصل أن الضرورى يقال فى مقابلة النظرى فيفسر بمالايحتاج لنظر فيكون شاملا

من غير توقف على تكررولاوضع واضع وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضناله فى أصل العقيدة فقولنا الحكم العقلى احتراز من الشرعى والعادى وقدعرفت معناهما ✲ قوله ينحصر فى ثلاثة أقسام يعنى أن كل مايتصور فى العقل أى يدركه من ذوات وصفات وجودية أو سلبية أوأحوال قديمة أوحادثة لايخلو عن هذه الثلاثة أقسام أى لابدله أن يتصف بواحد منها اما بالوجوب أو الجواز أوالاستحالة وقوله فالواجب مالا يتصور فى العقل عدمه يعنى أن الواجب العقلى هو الامر الذى لايدرك فى العقل عدمه يعنى اماابتداء بلااحتياج

للتجربيات

التجر بيات والحدسيات وقد يقال الضروری فی مقابلة الاکتسابی فيفسر بما لا يتوقف علی شئ فيکون قاصرا علی الاوّليات ولايشمل التجر بيات والحدسيات **(قوله الی سبق نظر)** من اضافة الصفة للموصوف أی الی نظرسابق علی التصوّر ✲ والنظر ترتيب أمورمعلومة ليتوصل بها الی أمرمجهول **(قوله و يسمی الضروری)** ضمير يسمی عائد علی الأمرالذی لايدرك فی العقل عدمه من غيراحتياج لسبق نظر وقوله الضروری أی الواجب الضروری فهو علی حذف الموصوف فالتسمية بمجموع الصفة والموصوف لابالصفة فقط لان المسمی بها مالايحتاج الی نظر أعم من أن يکون واجبا أومستحيلا أوجائزا لاالواجب الذی لايحتاج الی نظر و يحتمل أن يکون ضمير يسمی راجعا لما يفهم من قوله بلا احتياج الی سبق نظر أی و يسمی ما لا يحتاج لسبق نظرمطلقا واجبا کان أوغيره بالضروری وعلی هذا فلايحتاج لتقدير الموصوف ✲ واعلم أن الضرورية من صفات العلم أی الادراك فتسمية الأمر الذی لايدرك فی العقل عدمه من غيراحتياج لنظر بالضروری وهوالنسبة والمحکوم عليه أو به من تسمية الشئ باسم متعلقه بکسر اللام وهوالعلم و يمکن أن يقدرمضاف فی العبارة عندقوله و يسمی أی و يسمی تصوره أی الأمر المذکور ضرور يا أو يجعل الضمير فی يسمی راجعا للأمر لکن من حيث قيام ذلك الأمر بالقوة العاقلة و إدراکها له فانه من تلك الحيثية علم ومعلوم من حيث هو فی نفسه فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار علی ماحرر فی محله وأما ارتکاب تقدير مضاف قبل ما التی هی بمعنی الأمر أی فالواجب تصور مالايتصور فی العقل عدمه وضمير يسمی راجع لذلك المحذوف فهو فاسد لان التصور ليس واجبا ولامستحيلا بل هوجائز دائما **(قوله کالتحيزمثلا للجرم)** أی وکذلك ثبوت التحيزله وأما ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحکم دائما متصف بالجواز ✲ لايقال ان التحيز للجرم لايجب وجوده لکونه مسبوقا بعدم طارئ و يطرأ بطروّ الجرم وحينئذ فالتمثيل بالتحيزللجرم غيرصحيح ✲ لانا نقول انما مثل به المصنف للمحکوم به الواجب النسبة فی نفس الأمر ولايخفی أنه کذلك وفرق بين الأمرالواجب الموصوف نسبته بالوجوب و بين الشئ الواجب الوجود فالثابت للتحيزالوجوب أی عدم قبوله الانتفاء عن الجرم لاوجوب الوجود المتضمن عدم سبقية العدم وطروّه فافهم وقوله مثلا أی وکأحد الأمرين من الحرکة والسکون للجرم وکثبوت أحدهما لا بعينه للجرم ومراده بالجرم ماحل فی فراغ سواء کان جسما وهو ماترکب من جوهر ين فردين فأکثر أوکان جوهرا فرادا وهو الجزء الذی لايتجزأ فالتحيز أی الحلول فی حيز لايختص بالجسم بل يکون للجوهر الفرد أيضا وذلك لان الحيز عند المتکلمين هوالفراغ المتوهم الذی يشغله شئ سواء کان ممتدا کالجسم أوغير ممتد کالجزء الذی لايتجزأ وهوعدم محض يخطر بالبال وليس شيأ موجودا عندهم فالجوهر الفرد متحيز وان کان غير ممکن اذ يعتبر فی الممکن الامتداد فالمکان أخص من الحيز عند المتکلمين لان المکان عندهم هو الفراغ المتوهم الذی يشغله شئ ممتد وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من الأرض وأما الحيز فهوالفراغ الذی يشغله شئ سواء کان ممتدا أوغيرممتد ومترادفان عندالحکماء لانهم نفوا وجود الجوهر الفرد فالشاغل للفراغ عندهم لا يکون الاممتدا ✲ واعلم أن الواجب اما عرضی واما ذاتی والذاتی امامطلق أومقيد فالواجب العرضی کوجود الممکن الذی تعلق علم الله بوقوعه فهو بالنظر لذاته جائز لاستواء وجوده وعدمه ولکن عرض له الوجوب من تعلق علم الله بوقوعه والواجب الذاتی المطلق کذات الله وصفاته والواجب الذاتی المقيد کالتحيز للجرم فانه واجب له مادام باقيا وکلام الشارح فی الواجب الذاتی بقسميه ولذا مثل بالتحيز والقدم وأما الواجب العرضی فهومن قبيل الجائز **(قوله فان العقل ابتداء لايدرك انفکاك الجرم الخ)** فيه ان هذا مخالف لقولهم مايمتنع انفکاکه عن الماهية

الی سبق نظر و يسمی الضروری کالتحيزمثلا للجرم فان العقل ابتداء لايدرك انفکاك الجرم عن التحيز

الموجودة اما أن يمتنع انفكاكه عنها مطلقا أى فى الوجود الذهنى والخارجى وهو لازم الماهيـة كالزوجية للاربعة وما يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الخارجى فقط كالتحيز للجرم فانه انما يلزم الجرم فى الوجود الخارجى وما يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الذهنى فقط كالكاتبة للانسان فان هذا يقتضى تعقل الجرم بدون حيز وهو خلاف مقتضى كلام الشارح تأمل وقد يجاب بان مراد المصنف ان العقل لا يدرك انفكاك الجرم عن التحيز يعنى بعد وجوده فى خارج الاعيان (قوله أى أخذه قدر ذاته من الفراغ) تفسير للحيز ويفهم منه تفسير الحيز بانه الفراغ الذى يشغله شاغل * بقى شئ آخر وهو أن التحيز ممانعة الغير عن الفراغ أى مدافعته عنه لا نفس الاخذ المذكور كما هو قضية كلامه ويمكن الجواب بان المراد أخذه ماذكر على وجه الممانعة كذا قيل * وفيه أن التحيز فى الحقيقة نفس الممانعة وأخذه قدر ذاته من الفراغ لازمها وضمير أخذه وذاته عائد على الجرم وقوله من الفراغ متعلق باخذه (قوله واما بعد سبق النظر) كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول واما غير ابتداء واحتياج الى سبق نظر وقوله واما بعد سبق النظر أى المحتاج له والا فكلامه صادق بالضرورى الذى سبقه نظر لا يحتاج له مع أنه لا يقال له نظرى بل ضرورى أخذا من تعريفه السابق واضافة سبق لما بعده من اضافة الصفة للموصوف أى واما بعد نظر سابق (قوله ويسمى) أى الامر الذى لا يدرك فى العقل عدمه مع سبق النظر وقوله نظريا أى واجبا نظريا ففيه حذف الموصوف لأن الأمر المذكور يسمى بمجموع الصفة والموصوف ويحتمل أن الضمير عائد على ما يحتاج لسبق النظر المفهوم من قوله واما بعد سبق النظر أى ويسمى ما يحتاج لسبق النظر سواء كان واجبا أو جائزا أو مستحيلا نظريا وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير موصوف * واعلم أن النظرية من صفات العلم بمعنى الادراك وحينئذ فتسمية الامر المذكور نظريا من تسمية الشئ باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم الا أن يقدر مضاف فى العبارة أى ويسمى تصوره أى الامر المذكور نظريا أو الضمير راجع للامر المذكور من حيث تصوره وادراك العقل له على ما مر وقوله ويسمى نظريا كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول النظرى (قوله كالقدم) أى وكثبوت القدم أيضا (قوله انما يدرك وجوبه) أى عدم قبوله للانتفاء (قوله اذا فكر العقل) اظهار فى محل الاضمار أى اذا نظر فى الدليل وهو لو لم يكن المولى سبحانه قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لاحتاج لمحدث ومحدثه لمحدث وهكذا لكن التالى باطل للزوم الدور أو التسلسل وقوله اذا فكر ظرف لقوله انما يدرك وجوبه وهو يفيد أن ادراك وجوبه أى عدم قبوله الانتفاء متوقف على الفكر (قوله من الدور) أى ان توقف آخر السلسلة على أولها كأن يكون محدث زيد عمرا ومحدث عمرو بكرا ومحدث بكر خالدا ومحدث خالد زيدا وهذا محال لانه يلزم عليه أن يكون زيد سابقا على الجميع من حيث انه أحدث خالدا ومسبوقا بالجميع من حيث انه أحدثه عمرو (قوله أو التسلسل) ان لم يتوقف آخر السلسلة على أولها كأن يكون محدث خالد فى المثال المذكور شخصا آخر غير زيد وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا باطل لأدلة ذكروها منها أنه يلزم عليه وجود حوادث لا أول لها وذلك تناف لان كل حادث لا بد له من أول وذلك مناف للاأولها (قوله بهذا) أى بقولنا إما ابتداء واما بعد سبق النظر (قوله انقسام الواجب الخ) أى من انقسام الكلى الى جزئياته (قوله ما لا يتصور فى العقل وجوده) أى الأمر الذى لا يمكن وجوده بناء على أن يتصور مبنى للفاعل وأما على بنائه للمفعول فالمعنى الأمر الذى لا يصدق العقل بوجوده أى بوجود أفراده فى الخارج ونفس الامر وليس المراد ما لا يصدق العقل بوجوده فى الذهن لان المستحيل يصدق العقل بوجوده فى الذهن لأجل أن يحكم عليه حكما مطابقا والمراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الامر فيشمل المستحيل ذاتا كشريك البارى وصفة وجودية كالعجز وصفة حال

أى أخذه قدر ذاته من الفراغ واما بعد سبق النظر ويسمى نظريا كالقدم لمولانا جل وعز فان العقل انما يدرك وجوبه له تعالى اذا فكر العقل وعرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له عز وجل من الدور أو التسلسل الواضحى الاستحالة فقد عرفت بهذا انقسام الواجب الى ضرورى ونظرى * وقوله والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده

كـكون البارى جرما بناء على ثبوت الاحوال ولـكن الحق أنه لاحال وحينئذ فلا يحتاج لتأويل الوجود بالثبوت * ان قلت التعريف المذكور غير مانع لصدقه بالسلوب وبعدم العوالم فى الازل اذ كل منهما لا يقبل الوجود لان كلا منهما عدم والشئ لا يقبل الاتصاف بضده وحينئذ فـكل منهما لا يصدق العقل بوجوده مع أن كلا من صفات السلوب وعدم العوالم فى الازل أمر واجب * أجيب بان المراد بقوله مالا يتصور فى العقل وجوده أى فى نفس الامر والسلوب كالقدم والبقاء وعـدم العوالم فى الازل وان كان مفهومهما عدميا لـكن لهما وجود أى تحقق فى نفس الامر وذلك لأن كلا منهما واجب وكل واجب يصـدق العقل بوجوده فى نفس الامر فقول المعترض اذ كل منهما لا يقبل الوجود ان أراد الوجود فى خارج الاعيان فسلم لـكنه ليس بمراد وان أراد بحسب نفس الامر فممنوع * واعلم أن الوجود بحسب نفس الامر أعم من الوجود خارج الاعيان وقد يطلق على الوجود بحسب نفس الامر أنه وجود خارجى وهذا الاطلاق شائع كما ذكره الشيخ الصغير فى حواشيه فعلم مما قررنا ان أفراد المستحيل لا تحقق لشئ منها فى نفس الامر ولا فى خارج الاعيان اذ ليس شئ فيهـما يقال له اجتماع النقيضين أو شريك البارى مثلا بخلاف صفات السلوب وعدم العوالم فى الازل فان لهما تحققا فى نفس الامر وان لم يكن لهما تحقق خارج الاعيان وبينهما بون (قوله يعنى أيضا اما ابتداء) أى وعدم ادراك العقل بوجوده اما ابتداء أى من غير احتياج لسبق نظر (قوله أو بعد سبق النظر) أى المحتاج له وأما ما أدرك العقل عدم وجوده بعـد نظر غير محتاج له فهو من الضرورى واضافة سبق للنظر من اضافة الصفة للموصوف أى أو بعد نظر سابق (قوله عروّ الجرم عن الحركة والسكون) أى بعد تقرر وجوده وأما فى آن حدوثه واستقراره فى الارض فهو عار عنهما هذا ان قلنا ان الحركة كونان أى استقراران فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحـد أو قلنا ان الحركة السكون الاول فى المـكان الثانى والسـكون السكون الثانى فى المكان الاول فالجرم فى زمن حـدوثه واستقراره فى الارض لا متحرك ولا ساكن فقسمة الجرم الى متحرك وساكن مانعـة جمع وبين الحركة والسكون على هذين القولين التباين وأما ان قلنا ان السكون الـكون أى الحصول الاول أو الثانى فى المكان الاول أو الثانى والحركة هى السكون الاول فى المكان الثانى وأما الـكون الثانى وما بعده فى المكان الثانى أو الاول فهو سكون فالجرم فى زمن حدوثه وأول استقراره على الارض ساكن وحينئذ فالجرم لا يخلو عن الحركة والسكون أبدا على هـذا القول وقسـمته الى متحرك وساكن حقيقية وبين الحركة والسكون على هـذا القول العموم والخصوص المطلق فالكون الاول فى المكان الثانى حركة باعتبار أنه انتقال من مكان الى مكان وسكون نظرا لكونه سكونا فى مكان والأكوان الحاصلة بعد السكون الاول فى المكان الأوّل سكون فقط وكذا الأكوان الحاصـلة بعد السكون الأوّل فى المكان الثانى وحينئـذ فـكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا فتأمل (قوله أى تجرده عنهما معا) يعـنى فى آن واحـد كما هو مقتضى مع (قوله لا يتصور ثبوت هـذا المعنى) أى وهو العروّ عما ذكر فالعروّ عما ذكر ممتنع الوجود لموضوعه كامتناع الفردية للاربعـة (قوله كون الذات الخ) أى وكذلك ثبوت الجرمية للذات العلية وهـذا مثال للممتنع لذاته كشريك البارى والمثال الاول وهو تعرّى الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للمستحيل لموضوعه لانه محال مادام موضوعه وهو الجرم باقيا (قوله عن ذلك) أى عما ذكر من الكونية (قوله فان استحالة هذا المعنى) أى وهو الكونية المذكورة أى فان عدم قبولها الثبوت لله تعالى (قوله فيما يترتب على ذلك) أى فيما يترتب على ثبوت تلك الـكونيـة له (قوله من المستحيل) بيان لما (قوله وهو الجمع بين النقيضين) الضمـير راجع للمستحيل أى وذلك المستحيل المترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين النقيضين والمناسب لما يأتى

يعنى أيضا اما ابتداء أو بعد سبق النظر فمثال الاوّل عروّ الجرم عن الحركة والسكون أى تجرده عنهما معا بحيث لا يوجد فيه واحـد منهما فان العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هـذا المعـنى للجرم ومثال الثانى كـون الذات العلية جرما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة هذا المعنى عليه جل وعـزّ انما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل وهو الجمع بين النقيضين

أن يقول وهو الجمع بين الشئ والاخص من نقيضه (قوله وذلك) أى و بيان ذلك أى الجمع بين النقيضين
أنه قد وجب الخ ٭ وحاصله اثبات القدم والبقاء بابطال مقابلهما وهو الحدوث (قوله لئلا يلزم الخ)
علة لقوله وجب لمولانا الخ (قوله فلو كان تعالى جرما الخ) هذا قياس استثنائى متعلق من حيث المعنى
بقوله أولا فان استحالة هذا المعنى عليه ٭ ان قلت شرط انتاج القياس الشرطى أن تكون الشرطية فيه
كلية وهى هنا مهملة لان لو للاهمال والمهملة فى قوة الجزئية ٭ فالجواب أن المراد هنا الكلية اذ المراد أنه
كلما كان المولى جرما وجب له الحدوث (قوله لما تقرر) أى فى كلامهم وهذا بيان لوجه الملازمة فى
الشرطية وهى قوله لو كان جرما لوجب له الحدوث (قوله فيلزم اذن) أى وقت أن نظرنا فى الدليل وهو
مجموع ما سبق من قوله وذلك الخ (قوله أن يكون الخ) فاعل لزم أى لزم أن يكون واجب القدم لما تقدم
من اثبات القدم بابطال مقابله وهو الحدوث (قوله لالوهيته) أى لأجل كونه إلها أى معبودا بحق
(قوله وواجب الحدوث) أى ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته أى لكونه جرما يعنى لما تقرر
فى كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم (قوله وذلك) أى لزوم وجوب القدم ووجوب الحدوث
لشئ واحد أو كونه واجب القدم واجب الحدوث والمعنى ظاهر (قوله جمع بين النقيضين) ٭ فيه أن الحدوث
ليس نقيضا للقدم وانما نقيضه لا قدم لما اشتهر أن نقيض كل شئ رفعه وفى بعض الحواشى هما نقيضان
لغة وأما فى الاصطلاح فكل منهما مساو لنقيض الآخر لان نقيض القدم لا قدم وهو مساو للحدوث
ونقيض الحدوث لا حدوث وهو مساو للقدم اهـ وفيه نظر لان المساواة ممنوعة فان لا قديم أعم من
حادث لصدقه بالاعدام الازلية وكذلك لا حادث أعم من قديم لصدقه عليها دونه لان القديم هو الموجود
الذى لا أول له والازلى هو ما لا أول له وان لم يكن موجودا وهذا بناء على القول بأن الازلى أعم من القديم
فان مررنا على القول بترادف الأزل والقديم وأنهما عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت
المساواة ظاهرة (قوله فقد عرفت أيضا) أى كما عرفت انقسام الواجب الى ضرورى ونظرى وقوله
بهذا أى بقولنا اما ابتداء أو بعد سبق نظر (قوله والجائز الخ) هو مرادف للممكن عند المتكلمين وأما عند
أهل المنطق فالممكن قسمان خاص وهو المرادف للجائز وعام وهو ما لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب
والجائز العقليان ولا يخرج عنه الا المستحيل العقلى (قوله ما يصح فى العقل وجوده وعدمه) أى ما يجوّز
العقل وجوده بدلا عن عدمه أى ما يجوز العقل وجود أفراده فى نفس الامر بدلا عن عدمها ويجوز
عدمه بدلا عن وجوده لكونه لا يترتب على واحد منهما محال والظاهر أن ما واقعة على معلوم أو مفهوم
أو حكم الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة على شئ لانه اصطلاحا الموجود فيقتضى أن المعدوم لا يتصف
بالامكان الذى هو الجواز نعم الشئ لغة يطلق على الموجود والمعدوم فيجوز جعل ما واقعة على شئ باعتبار
معناه اللغوى لا الاصطلاحى وهو بمنزلة الجنس وقوله فى العقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به
المحال لان العقل لا يجوز وجود أفراده وخرج الواجب أيضا لان العقل لا يجوز عدم أفراده فى نفس
الأمر لأنها واجبة الوجود فيه ٭ بقى شئ آخر وهو أن قياس تعريفى الواجب والمستحيل أن يقال والجائز
ما يتصور فى العقل وجوده وعدمه والظاهر أن النكتة فى التعبير بالصحة الاشارة الى أن المراد ما هو
المتبادر الى الفهم منها وهو مجرد امكان تصور وجوده وعدمه فى العقل وان لم يوجد ذلك التصور فيه بالفعل
بل ولو لم يوجد عقل بالكلية بخلاف ما لو قال ما تقدم فانه يتبادر منه أن المراد ما يتصور فى العقل بالفعل
وذكر بعضهم أنه للتفنن ٭ وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الاحوال فى حق الحادث منه
لانه قال ما يصح وجوده وعدمه والاحوال لا تقبل الوجود والعدم فهى خارجة من الحد والمطلوب دخولها
فاما أن يقال المراد بالوجود التحقق فى نفس الأمر والأحوال متحققة فى نفس الأمر وان لم تكن

وذلك أنه قد وجب لمولانا جل وعز القدم والبقاء لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثا فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم فيلزم إذن أن لو كان تعالى جرما أن يكون واجب القدم لالوهيته وواجب الحدوث لجرميته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك جمع بين النقيضين لا محالة فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المستحيل الى ضرورى ونظرى وقوله والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه

موجودة

موجودة في خارج الاعيان أوانه مر على طريقة الاشعري من نفي الاحوال ويرد عليه أيضا عدم العوالم فيما لايزال فانه جائز ومع كونه جائزا لا يقبل الوجود ولا العدم أما عدم قبوله الوجود فلان الشئ لا يقبل ضده وأما عدم قبوله العدم فلان الشئ ما يقبل نفسه فهو أيضا خارج عن الحد والمطلوب دخوله فيه ☆ وأجيب بان الاعدام فيما لايزال موجودة في نفس الامر ومتحققة فيه وقول المعترض انها لا تقبل الوجود ولا العدم ان أراد أنها لا تقبل الوجود في خارج الاعيان فسلم لكن ليس كلامنا فيه وان أراد أنها لا تقبل الوجود والتحقق في نفس الامر فممنوع (قوله يعني أيضا إما ضرورة الخ) أي وتجويز العقل لوجوده ولعدمه اما ضرورة واما بعد سبق نظر أي بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله في المستحيل يعني ابتداء أو بعد سبق نظر وجهه في الواجب بين قوله ابتداء وبلا سبق نظر تفنن (قوله بخصوص الحركة مثلا) أي أو بخصوص السكون أو بالاجتماع أو بالافتراق (قوله صحة وجودها للجرم) أي جواز وجودها للجرم ويدرك جواز عدمها له لكونه لا يلزم على وجودها له محال ولا يلزم على عدم وجودها له محال (قوله تعذيب المطيع) أي ولو ملكا أو ماهو أفضل منه ولا ينافي هذا ما ورد من القطع بعدم ذلك بمقتضى الوعد الكريم لأن الكلام في الجواز العقلي لا الوقوعي ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا الغفران له أم لا فذهب أهل السنة الى الجواز عقلا وانما علم عدمه من السمع وذهبت المعتزلة الى أنه ممتنع عقلا اذ لا حسن فيه حتى يدرك العقل جوازه وتبعهم بعض الحنفية (قوله لم يعص الله قط طرفة عين) أي لم يعص الله أبدا في زمان قدر طرفة عين وطرفة العين علق الجفن على العين ثم فتحه والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلا (قوله في حقه) أي المطيع (قوله عقلا) أي فان العقل انما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة الشرع لان العقل انما يحكم من جهته باثابة الطائع المذكور لا بتعذيبه ☆ والحاصل أن الطائع الذي لم يصدر منه عصيان يحكم العقل بجواز تعذيبه من جهة العقل أي من جهة استناده للدليل العقلي ويحكم باثابته من جهة الشرع أي من جهة استناده للدليل الشرعي (قوله في برهان الوحدانية) أي وهو أن يقال لو وجد الهان لزم اما أن يتفقا واما أن يختلفا لكن اللازم باطل بقسميه فبطل الملزوم وهو تعدد الاله وثبت نقيضه وهو وحدته وبيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتيهما لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا لعدم تعلق قدرته وارادته وما ثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وان اتفقا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وان حصل بقدرة أحدهما كان من لم تتعلق قدرته بذلك الممكن عاجزا لعدم تمام تعلق قدرته وما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر وعجز الاله محال (قوله ويعرف أن الافعال كلها) أي سواء كانت اضطرارية أو اختيارية مخلوقة لمولانا وانما خص الافعال بالذكر وان كانت الذوات والصفات مخلوقة لله أيضا لانها في الجملة محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة أو لان الكلام فيها ولهذا أتى بالتعميم بعد ذلك (قوله لا أثر) أي لا تأثير الخ وهذا لازم لقوله ان الافعال كلها مخلوقة لله (قوله فيلزم من ذلك) أي من كون العقل انما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر في برهان الوحدانية ويحتمل أن اسم الاشارة راجع لقوله لا أثر لماسواه (قوله والطاعة والمعصية) الظاهر أنه أراد بالطاعة الواجبات والمندوبات ومثلهما المباحات وأراد بالمعصية المحرمات ومثلها المكروها وحينئذ فيكون عطف الطاعة والمعصية على الايمان والكفر عن عطف العام على الخاص (قوله وان كل واحد الخ) عطف على استواء وهو بيان للمستوى فيه المشار له بقوله استواء الايمان الخ أي استواء هذه الامور مع أن كل واحد يصلح أن يكون الخ وقوله من هذه أي الامور الاربعة المذكورة وسكت عن المباح والمكروه

يعني أيضا اما ضرورة وأما بعد سبق النظر فمثال الاول اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلا فان العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم وصحة عدمها له ومثال الثاني تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين فان العقل انما يحكم بجواز هذا التعذيب في حقه عقلا بعد أن ينظر في برهان الوحدانية له تعالى ويعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا جل وعز لا أثر لكل ماسواه تعالى في أثر ما ألبتة فيلزم من ذلك استواء الايمان والكفر والطاعة والمعصية عقلا وأن كل واحد من هذه

يصلح أن يجعل أمارة على ماجعل الآخر أمارة عليه والظلم على مولانا جل وعز مستحيل كيفما فعل أوحكم اذ الظلم هو التصرف على خلاف الامر ومولانا جل وعز هو الآمر الناهي المبيح فلا أمر ولا نهي يتوجه اليه ممن سواه اذ كل ماسواه ملك له جل وعلا لايبدئ شيأ ولا يعيده ولا أثر له في شئ البتة ولا شريك له تعالى في ملكه ولا يسئل عما يفعل فصح اذن أن يدرك العقل لكل من المؤمن والكافر والمطيع والعاصي صحة وجود الثواب والعقاب أوعدمهما واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك انما هو بمحض اختيار مولانا جل وعز لا بسبب عقلي

للعلم بهما بطريق المقايسة (قوله يصلح أن يجعل) أي يجعله الله (قوله على ماجعل الآخر علامة عليه) أي من الاثابة والتعذيب كان يجعل الطاعة والايمان علامة على التعذيب والكفر والمعصية علامة على الاثابة * والحاصل أن المولى جعل الايمان والطاعة علامة على دخول الجنة وجعل الكفر والمعصية علامة على دخول النار ولو جعل المعصية علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلا اذ لا يترتب على ذلك محال ويؤخذ من هذا أنه يجوز عقلا اثابة العاصي لاجل عصيانه وتعذيب الطائع لاجل طاعته (قوله والظلم على مولانا الخ) هذا علة لمحذوف أي وليس جعل في أحدهما علامة على ماجعل الآخر علامة عليه ظلما لان ظلم على مولانا محال فلا تتعلق به قدرته لانها انما تتعلق بالممكنات (قوله كيفما فعل أوحكم) مازائدة أي الظلم عليه مستحيل في أي فعل فعله سواء كان حسنا بالنسبة لما عندنا أوكان قبيحا كأن أنزل علينا نارا أحرقتنا وكجعل الدني منزلة مرتفعا على غيره وجعل العلي منزلة منخفضا عن غيره وفي أي حكم حكم به كأن يحكم بوجوب مائة صلاة في اليوم والليلة وبهذا التقرير ظهر لك مغايرة قوله فعل لقوله حكم فتدبر (قوله اذ الظلم الخ) علة لقوله والظلم على مولانا مستحيل قال السيوطي الظالم هو من يتصرف في ملك غيره بما لم يأذن له فيه والله سبحانه وتعالى هو المالك المطلق يتصرف في ملكه كيف يشاء ويؤخذ منه تعريف الظلم بأنه التصرف في ملك الغير بما لم يؤذن له فيه (قوله على خلاف الامر) أي والنهي والاباحة بان يترك الشخص الصلاة التي أمر الله بها أو يرتكب الزنا الذي نهى الله عنه (قوله هو الآمر) أي أمر ايجاب أوندب (قوله الناهي) أي نهي تحريم أوكراهة (قوله فلا أمر ولا نهي) أي ولا اباحة (قوله ممن سواه) غلب العاقل على غيره فعبر بمن ويؤيده قوله بعد اذ كل من سواه الخ لان المتوهم فيه ذلك هو العاقل (قوله ملك له) بكسر الميم أي مملوك له فلم يكن هناك من هو أعلى من الله حتى يأمره أو ينهاه (قوله لايبدئ شيأ) أي لايوجد شيأ ابتداء (قوله ولا يعيده) أي لا يوجده بعد العدم (قوله ولا أثر له في شئ) أي ولا تأثير لمن هو سواه في شئ لا بطريق الايجاب ولا بطريق التولد ولا بغير ذلك من الطبيعة ونحوها (قوله البتة) همزته همزة قطع ومعناه قطعا (قوله ولا شريك له) عطف على قوله اذ كل من سواه الخ فهو عطف علة على علة (قوله في ملكه) بضم الميم يطلق على المخلوقات ويطلق على التصرف فيها وكل منهما يصح ارادته هنا (قوله ولا يسئل عما يفعل) اعلم أنه وقع خلاف في فعل الله فقيل انه لابد له في كل فعل من حكمة وتلك الحكمة تارة نطلع عليها وتارة لا نطلع عليها وقيل ليس ذلك بلازم ولا يسئل عما يفعل أي لا ينبغي السؤال عن حكمة فعله وعلى ذلك القول جرى الشارح حيث قال ولا يسئل عما يفعل والمراد بالسؤال المنفي السؤال الذي فيه شائبة اعتراض أما السؤال على سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا (قوله فصح اذن) أي فاذا نظر في برهان الواحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صح اذن أي وقت أن نظر في برهان الوحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله فالتنوين عوض عن الجملة (قوله أن يدرك العقل) أي ادراك العقل وهو فاعل صح وقوله لكل من المؤمن الخ متعلق بصحة من قوله صحة وجود الثواب التي هي مفعول يدرك أي فصح ادراك العقل وقت أن نظر في برهان الواحدانية فعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب الخ لكل مؤمن أي جواز وجوده عقلا لكل مؤمن الخ فالمراد بالصحة الجواز عقلا والمراد بالثواب مقدار من الجزاء تفضل المولى به على من يشاء من عبيده في نظير أعمالهم الحسنة (قوله أوعدمهما) عطف على وجود (قوله واختصاص الخ) اختصاص مبتدأ خبره قوله انما هو بمحض اختيار مولانا وقوله كل واحد أي من المؤمن والكافر والمطيع والعاصي (قوله بما اختص به من ذلك) أي بما اختص به من المذكور وهو الثواب والعقاب أوعدمهما (قوله بمحض اختيار مولانا) أي باختياره المحض أي الخالص

من

اقتضى ذلك لكن ادراك العقل لجواز هذا المعنى موقوف على تحقيق النظر الذى قدمنا فبان لك بهذا أن الجائز ينقسم أيضا الى ضرورى ونظرى كما انقسم القسمان اللذان قبله واتضح بهذا أن الاقسام الثلاثة قد تفرعت الى ستة أقسام من ضرب ثلاثة فى اثنين اذ كل قسم منها فيه قسمان وانما قيدنا الصحة بالعقل فى حق الجائز فقلنا فيه ما يصح فى العقل ليدخل فيه نحو جواز العذاب فى حق المطيع فان العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه فى حقه بمعنى أنه لو وقع كل منهما لم يلزم من وقوعه نقص فى حقه تعالى ولامحال البتة أما الشرع فقد بين أن الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمؤمن المطيع أحد الامرين الجائزين فى حقه تعالى وهو الثواب والنعيم المقيم كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر وهو النار والعذاب الاليم * واعلم أن الحركة والسكون للجرم يصح أن يمثل بهما لاقسام الحكم العقلى

من شوائب الجبر والاغراض (قوله اقتضى ذلك) أى الاختصاص المذكور (قوله لجواز هذا المعنى) أى لجواز وجود الثواب أو العقاب أو عدمهما وعبر هنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفننا (قوله على تحقيق النظر الذى قدمنا) أى الذى قدمناه وهو النظر فى برهان الوحدانية ومعرفة أن الافعال كلها مخلوقة لله الخ (قوله فبان لك) أى فظهر لك بهذا التقرير السابق (قوله كما انقسم القسمان اللذان قبله) وهما الواجب والمستحيل وهذا تأكيد لما استفيد من قوله أيضا (قوله واتضح بهذا) أى بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائز الى ضرورى ونظرى (قوله ان الأقسام الثلاثة) أى وهى الواجب والمستحيل والجائز (قوله قد تفرعت) ضمنه معنى انتهت فلذا عداه بالى (قوله من ضرب الخ) أى حاصلة تلك الاقسام الستة من ضرب ثلاثة الواجب والمستحيل والجائز فى اثنين وهما الضرورى والنظرى (قوله وانما قيدنا الصحة بالعقل) أى ولم نطلقها بأن نقول ما يصح وجوده وعدمه والمناسب لقوله فى التعريف ما يصح فى العقل أن يقول وانما قيدنا الصحة بقولنا فى العقل لأن التقييد وقع بمجموع الجار والمجرور لا بالمجرور وحده (قوله فى حق) أى فى جانب الجائز (قوله ليدخل فيه) أى فى الجائز نحو جواز الخ أى ولو أطلقناها لم يدخل لأنه لا يجوز العذاب فى حقه شرعا مع أنه ممكن والظاهر أن هذا التقييد ضرورى مع التعبير بالصحة لأنها كما قال القرافى ثلاثة أقسام عقلية وعادية وشرعية فيجب فى مقام التعريف التقييد لدفع مزاحمة الغير وقوله نحو جواز العذاب فى حق المطيع فيه أن المراد دخول عذاب المطيع لانه هو الذى من أفراد الجائز لا جواز عذابه فالاولى حذف جواز الا أن يقال انه من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى ليدخل فيه العذاب الجائز فى حق المطيع ونحوه من اثابة العاصى والكافر (قوله فان العقل الخ) هذا علة للمعلل مع علته أى وتقييدنا الصحة بكونها فى العقل لدخول عذاب المطيع لأن العقل الخ (قوله بصحة) أى بجواز وقوله وجود العذاب أى عذاب المطيع فأل للعهد أو انها عوض عن المضاف اليه (قوله فى حقه) أى فى حق الله تعالى (قوله بمعنى الخ) أى وصحة وجود العذاب وعدمه من الله بمعنى الخ لا بمعنى رفع الحرج عن الله فى ذلك وكونه مخيرا فيه لانه ليس هناك من هو أعلى من الله حتى انه يرفع عنه الحرج فى ذلك ويخيره فيه (قوله انه) أى الحال والشأن (قوله كل منهما) أى العذاب وعدمه (قوله لم يلزم من وقوعه نقص) أى لأنه مالك لجميع الاشياء والمالك لا يلحقه نقص فيما يصنعه فى ملكه (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض أى الخالى عن شائبة الجبر (قوله وهو) أى أحد الامرين (قوله الثواب والنعيم المقيم) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به على من يشاء من عباده فى مقابلة أعمالهم الحسنة وأما النعيم فهو ما أعطاه الله لعباده من النعم كان فى مقابلة عمل أولا بأن كان تفضلا منه سبحانه وتعالى وحينئذ فعطف النعيم على الثواب من عطف العام على الخاص وقوله المقيم أى الدائم (قوله كما اختار تعالى بعدله للكافر الخ) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصى فى هذه الجملة ولم يتعرض له اشارة الى أنه محل للترك والعفو كرما فيجوز شرعا أن يعفو عنه وبه يعلم أن محل الخلاف فى اثابة العاصى هل هى جائزة شرعا أو عقلا غير العفو وأما العفو فهو جائز واقع (قوله الجائز الآخر) مفعول اختار (قوله الأليم) أليم فعيل اما بمعنى مفعل بكسر العين أى المؤلم بكسر اللام واما بمعنى مفعل بفتح العين أى المؤلم بفتح اللام ويكون كناية عن شدة الالم حتى كأن العذاب هو المؤلم بفتح اللام (قوله للجرم) أى الكائنين للجرم (قوله لأقسام الحكم العقلى) أى للضرورى من أقسام الحكم العقلى لا للنظرى منها لأن كل ما ذكره من ثبوت أحدهما لا بعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو نفيهما فهو ضرورى وقوله لأقسام الحكم العقلى على حذف مضاف أى لاقسام متعلق الحكم العقلى وهو النسبة التامة وقوله أن يمثل بهما

الثلاثة فالواجب العقلي ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معا عن الجرم والجائز ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم ✲ واعلم أن معرفة هذه الاقسام الثلاثة وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها

أي بنسبتهما للجرم وبهذا اندفع مايقال ان في كلامه تدافعا لأن قوله أولا واعلم أن الحركة والسكون يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلي يقتضي أنهما من أقسام الحكم العقلي وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلا وقضية قوله فان الواجب ثبوت أحدهما الخ ان الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف (قوله فالواجب العقلي ثبوت الخ) كان المناسب للشارح أن يفرض الاقسام الثلاثة امافي جانب الثبوت بأن يقول فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه والمستحيل ثبوتهما معا والجائز ثبوت أحدهما بعينه أوفي جانب النفي بأن يقول فالواجب نفي أحدهما لا بعينه والمستحيل نفيهما معا والجائز نفي أحدهما بالخصوص والشارح قد لفق بين جانب الثبوت والنفي فاعتبر النفي في جانب المستحيل واعتبر الثبوت في جانب الواجب والجائز وانما كان ثبوت أحدهما بعينه أونفيه جائزا لان العقل يجوّز وجود ذلك الاحد المعين ويجوز عدمه وانما كان ثبوتهما أونفيهما محالا لان ثبوتهما يؤدي لاجتماع الضدين المؤدي لاجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة ولأن نفيهما يؤدي لعروّ الجرم عن الحركة والسكون وهو محال فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا بعينه واجبا (قوله أحدهما لا بعينه) يعني أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم أحدهما المتحقق في هذا وهذا. ويحتمل أن المراد به ماصدق عليه ذلك المفهوم أي الفرد الخارجي غير المعين (قوله واعلم أن معرفة الخ) معرفة اسم ان وخبرها قوله مما هو ضروري وقوله وتكريرها امابالرفع مبتدأ خبره قوله تأنيس أوعلى حذف مضاف أي ذو تأنيس أوان تأنيس مبتدأ خبره محذوف أي فيه تأنيس والجملة خبر تكرير والجملة على كل حال معترضة بين المبتدا والخبر وامابالنصب عطفا على معرفة وقوله تأنيسا بالنصب مفعول لأجله أي تكريرها لأجل التأنيس وهذا انما يصح على نسخة تأنيسا للقلب بالنصب والتنوين وكذا على نسخة تأنيس القلب بالاضافة لا على نسخة تانيس للقلب بالرفع مع التنوين ولام الجر وقوله بأمثلتها متعلق بتكرير والباء للملابسة وتكريرها تكريرا ملتبسا بأمثلتها من التباس المتعلق بالكسر بجزئي المتعلق بالفتح كما يظهر لك وقوله حتى لايحتاج الخ يصح في حتى أن تكون تعليلية للتكرير أوللحكم عليه بأن فيه تأنيسا أو بأنه ذو تأنيس على ماسبق ويصح أن تكون غائية للتكرير وأن تكون بمعنى فاء التفريع هذا مايتعلق بهذه العبارة من حيث الأعراب وأما من حيث المعنى فنقول المراد بالمعرفة المعرفة التصورية والمراد بالاقسام الثلاثة الواجب والمستحيل والجائز التي هي أقسام لمتعلق الحكم العقلي الذي هو النسبة التامة أو المحكوم به أوعليه على ماسبق والمراد تصور مفاهيم هذه الاقسام الثلاثة لا تصور ماصدقاتها التي بعضها ضروري و بعضها نظري والمراد بتكريرها اجراؤها على القلب وملاحظتها كثيرا لا اجراؤها على اللسان والمراد بأمثلتها جزئياتها والمراد بالفكر الذهن والمراد بمعانيها مفاهيمها والمراد بقوله ضروري أنه واجب متعين على كل مكلف والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الاقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يريد الظفر بمعرفة الله وتكريرها أي واجراؤها على القلب كثيرا اجراء ملتبسا بأمثلتها لأجل أن لايحتاج الذهن في استحضار معانيها الى كلفة أصلا فيه تأنيس للقلب أوذو تأنيس للقلب وفائدة تأنيس القلب بتكريرها بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بادنى التفات اليه عند الحاجة له وهذا على جعل حتى تعليلية وأما على جعلها غائية فالمعنى وتكريرها بأمثلتها تكريرا مستمرا حتى لايحتاج الخ فيه تأنيس للقلب وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فالمعنى وتكريرها بأمثلتها فيه تأنيس للقلب ويتفرع على ذلك أنه لايحتاج الفكر الخ كأن تلاحظ أن الواجب مالا يتصور في العقل عدمه كالواحد نصف الاثنين وأن المستحيل مالا يتصور في العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل وأن الجائز مايصح في العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركا وانما كانت معرفة هذه

الاقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لان تصور مفاهيم هذه الاقسام الثلاثة فى مبادئ علم الكلام فالشروع فيه يتوقف على تصورها لان صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها فاذا كان الشارع فى هذا الفن غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفى وبهذا تعلم ان قول المصنف اعلم أن الحكم العقلى الخ مقدمة كتاب لانها ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه لا مقدمة علم (قوله ضرورى الخ) اعلم أن الضرورة ان عديت باللام كان معناها اللزوم وعدم الانفكاك كقولك النطق ضرورى للانسان أى لازم له لا ينفك عنه وان عديت بعلى كما هنا كان معناها الوجوب والتأكد وسيأتى أن تلك المعرفة نفس العقل وحينئذ فلا معنى لقوله انها واجب على كل مكلف ولا لقوله يريد الفوز الخ لان تلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز أم لا * وأجيب بأن المراد بمعرفة الاقسام الواجبة معرفتها من حيث انها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز وحينئذ صح تعلق الوجوب بها والتقييد بقوله يريد الفوز الخ والمراد بالمعرفة الآتية التى هى نفس العقل معرفة تلك الاقسام لا من حيث انها مدلولة لتلك الالفاظ والمراد بالوجوب التأكد لا الوجوب بمعنى ترتب العقاب على الترك (قوله عاقل) أى متصف بشروط التكليف (قوله يريد أن يفوز) أى يظفر (قوله بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هى نفس العقل) قيل المراد بالمعرفة فى كلامه التى هى نفس العقل المعرفة التصورية أن تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة والمراد بالعقل أصل العقل لا العقل الكامل وذلك لان من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الثبوت والانتفاء ككون الجرم متحركا فقط ومن لم يعرف تلك الامور الثلاثة فليس بعاقل أصلا وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارح وارتضاه جماعة من الاشياخ ولا يقال انه يلزم عليه أن أكثر العوام ليسوا بعقلاء لانهم لا يعرفون مفاهيم تلك الاقسام لان المراد بمعرفتها فى كلامه معرفتها لا من حيث انها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز والمعرفة بهذا المعنى مركوزة فى ذهن العوام وان قصروا عن التعبير عنها بتلك الالفاظ وعن معرفة كون تلك المفاهيم مدلولات لتلك الالفاظ وعلى هذا التقرير يتجه الاضراب فى قوله بل قال امام الحرمين الخ وذلك لانه لما ذكر أولا أن معرفة تلك الاقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها مما هو ضرورى على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن امام الحرمين أنها نفس العقل وقيل ان المراد بالمعرفة المعرفة التصديقية وأن المراد بقول امام الحرمين ان معرفة تلك الاقسام الثلاثة هى نفس العقل ان التصديق ببعض الضرورى من تلك الاقسام الثلاثة هو نفس العقل لأنه تصور مفاهيم تلك الاقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظرى منها ولا بكل الضروريات منها بل هو التصديق ببعض الضرورى منها كالتصديق بوجوب افتقار الأثر الى مؤثر وكالتصديق بامتناع اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات وبان الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا وكالتصديق بجواز تحرك الجرم تارة وسكونه أخرى وبأن النار محرقة وأن الشمس تطلع كل يوم من المشرق ونحو ذلك * والحاصل ان العقل عند امام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضروريات من الواجب والجائز والمستحيل واستدل لذلك بدليل السبر المذكور فى المطولات ولكن الحق أن العقل نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم (قوله فمن لم يعرف معانيها) أى فمن لم يتصور مفاهيمها (قوله فليس بعاقل) أى بل هو مجنون وليس المراد فليس بعاقل عقلا تاما لما سبق (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف على جملة اعلم اذ الاولى انشائية والثانية خبرية ولا يصح عطف الخبر على الانشاء

الى كافة أصلا مما هو ضرورى على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هى نفس العقل فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل والله الموفق (ص) ويجب

كعكسه وعبر بالمضارع الدال على الاستمرار التجددى دون الماضى اشارة الى ان هذا الوجوب يتجدد بتجدد أفراد المكلفين * واعلم أن المضارع يدل بالوضع على الحدوث بعد عدم و بالقرينة كالعدول عن الماضى على الاستمرار التجددى والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعى كما سيقول المصنف (قوله على كل مكلف) انما أتى بكل للدلالة على أن المعرفة واجبة على كل مكلف ولو بالدليل الجلى اذ كل للعموم والاستغراق ومن المستحيل عادة أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلى ودخل فى كل مكلف الانس والجن وكذا الملائكة ان قلنا انهم مكلفون بالايمان وقيل انهم غير مكلفين به لانه ضرورى لهم أى جبلى فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث وعلى هذا القول فلا يدخلون فى قوله كل مكلف وعلم من هذا أن المعرفة ولو بالدليل الجلى وهو المجوز عن تقريره ورد شبهه فرض عين وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلى وهو المقدور على تقريره ورد الشبه عنه فهو فرض كفاية (قوله شرعا) منصوب اما على الحالية أى حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لاعقليا واما على التمييز أى من جهة الشرع لا من جهة العقل واما على أنه مفعول مطلق أى وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما باسقاط الخافض أى بالشرع والمراد بالشرع هنا بعثة أحد من الرسل لا الاحكام الشرعية لانه يصير المعنى عليه و يجب على كل مكلف بالاحكام ومن جملة الاحكام الوجوب على كل مكلف ولا معنى له والقصد بقوله شرعا الرد على المعتزلة حيث قالوا ان وجوب المعرفة على كل مكلف بالعقل وقضية التقييد بشرعا أن هذا القيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع أن جميع الاحكام لم تثبت عند أهل السنة الا بالشرع ولم تستفد الا منه فلا حكم لله فى شئ قبل الشرع عندهم والحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وخالفت المعتزلة فى ذلك فقالوا ان الاحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به والشرع مؤكد للعقل وذلك لانهم يقولون الحسن والقبيح عقليان فالحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فما أدرك العقل حسنه فهو اما واجب أو مندوب وما أدرك قبحه فهو اما حرام أو مكروه واذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى جميع الاحكام لا فى خصوص المعرفة فكان الاولى للمصنف حذف هذا القيد وهو قوله شرعا ولذلك أسقطه فى الكبرى (قوله أن يعرف) أى أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل (قوله مايجب) ما من صيغ العموم والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية فما قام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلا ومالم يقم عليه دليل وجبت معرفته اجمالا فاندفع ما يقال ان ما يجب لمولانا من الكمالات أى الصفات الوجودية لا يتناهى و يستحيل عليه أضدادها وما لا يتناهى لا تتأتى معرفته لان معرفة الشئ بعينه تقتضى تناهيه و بهذا سقط قول بعضهم لابد فى الكلام من حذف مضاف تقديره بعض ما يجب و بعض ما يستحيل و بعض ما يجوز والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلى وهو عدم قبول الانتفاء و بين قوله يجب مع قوله أولا ويجب الجناس التام (قوله فى حق مولانا) أى لذات هى مولانا فحق بمعنى الذات وفى بمعنى اللام والاضافة للبيان وقيل ان المراد بالحق ما يجب له من الكمالات فالظرفية من ظرفية الخاص فى العام وقيل ان حق مقحمة وفى بمعنى اللام ويرشد لذلك قول المصنف فيما يأتى فما يجب لمولانا ولم يقل فما يجب فى حق مولانا (قوله وما يستحيل وما يجوز) أى ما يستحيل فى حق مولانا وما يجوز فى حق مولانا فحذف متعلقهما للعلم به مما قبله هذا على القول بعدم صحة التنازع فى المتوسط وأما عليه فيكون قوله فى حق مولانا تنازعه ما قبله وما بعده (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أى و يجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل وجوبا كالوجوب السابق فى كونه بالشرع لا بالعقل (قوله مثل ذلك) أى مثل المذكور من الواجب والمستحيل والجائز فى حقه

على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب فى حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك

تعالى الا أن الواجب فى حق الله تعالى الغالب فيه وهو ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلى والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلام ولوازمه دليله شرعى والواجب فى حق الرسل الغالب فيه وهو ماعدا الصدق دليله شرعى والنادر فيه وهو الصدق دليله قيل عقلى وقيل وضعى وقيل عادى وهو المعتمد لما يأتى من أن دلالة المعجزة على صدق الرسل المعتمد أنها عادية وقيل انها عقلية وقيل انها وضعية وأقحم لفظ مثل لانه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله هى عين الواجب والجائز والمستحيل فى حق الرسل مع أنها غيرها (قوله فى حق الرسل) يقال فى حق هنا ماتقدم وسكت عن الانبياء مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الاحكام الآتية فانها خاصة بالرسل والقول بانه سكت عنهم مراعاة لكون الرسل أخص ومعرفة الآخص تستلزم معرفة الاعم سهو لأنه بعد تسليم الاستلزام على الاطلاق لايفيد أن ماثبت للاخص يثبت للاعم والكلام فيه ألاترى أن الرسل يثبت لهم بالشرع التبليغ للذى أوحى اليهم ولم يثبت ذلك للانبياء (قوله يجب شرعا) فيه اشارة الى أن قول المتن شرعا من متعلقات قوله يجب لا قوله مكلف (قوله وهو البالغ العاقل) هذا ظاهر فى النوع الانسانى دون الجن والملائكة لأن الجن مكلفون بالاجماع من أصل الخلقة وأولهم على المشهور إبليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده اما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضرورى فيه أو بوصول دعوة رسول الانس اليه ✲ وأما الملائكة ففى تكليفهم خلاف مشهور فعلى القول بتكليفهم فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام من الله أو بخلق علم ضرورى فيهم أو بارسال بعضهم الى بعض وتوقف التكليف على ارسال الرسل انما هو بالنسبة لتكليف الانس فقوله تعالى ــ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ــ عام مخصوص وظهر من هذا أن المراد بالشرع فى قول الاصوليين لاحكم قبل الشرع بلوغ الدعوة باحد الطرق المذكورة كذا ذكره العلامة يس ولم يزد الشارح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط فى التكليف لابد منه نظرا الى أن دعوته عليه الصلاة والسلام عمت كل أحد حتى من كان وراء السد أو أنه مشى على قول من يرى أن الدعوة لاتشترط فى التكليف بالعقائد بعد أول رسول لان العقائد مجمع عليها بين الرسل ومن هذا يعلم أنه لايصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لامعرفة عندهم بالعقائد لكونه من أهل الفترة وانما تنفع الفترة فى عدم الاحكام الفرعية ✲ وحاصل مافى المسئلة أنه وقع خلاف هل يكفى فى التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أى نبى كان أولابد من بلوغ دعوة نبى زمانه قولان فقيل بالاول نظرا الى أنه لافترة فى العقائد بخلاف الفروع وقيل بالثانى نظرا الى أن فيها الفترة كالفروع وسكت المصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة انما تجب على البالغ العاقل المتأهل للنظر نظرا الى أن كل أحد فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلى وهو متيسر لكل أحد (قوله ماذكر) أى من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله تعالى وفى حق الرسل (قوله لانه) أى المكلف وقوله بمعرفة ذلك أى بمعرفة ماذكر من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله تعالى وفى حق رسله والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو قوله يكون مؤمنا والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه بمعرفة ذلك ✲ واعلم أن الايمان قيل هو المعرفة أى الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بان سيدنا محمدا ﷺ رسول الله وأن ماجاء به حق وقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والمراد بحديث النفس قولها آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به الواقع ذلك منها بعد المعرفة اذا علمت ذلك فاعلم أنه ان حملنا الايمان فى كلام الشارح على المعرفة كانت الباء فى قوله بمعرفة ذلك للتصوير أو للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه المصور بمعرفة ذلك أو بسبب معرفته ذلك فالمعرفة سبب فى كونه مؤمنا لا للايمان حتى يشكل بانه يلزم اتحاد السبب والمسبب فهو على نمط أن بالقدرة يكون قادرا وان حملنا الايمان فى كلامه

فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام) (ش) يعنى أنه يجب شرعا على كل مكلف وهو البالغ العاقل أن يعرف ماذكر لانه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لايمانه

على حديث النفس التابع للمعرفة كانت الباء ظاهرة فى أنها للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا أى محدثا لنفسه بما عرفه بسبب معرفته فالمعرفة سبب فى الايمان أى سبب عادى لأن الشأن أن من عرف شيأ وجزم به يحدث به نفسه لاعقلى اذلا يلزم من المعرفة الايمان أى حديث النفس ألا ترى ان الكفار الذين كانوا فى زمنه عليه الصلاة السلام كانوا يعرفونه ﷺ كما يعرفون أبناءهم ويعتقدون اعتقادا جازما انه رسول الله ومع ذلك لم يحصل منهم ايمان بالمعنى المذكور أى حديث النفس وقولها رضيت بما جاء به لما عندهم من العناد والأنفة وتفسير الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل ان قلنا ان المقلد مؤمن وعليه فيكون أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد وتفسير لاصله ان قلنا ان المقلد غير مؤمن فتدبر (قوله على بصيرة فى دينه) البصيرة فى الاصل معرفة الحق بالدليل والمراد منها هنا مجرد المعرفة وهو حال من قوله مؤمنا أى حالة كونه كائنا على معرفة أى متلبسا بالمعرفة فى دينه ✲ وحاصله ان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه ومتلبسا بالمعرفة فى دينه أى لأصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله تعالى وفى حق رسله (قوله اشارة الى أن المطلوب فى عقائد الايمان المعرفة ولا يكفى فيها التقليد) بيان أخذ ذلك منه أنه لما حكم على معرفة عقائد الايمان بالوجوب علم أن ماعدا المعرفة من التقليد فى العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لا يكفى فى الخروج من عهدة الطلب ويكون الشخص بذلك آثما (قوله الجزم) خرج عنه الشك والظن والوهم (قوله المطابق) أى المطابق متعلقه وهو النسبة المعتقدة اذ المطابقة انما تعتبر بين النسبة المعتقدة وبين النسبة التى فى نفس الامر وهو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الفلسفى قدم العالم فان نسبته المعتقدة غير مطابقة لما فى الواقع (قوله عن دليل) أى الناشئ ذلك الجزم عن دليل أى أو ضرورة كالجزم بان الواحد نصف الاثنين وكالجزم بان هذا جدار أو حجر الناشئ ذلك ممن وقع بصره عليه من غير قصد ففى كلام الشارح حذف أو مع ما عطفت أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع البصر والا لزم أن يكون الحد الاول غير جامع والحد الثانى وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل ولا حاجة لهذا لان ماذكر من التعريف انما هو تعريف للمعرفة المطلوبة فى هذا المقام وهى معرفة الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله وفى حق رسله وهى لا تحصل الا عن دليل وليس شئ منها ضروريا وهذ لا ينافى أن المعرفة مرادفة للعلم وأن منهما يكون ناشئا عن دليل ومنها مايكون عن ضرورة لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت (قوله ولا يكفى فيها التقليد) أى ولا يكون التقليد فى عقائد الايمان كافيا فى الخروج من الاثم بحيث ان المقلد فيها لا يعاقب وجزمه هنا بان التقليد فى العقائد غير كاف فى الخروج عن الاثم لا ينافى ماسيذكره من الخلاف لان عدم الاكتفاء فى الخروج عن الاثم أعم من كونه مؤمنا عاصيا أو غير مؤمن لان الاثم هنا صادق بان يكون كفرا أو غير كفر ✲ وحاصل ماذكره من الخلاف أقوال ثلاثة قيل ان المعرفة فى العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا فان قلد فيها كان مؤمنا عاصيا وقيل ان محل وجوبها وجوب الفروع ان كان فيه أهلية للنظر والا فلا تجب وعلى هذا فالمقلد ان كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمنا عاصيا وان لم يكن فيه أهلية كان مؤمنا غير عاص وقيل ان المعرفة فى العقائد واجبة وجوب الاصول وحينئذ فالمقلد كافر لانه متى قيل هذا الشئ واجب وجوب الاصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا والمصنف اعتمد القول الاخير فى الكبرى ولكنه غير مسلم والحق القول الثانى وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع ان كان فيه أهلية وأما القول الاوّل المفيد أن المقلد عاص مطلقا فهو مبنى على القول بجواز التكليف بما لا يطاق أو أنه مبنى على أن كل مكلف فيه أهلية للدليل الجلى (قوله ولا يكفى فيها) أى

على بصيرة فى دينه وانما قال يعرف ولم يقل يجزم اشارة الى أن المطلوب فى عقائد الايمان المعرفة وهى الجزم المطابق عن دليل ولا يكفى فيها التقليد وهو الجزم المطابق

في عقائد الايمان التقليد أي وأما الفروع فيكفي فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد المجتهد فيها والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما في نفس الأمر بخلاف الفروع فانه لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الأمر لان الذي أفاده المجتهد المقلد بالفتح انما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقا لما في نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق فأولى من قلده فيه ولا يلزم من كون المقلد في الفروع جازما أن يكون أرقى حالا من المجتهد الذي قلده لان ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذي قلد فيه وان لم يكن مطابقا لما في نفس الأمر بخلاف المجتهد فان ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم بل يظنه * ان قلت اذا كان الحكم الذي استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع * قلت محل كون الخطأ لا يتبع اذا قطع بأنه خطأ وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (قوله في عقائد الايمان) لاحاجة له مع قوله فيها (قوله بلا دليل) متعلق بالجزم أي الجزم المتلبس بعدم الدليل (قوله والى وجوب المعرفة الخ) أنت خبير بان المعرفة ليست فعلا على الصحيح بل كيف لانها من قبيل المعارف والعلوم وحينئذ فلا يتعلق بها الايجاب نعم يتعلق بتحصيلها بمباشرة الأسباب ورفع الموانع (قوله وعدم الاكتفاء بالتقليد) أي في الخروج من الاثم كان اثم كفر أو عصيان والمراد الاثم ولو في الجملة أي في بعض الأحوال وحينئذ فقوله وعدم الاكتفاء بالتقليد صادق بالأقوال الثلاثة الآتية وبهذا التقدير اندفع مايقال ان أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من اثم العصيان الحاصل للمقلد مطلقا ناسب القول الاول دون الثالث وان أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من اثم الكفر ناسب القول الثالث دون الاول وان أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من اثم الكفر واثم العصيان الحاصل للمقلد كان فيه أهلية للنظر أم لا ناسب القول الاول والثالث دون الثاني المفصل فتأمل (قوله جمهور أهل العلم) ظاهره من المتكلمين ومن غيرهم كالفقهاء والمحدثين وهو كذلك بدليل ذكره مالكا مع أنه ليس من المتكلمين لان المراد بهم العلماء الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها والشبه التي أوردها المبتدعة انما صدرت منهم بعد الائمة الاربعة كذا قيل وقد يقال بل الظاهر أنه أراد جمهور أهل العلم من المتكلمين وليس في كلامه مايقتضي أن مالكا من المتكلمين بل بعدما عزاه لهم عزاه لمالك أيضا تقوية لانه امام جليل (قوله كالشيخ الاشعري) اسمه علي وكنيته أبو الحسن وهو مالكي المذهب كالباقلاني وأما امام الحرمين فهو شافعي (قوله المقلد مؤمن الا أنه عاص) أي فتكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها أثم وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية للنظر أولا فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير جائز وردبانا لا نسلم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع في أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق لان صاحب هذا القول يرى أن الاهلية حاصلة لكل أحد لان المطلوب الدليل الجلي الذي تحصل معه الطمأنينة بحيث لا يقول العارف له سمعت الناس يقولون شيأ فقلته والدليل الجلي متيسر لكل أحد وهذا القول مبني على أن أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد كما سبق وبهذا يندفع ما أورده يس هنا (قوله التي ينتجها الخ) وصف كاشف (قوله النظر الصحيح) هو ما كان صحيح المادة والصورة محتويا على شروط الانتاج (قوله وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصي الخ) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد (قوله المقلد ليس بمؤمن أصلا) أي بل هو كافر وليس المراد أنه منزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة في المؤمن العاصي انه يخلد في عذاب غير عذاب الكفر اذ لا قائل بذلك في المقلد كما قاله ابن عرفة وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكفره فانه موجود فيحمل كلام الشارح عليه وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الاصول فمن لم يحصلها يكون كافرا وهذا

في عقائد الايمان بلا دليل والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك أيضا ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن الا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصي الا اذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا

القول مبنى على أن النظر شرط فى الايمان وأن الايمان المعرفة أوحديث النفس التابع للمعرفة على ماسبق ومهما انتفى الشرط انتفى المشروط (قوله وقدأنكره بعضهم) أى وقدأنكر القول بعدم ايمان المقلد بعضهم وهذا خلاف ماصححه فى شرح الكبرى من كفره وادعى الاجماع عليه وقدعلمت ماهو المعتمد من تلك الأقوال * واعلم أن الخلاف فى المقلد فى كفره وعدم كفره انما هو بالنسبة لنجاته وعدمها فى الآخرة لانه فى الدنيا الاقائل بانه يعامل معاملة الكافر بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا قال الشاوى وهذا الخلاف الذى فى المقلد بعكس الخلاف الذى فى المعتزلة فى أنهم كفار أومؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى هل تجرى عليهم أحكام الكفار فى الدنيا أم لا وأما فى الآخرة فلاخلاف أنهم يخلدون فى النار وتأمله (قوله ولامام الحرمين الخ) لما كان كلام امام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لمانقله المصنف عن الجمهور من الخلاف فى ايمان المقلد أتى به ثم اعتذر عنه بمايزيل المخالفة حيث قال قلت الخ (قوله يسعه للنظر فيه) الضمير المستتر فى يسعه للزمن والبارز لمن عاش والجملة صفة لزمن والرابط الضمير المستتر وفى بعض النسخ يسعه النظر من غير لام جر وهى مشكلة الا أن يقرأ النظر بالنصب بنزع الخافض أى يسعه النظر (قوله ونظر) أى وعرف (قوله وان لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه) ظاهره ولوكان عنده اعتقاد لكونه مقلدا وهذا صريح فى أن المقلد كافر اتفاقا فيخالف ماتقدم له من الجزم بالخلاف فى كفره وعدم كفره ثم ان ماذكره من عدم صحة الايمان فى هذا التقسيم مقيد بما اذا كان تركه للنظر اختيارا ولم تحصل له المعرفة بالهام من الله (قوله ففى صحة ايمانه قولان) انما لم يحكم بكفره قطعا للشبهة القائمة فانه قد يقال انه لما لم يعش زمانا يسع النظر واخترمته المنية تبين عدم الوجوب عليه (قوله والاصح عدم الصحة) أى نظرا لتقصيره بالتأخير وان تبين اتساع الزمان لتحصيل الواجب ونظير ذلك فى الجملة المرأة فى نهار رمضان تصبح مفطرة وهى طاهرة ثم تحيض فى يومها ذلك فانها عاصية وان ظهر أنه لم يمكنها اتمام الصوم (قوله ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لاجزم عنده بعقائد الايمان أصلا) أى والذى جرى فيه الخلاف فيمن عنده جزم فقوله ولعل الخ جمع بين كلام امام الحرمين وماقبله وانما ترجى الشارح ولم يجزم بذلك لاحتمال كلام الشامل أن يخص بمن لا جزم عنده كما قال الشارح وأن يعمم فيه بحيث يشمله ويشمل المقلد الجازم هذا وفى كلام الشارح شئ وذلك لان من لاجزم عنده صادق بالظان والشاك فى العقائد والمتوهم لها والمعتقد لضدها وخالى الذهن عنها لكونه نشأ بعيدا عن أهل الاسلام بالمرة وهذا وان ظهر فى القسم الثانى وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر وترك لايظهر بالنسبة للقسم الاول وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر ونظر لان هذا عنده جزم فلايصح أن يحمل على من لاجزم عنده الصادق بالخمسة المتقدمة ولايظهر أيضا بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالايمان وذلك لان من عاش بعد البلوغ زمنا لايسعه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض النظر أوأعرض عن النظر فيه بالمرة ولم يحصل عنده جزم بالعقائد بل ظنها أوشك فيها أوتوهمها أوجزم بضدها أوكان خالى الذهن عنها كيف يقال بصحة ايمانه بل هذا كافر قطعا * وأجيب بان المراد بقوله ولعل هذا التقسيم أى ولعل بعض هذا التقسيم وهو القسم الثانى والثالث والرابع فيمن لاجزم عنده بدليل أن الاول عنده جزم ويراد بالايمان فى الثالث والرابع على أحد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذة بالكفر فلاينا فى أنه كافر فى الواقع ولاغرابة فى عدم مؤاخذة من اعتقد الضد والشك ونحوه لانه لما ضاق الزمان عليه ولم يتسع للنظر غاية أمره أن يكون كأهل الفترة وهذا الجواب الذى ذكره الشارح بعيد فالأحسن أن يحمل كلام امام الحرمين على المقلد الجازم كما فى الذى قبله ويكون ماذكره امام الحرمين من عدم الخلاف فى كفر المقلد طريقة والذى قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى فلأهل هذا الفن طريقتان

وقد انكره بعضهم ولامام الحرمين فى الشامل تقسيم المكلفين الى أربعة أقسام فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه للنظر فيه ونظر لم يختلف فى صحة ايمانه وان لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه ومن عاش بعده زمنا لايسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر لم يختلف فى صحة ايمانه وان أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من النظر ففى صحة ايمانه قولان والاصح عدم الصحة * قلت ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لاجزم عنده بعقائد الايمان أصلا

طريقة تحكي الخلاف فى ايمانه وكفره وطريقة تحكي الاتفاق على كفره كذا قرره شيخنا العلامة العدوى وذكر الشيخ الملوى ماحاصله أن تقسيم امام الحرمين يحتمل أن يكون فى المقلد والغافل والساهى والذاهل ليخرج معتقد الضد والشاك أى انهم اما أن ينظروا نظرا كاملا زال به التقليد والغفلة والسهو والذهول واما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان الى آخر ماذكره امام الحرمين وتكون حكاية الاجماع على كفر المقلد طريقة لامام الحرمين (قوله ولو بالتقليد) هذا من مدخول النفى أى فيمن كان جزمه ولو بالتقليد منتفيا (قوله وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم ثم ان المراد غير الجمهور من المتكلمين ولا يعترض بجعله ابن أبى جمرة ومن بعده من المتكلمين مع انهم ليسوا منهم لانه ليس فى كلامه مايقتضى أنهم منهم بل بعدماذكر غير الجمهور ذكر بعض الصوفية والفقهاء تقوية لأصحاب هذا القول (قوله الى أن النظر) أى ومثله المعرفة التابعة له (قوله ليس بشرط فى صحة الايمان) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور المتقدمة وقوله بل وليس بواجب أصلا رد للقول الاول والثانى من أقوالهم (قوله وانما هو) أى النظر من شروط الكمال فقط أى ومثله المعرفة التابعة له فتكون المعرفة على هذا مندوبة وقوله فقط اسم فعل معناه انته عن ذكر غيره فلا تقل انه شرط فى صحة الايمان ولا فى الخروج عن الاثم مطلقا ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه بل قل انه غير واجب أصلا بل شرط كمال (قوله وانما هو من شروط الكمال) أى انه مندوب وقضية مقابلة هذا القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الاجمالى فان أتى بالتفصيلى فهو فى ضمنه وزاد خيرا وأما الدليل التفصيلى فهو فرض كفاية على الامة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالندب ولا ينبغى أن يقال على القول بالندب ان الدليل الجلى مندوب على العين والتفصيلى مندوب على الكفاية * بقى شئ وهو أن ظاهر هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب فى حال فيقتضى أن التقليد هو الواجب ابتداء وحينئذ فلو تركه ابتداء ونظر حرم عليه النظر ولا يكون آتيا بمندوب الا أن يقال انه من شروط الكمال عند وجود التقليد وأما عند عدمه فله جهتان فهو حرام من جهة أن فيه تركا للتقليد الواجب أولا وواجب من جهة أنه تأدى به ماهو أولى مما يتأدى بالتقليد اهـ يس (قوله يدل عليه الكتاب والسنة) أى فقد ورد فيهما الامر بالنظر فى مواضع كثيرة والامر اذا أطلق ينصرف للوجوب وكثرته تفيد القطع بالوجوب والوجوب محتمل للشرطية وغيرها اذ الوجوب أعم منها والاعم لا اشعار له بأخص معين ولذا قال مع التردد الخ (قوله وجوب النظر) أى الموصل لمعرفة العقائد ومثله المعرفة بها لانها تابعة له والتابع يعطى حكم المتبوع (قوله فى كونه شرطا فى صحة الايمان) أى فيكون واجبا وجوب الاصول وقوله أولا فيكون واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذى ذكره هنا هو عين ماذهب اليه جمهور أهل العلم سابقا * واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع ويوصف به الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بين الصدق والحق بان المطابقة معتبرة فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع لحكمه (قوله والراجح أنه شرط) يعنى فى صحة الايمان بمعنى أنه لا يوجد الايمان ولا يتحقق الا اذا نشأ عن نظر وأما اذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الايمان ويحصل الخلود فى النار وقد علمت سابقا أن هذا خلاف الراجح وأن الراجح ان النظر واجب وجوب الفروع فى حق من فيه أهلية للنظر وحينئذ فالمقلد الذى فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط وايمانه منج له من الخلود فى النار وأما ان كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص (قوله وقد عزا الخ) أشار بذلك الى ضعف القول بان النظر ليس شرطا فى صحة الايمان بل شرط كمال وأن التقليد

ولو بالتقليد وذهب غير الجمهور الى أن النظر ليس بشرط فى صحة الايمان بل وليس بواجب أصلا وانما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولى ابن أبى جمرة والامام القشيرى والقاضى أبو الوليد بن رشد والامام أبو حامد الغزالى وجماعة والحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد فى كونه شرطا فى صحة الايمان أولا والراجح انه شرط فى صحته وقد عزا

كاف فى عقائد الايمان حيث نسبه ابن العربى للمبتدعة ولا يخفى مناسبة هذه الجملة للجملة التى قبلها وهى قوله والراجح أنه شرط فهى كالتأكيد فى المعنى لأرجحية كون النظر شرطا فى صحة الايمان (قوله ابن العربى) اعلم أن ابن العربى اثنان وكل منهما أندلسى الاول الذى قيل فيه خزانة العلم وقطب المغرب هو الامام أبو بكر بن العربى الفقيه صاحب العارضة والتفسير والثانى محيى الدين ابن العربى الصوفى صاحب الفتوحات المكية وقد يفرق بينهما فيقال فى الاول ابن العربى بأل وفى الثانى ابن عربى بدون أل وكان الاول معاصرا لابن رشد اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتابا له شرحا على العتبية فى الفقه فقال له ابن العربى بم سميت كتابك فقال له ابن رشد سميته بالبيان والتحصيل فقال له مابينت وماحصلت يا ابن الامة وطرحه له فاتفق بعد ذلك أن ابن العربى ركب البحر فى سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن تغرق فصار ابن العربى يقول بدك يا ابن رشد ويكرر ذلك فرفعت تلك السفينة ولم تغرق وهو المراد هنا فى كلام الشارح (قوله فى كتابه المتوسط) لابن العربى الفقيه ثلاثة كتب فى فن الكلام كتاب كبير وكتاب صغير وكتاب متوسط وقوله فى الاعتقاد بدل من قوله فى كتابه المتوسط أى فى مبحث الاعتقاد (قوله علمكم الله) جملة دعائية (قوله أن هذا العلم) أى العلم بعقائد التوحيد (قوله لا يحصل ضرورة) أى لا يحصل بالضرورة أى لا تكون الضرورة طريقا موصلة اليه فى حق كل المكلفين وهذا لا ينافى أن العلم بالعقائد قد يكون ضروريا بالنسبة لبعض الخواص * واعلم أن العلم الضرورى يطلق على ماحصل بغير نظر واستدلال وان حصل بطريق الكسب كعلمك بان السقف مركب من خشب ومسامير الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختيارا ويطلق على ماحصل بغير اختيار فى طريقه كعلمك بان هذا الشئ حجر أو جدار حيث وقع بصرك عليه بلا قصد وهذا هو المراد هنا فقوله لا يحصل ضرورة أى اضطرارا من غير قدرة على رفعه (قوله ولا الهام) الالهام القاء شئ من الخير فى القلب بطريق الفيض ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بان يراد منه مجرد الالقاء أى ولا يحصل هذا العلم بالقاء الله له فى القلب أى ليس القاء الله طريقا موصلا لحصوله * واعلم أن المنفى كون الالهام طريقا موصلة لحصوله بالنسبة لكل الناس فلا ينافى أن بعض الخواص يلقى الله تعالى معرفة العقائد فى قلبه بدون نظر واستدلال (قوله ولا يصح التقليد فيه) أى لا يصح أن يكون التقليد طريقا فيه أى موصلا له (قوله ولا يجوز أن يكون الخبر) أى الكتاب والسنة طريقا موصلة اليه هذا فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها من كل ماتتوقف عليه المعجزة الدالة على صدق الرسل وأما هذه الستة فان طريق العلم بها الخبر كما سيأتى (قوله ورسمه) أى النظر أى تعريفه بالرسم (قوله الفكر) هو حركة النفس فى المعقولات كحركتها فى حدوث العالم أو فى وجود الاله وأما حركتها فى المحسوسات كحركتها فى سقف البيت مثلا فيقال له تخييل وقوله المرتب فى النفس أى المرتب أثره ومتعلقه وهو المقدمات والجنس والفصل ويحتمل أن يراد بالفكر المفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب فى النفس (قوله على طريق) متعلق بقوله المرتب وتلك الطريق هى تقديم الصغرى على الكبرى والجنس على الفصل أو على الخاصة وكون القياس محتويا على شروط الانتاج المذكورة فى فن المنطق واحترز بقوله المرتب عن القضية الواحدة لانتفاء الترتيب فيها فلا تسمى نظرا واحترز بقوله على وجه يفضى الخ عما لو كان الترتيب خارجا عن الاشكال الاربعة أو خاليا عن الشروط المعتبرة فيه كأن يكون من جزئيتين وسالبتين فانه لا يسمى نظرا (قوله يفضى الى العلم) أى يؤدى الى العلم أى ان كانت المقدمات كلها يقينية كما فى قولك العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث أو الى الظن ان كانت المقدمات كلها ظنية أو بعضها ظنيا وبعضها يقينيا كما فى قولك هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل من يدور فى الليل بالسلاح سارق واذا علمت أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن تعلم

ان

ابن العربى القول بانه تعالى يعلم بالتقليد الى المبتدعة ونصه فى كتابه المتوسط فى الاعتقاد اعلموا علمكم الله أن هذا العلم المكلف به لا يحصل ضرورة ولا الهاما ولا يصح التقليد فيه ولا يجوز أن يكون الخبر طريقا اليه وانما الطريق اليه النظر ورسمه أنه الفكر المرتب فى النفس على طريق يفضى الى العلم أو الظن

أن فى التعريف حذف أو مع ما عطفت أو أن المراد بالعلم مطلق الادراك أعم من كونه علما أو ظنا بدليل قوله بعد أو غلبة ظن فى المظنونات وما ذكرناه من أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن ظاهر اذا كان المرتب قياسا وان كان المرتب تعريفا أدى الى العلم فقط كما فى قولك فى تعريف الانسان حيوان ناطق فانه يؤدى الى العلم بحقيقة الانسان وهو مجهول تصورى (قوله يطلب به) أى يحصل بذلك الفكر (قوله من قام به) من فاعل يطلب والذى قام به الفكر الذى هو فاعل الطلب النفس أو الهيكل الانسانى الذى هو النفس والجسد وفى قوله من قام به اشارة الى أن المعنى انما يوجب حكما لمن قام به خلافا للمعتزلة (قوله فى العلميات) أى فى المسائل التى لا يكفى فيها الا العلم كالعقائد (قوله فى المظنونات) أى فى المسائل التى يكتفى فيها بالظن كالمسائل الفرعية (قوله ولو كان هذا العلم الخ) هذا شروع فى بيان المانع من كون كل من الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا موصلة للعلم بعقائد التوحيد فقوله ولو كان هذا العلم أى العلم بعقائد التوحيد يحصل لكل مكلف ضرورة أى قهرا بدون اختيار (قوله لأدرك ذلك جميع العقلاء) أى لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء لانه لا سبب له خاص ولانه لو لم يحصل ذلك العلم فى كل أحد مع فرض أنه لا طريق له الا الضرورة للزم التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لانه بمثابة أن يقال افعل يا من هو ملجأ للفعل أو يا من لا قدرة له على الفعل أى لكن التالى باطل بالمشاهدة فكذا المقدم ٭ ان قلت ان الملازمة ممنوعة لان السوفسطائية لم يدركوا الضروريات كما مشى عليه المصنف فى شرح مختصر المنطق ٭ قلت انه أراد بجميع العقلاء أكثرهم أو أن ابن العربى يقول ان السوفسطائية عقلاء وانكارهم للضروريات عناد منهم فلا يلتفت لهم (قوله أو الهاما) أى ولو كان ذلك العلم يحصل بالالهام (قوله لوضع الله الخ) أى لكن التالى باطل بالمشاهدة إذ كثير من الناس مكلفون ولا علم عندهم فالمقدم مثله (قوله كل حى) أراد به البالغ العاقل بدليل قوله ليتحقق به التكليف فهو من اطلاق العام وإرادة الخاص (قوله ليتحقق به التكليف) هذا بيان للملازمة ٭ وحاصله أن المعرفة مكلف بها ولو انحصر تحصيلها فى الالهام للزم الوضع المذكور أعنى وضع الله العلم بالعقائد فى قلب كل مكلف لأجل أن يتحقق ويحصل التكليف أى أثر التكليف وهو الأمر المكلف به كالمعرفة لان التكليف الالزام بما فيه كلفة والا كان التكليف بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منعه (قوله نوع ضرورة) أى نوع من أنواع ذى الضرورة أى نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة لان العلم الضرورى بالمعنى الثانى السابق وهو الحاصل قهرا بدون اختيار صادق على العلم الحاصل بالالهام كما هو صادق على العلم الحاصل بغير الالهام كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وكالعلم بان هذا الشئ حجر الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد (قوله وقد أبطلنا الضرورة) أى وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء (قوله ولا يصح أن يقال انه تعالى يعلم بالتقليد) أى لا يصح أن يقال ذلك بحيث يكون التقليد طريقا للعلم بمعرفة الله (قوله كما قال جماعة من المبتدعة) راجع للنفى (قوله لانه لو عرف بالتقليد) هذا اشارة الى قياس شرطى حذف استثنائيته وذكر دليلها وحذف أيضا مقدم الشرطية وأصل التركيب هكذا لو كان التقليد طريقا للعلم به لحصل العلم به تعالى بالتقليد لكن التالى باطل فكذلك المقدم أما الشرطية فالملازمة فيها ظاهرة ووجه بطلان التالى الذى هو الاستثنائية أن المقلد لا يخلو اما أن يقلد كل واحد من الناس أو بعضهم وكلاهما لا يصح لانه ان قلد واحدا مثلا دون غيره لزم عليه الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلدين بالفتح وعدم كون بعضهم أولى من بعض باتباع قوله والترجيح من غير مرجح باطل فليكن ما أدى اليه من تقليد البعض دون البعض الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا وان قلد الكل لزم عليه الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد لان أقوال المقلدين بالفتح متنافية

يطلب به من قام به علما فى العلميات أو غلبة ظن فى المظنونات ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء أو الهاما لوضع الله تعالى ذلك فى قلب كل حى ليتحقق به التكليف وأيضا فان الالهام نوع ضرورة وقد أبطلنا الضرورة ولا يصح أن يقال انه تعالى يعلم بالتقليد كما قال جماعة من المبتدعة لانه لو عرف بالتقليد

أى والجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد باطل فليكن ماأدى اليه من تقليد الكل الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا * فالحاصل أن حصول العلم عن التقليد يؤدى أما الى الترجيح بلا مرجح واما الى الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو حصول العلم عن التقليد محال وحينئذ فلا يحصل العلم بالتقليد (قوله لما كان الخ) أى لحصل العلم به لكن التالى باطل لانه اما أن يقلد الكل او البعض وكلاهما لا يصح لانه ان قلد البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لانتفاء كون قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر فما نافية وقوله وأقوالهم الخ أى وان قلد الكل لزم عليه اعتقاد المتنافيات لان أقوالهم متضادة مختلفة فقوله لما كان قول واحد الخ تعليل لعدم صحة تقليد البعض وقوله وأقوالهم الخ تعليل لعدم صحة تقليد الكل (قوله وأقوالهم) أى المقلدين بفتح اللام كأبى الحسن الاشعرى وأتباعه القائلين بأن الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته وأنه يرى فى الآخرة وكالجبائى وأتباعه القائلين بأنه قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات وأنه لا يرى فى الآخرة وقوله ومختلفة عطف تفسير (قوله كيف يعلم) أى لا يعلم فالاستفهام انكارى بمعنى النفى أى لان من لا يعلمه لا يعلم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره على العلم به ولو كان الخبر طريقا الى العلم به للزم عليه توقف العلم على الخبر فيلزم الدور * والحاصل أنه لو كان الخبر طريقا للعلم بالله للزم الدور لان العلم به تعالى يتوقف حينئذ على العلم بأن هذا الخبر خبره تعالى والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف على العلم به تعالى فكل من العلمين متوقف على الآخر وهذا دور وهو محال فما أدى اليه من كون الخبر طريقا الى العلم به محال وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا الى العلم به وهذا فى غير السمع والبصر والكلام ولوازمها فانها تعلم بالخبر كما يأتى (قوله فثبت) أى فاذا بطل كون الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا للعلم به تعالى ثبت أن طريقه النظر أى الصحيح المركب من مقدمات يقينية لان النظر قد يطلب به الظن كامر والمطلوب هنا انما هو العلم اليقينى (قوله وهو أول واجب على المكلف) أى أول واجب وسيلة فلا يعارض قوله بعد ان المعرفة أول الواجبات لان المراد به أنها أول واجب قصدا * ان قلت على أن الايمان حديث النفس لا يصح أن تكون المعرفة أول واجب قصدا بل هو الايمان فلا يصح الجمع المذكور بين القولين * قلت المعرفة مقصد بالنسبة للنظر وان كانت وسيلة للايمان الذى هو حديث النفس (قوله اذ المعرفة الخ) علة لكون النظر أول واجب (قوله فبضرورة تقديمه الخ) فيه أن ضرورة تقديمه عليها انما تقتضى توقفها عليه فقط لا اثبات الوجوب له فضلا عن كون وجوبه قبلها فكان الاولى أن يقول فبضرورة أنها لا تحصل الا به أو أنها متوقفة عليه ثبت له صفة الوجوب قبلها لان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب ثم ان ماذكره الشارح فى ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبنى على أن مالا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد فعندنا أمران أمر تعلق بالنظر وأمر تعلق بالمعرفة والتحقيق عند الاصوليين أن مالا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب المقصد لا بوجوب آخر وحينئذ فليس عندنا الا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر فلا يتم قول الشارح ان النظر أول واجب ولا قوله فثبت له صفة الوجوب قبلها (قوله وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة) هذا مرتبط بقوله إذ المعرفة أول الواجبات أى وانما حكمنا عليها بأنها أول الواجبات لان إيجابها معلوم من دين الأمة بالضرورة فبعد أن بين وجه كون النظر واجبا شرع فى بيان وجوب المعرفة فذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة ومراده بالضرورة الشهرة أى ان وجوبها شائع مشهور بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضروريا أنه أمر بديهى يعرفه الخاص والعام حتى يلزم كفر من أنكر وجوب المعرفة وقال انها شرط كمال والتقليد يكفى فى عقائد التوحيد (قوله فصل) هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربى وانما

لما كان قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع والانقياد اليه من الآخر كيف وأقوالهم متضادة ومختلفة ولا يجوز أيضا أن يقال انه يعلم بالخبر لان من لم يعلم الله تعالى كيف يعلم أن الخبر خبره فثبت أن طريقه النظر وهو أول واجب على المكلف اذ المعرفة أول الواجبات ولا تحصل الا به فبضرورة تقديمه عليها تثبت له صفة الوجوب قبلها وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة

﴿ فصل ﴾

فصـل بين الـكلام السابق واللاحق بلفظ فصـل لان الـكلام السابق يفيد عـدم الاكتفاء بالتقليد والـكلام اللاحق يفيد الاكتفاء به (قوله ومع أنا نقول) يحتمل أن الواو زائدة ومع متعلقة بيقول الثاني وأن ومادخلت عليـه مؤوّلة بالمصدر والفاء فى قوله فان واقعة فى جواب شرط مقدر داخلة على قول محذوف أى اذا عرفت ماتقـدم فنقول ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فى ربه الحق فهو مؤمن مع قولنا ان المعرفة واجبـة الخ أى وقوله مخالف لقولنا إذ مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عـدم الاكتفاء به فيها ويحتمل أن تـكون الواو للاستئناف داخلة على قول محذوف ومع متعلقة بذلك القول المحذوف وأن وما دخلت عليـه مؤوّلة بمصدر وقوله فان بعض أصحابنا الفاء فيـه زائدة وان بعض أصحابنا مقول القول المحذوف أى ونقول مع قولنا ان المعرفة واجبة الخ ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فى ربه الحق فهو مؤمن أى وقوله مخالف لقولنا لان مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عـدم الاكتفاء به فيها فتدبر (قوله ان المعرفة) أى فى عقائد التوحيد واجبـة أى ومقتضى ذلك عـدم الاكتفاء بالتقليد فيها (قوله ان من اعتقد فى ربه) أى اعتقادا ناشئا عن التقليد كما هو ظاهر السياق لاعن النظر (قوله الحق) أى الاعتقاد الحق أى الصحيح أو النسبة الحق أى المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله والثانى أوفق بما تقدم من أن الحق هو الحـكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الأقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك (قوله وتعلق به اعتقاده) أى وتعلق اعتقاده بربه وهـذا عطف لازم على ملزوم لانه يلزم من اعتقاده الحق فى ربه تعلق اعتقاده به (قوله على الوجه الصحيح) أى المطابق للواقع (قوله فانه مؤمن موحد) ظاهره من غـير اثم يلحقه بناء على أن المعرفة غـير واجبة وحينئذ فهذا القائل يقول بعدم وجوب المعرفة وعـدم وجوب النظر الموصل اليها وبالاكتفاء بالتقليد (قوله ولـكن هـذا) أى ما اقتضاه قوله فانه مؤمن موحد من ثبوت الايمان له لا يصح فى الاغلب الخ وهـذا الاستدراك من كلام ابن العربى أتى به دفعا لما يتوهم من صحة ما اقتضته عبارة ذلك البعض من ثبوت الايمان له وفى بعض التقارير ترجيع اسم الاشارة للاعتقاد الصحيح فقوله لـكن الخ اعـتراض من ابن العربى على ذلك البعض (قوله لا يصح) أى لا يثبت (قوله فى الاغلب) قضيته أنه يصـح ذلك فى الغالب والمساواة والنادر مع أن القصـد أنه لا يصح أصلا فالمناسب حـذف قوله فى الاغلب (قوله ولو حصل) أى هـذا وهو الاعتقاد الصحيح أى ولو فرض حصوله كما يفرض المحال لغير ناظر الخ وحينئذ فلا يقال ان قوله ولو حصـل ينافى ماسبق من أنه لا يصح الاعتقاد الصحيح الالناظر (قوله يتخلخل) أى يتزلزل اعتقاده بعروض ماينافيه من شك ونحوه بسبب وورود شبهة عليـه (قوله فلابد) أى فيجب أن يعلم الخ وهـذا مفرع على ماقبله أى وحيث كان الأمر كما ذكر فلابد الخ فتـكون المعرفة واجبـة والنظر الموصل اليها واجبا وهو ماقلناه قال الشيخ يحيى فى قوله فلابد أصـله فى الاثبات بد الامر فرق وتبدد تفرق وجاءت الخيـل بداد أى متفرقة فاذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما دائما فصار أحدهما واجبا للآخر ومن ثم فسروا لابد بوجب فاعرف ذلك اهـ (قوله كل مسـئلة) أى وجبت علينا معرفتها (قوله بدليل) أى قطعى وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية والمراد بالدليـل مايشمل الجلى وقوله واحـد بيان لأقل ما يكفى (قوله ولا ينفعه اعتقاده الخ) أى وحينئذ فالمقلد كافر عنـد ابن العربى وقوله ولا ينفعه الخ لازم لما قبله (قوله علمه) يصح أن يكون مصدرا بالرفع فاعلا ليصدر أو بالجر باضافة دليل اليـه واضافة الدليل اليـه من حيث ان الدليـل معيده فالاضافة لأدنى ملابسه وفاعل يصـدر ضمير يعود على الاعتقاد والمراد بالعلم على كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون اظهارا فى محـل الاضمار وضمير ينفعه واعتقاده وعلمه للشخص المعتقد

ومع أنا نقـول ان المعرفة واجبـة وان النظر الموصل اليها واجب فان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فى ربه تعالى الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح فى صفاته فانه مؤمن موحد ولـكن هذا لا يصح فى الاغلب الالناظر ولو حصل لغير ناظـر لم تأمن أن يتخلخل اعتقاده فلابد عندنا أن يعلم كل مسئلة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد ولا ينفعه اعتقاده الا أن يصدر عن دليل علمه بذلك

فلو اخترم وقد تعلق اعتقاده بالبارى تعالى كما ينبغى وعجز عن النظر فقال جماعة منهم انه يكون مؤمنا وان تمكن من النظر ولم ينظر قال الاستاذ أبو اسحق يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر وبناه على أصل الشيخ أبى الحسن فأما كونه مؤمنا مع العجز والاخترام فظاهر ان شاء الله تعالى وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر وتركه فقوله فيه نظر عندى ولا أعلم صحته الآن * فان قيل قد أوجبتم النظر قبل الايمان على ما استقر من كلامكم فاذا دعى المكلف الى المعرفة

واسم الاشارة فى قوله بذلك عائد على كل مسئلة و يصح أن يكون علم فعلا ماضيا وفاعله ضمير مستتر عائد على الشخص المعتقد والجملة صفة لدليل والضمير البارز عائد على كل مسئلة واسم الاشارة عائد على الدليل و يكون اظهارا فى محل الاضمار و يحتمل أن الضمير البارز عائد على الدليل واسم الاشارة عائد على كل مسئلة والباء بمعنى اللام متعلقة بدليل وفاعل يصدر على كل ضمير يعود على الاعتقاد فتأمل (قوله فلو اخترم) مبنى للمجهول أى فلو اخترمته المنية أى عاجلته قبل مضى زمان يسع النظر فيه أى ان ما قلناه من أنه لا ينفعه اعتقاده الا أن يصدر عن دليل ظاهر اذا لم يخترم فلو اخترم الخ فالضمير فى اخترم لمن يعتقد فى ربه الاعتقاد الحق الخ (قوله كما ينبغى) أى على الوجه الذى ينبغى (قوله وعجز عن النظر) يحتمل أن تكون الواو باقية على حالها عاطفة على اخترم من عطف المسبب على السبب أى وعجز عن النظر فى ذلك الزمان الذى اخترمته فيه المنية لاخترام المنية له و يحتمل أن تكون بمعنى أو أى فلو اخترم قبل أن ينظر أو لم يخترم ولكنه عجز عن النظر بلادة منه فيكون مقابلا لكونه اخترم (قوله فقال جماعة منهم) أى من أصحابنا (قوله وان تمكن من النظر) هذا مفهوم عجز أى وان اخترم وقد كان تمكن قبل الاخترام من النظر بتحصيل مقدمة منه فى ذلك الزمن ولم ينظر وهذا على جعل الواو فى قوله وعجز باقية على حالها وأما على جعلها بمعنى أو فالمعنى وان لم يخترم وتمكن من النظر ولم ينظر (قوله مؤمنا عاصيا بترك النظر) أى فيكون النظر واجبا وجوب الفروع عنده (قوله و بناه) أى و بنى الاستاذ ما قاله على أصل الشيخ أبى الحسن الاشعرى وأصل الشيخ قيل هو أن النظر ليس شرطا فى صحة الايمان وانما هو شرط فى الخروج من الاثم (قوله والاخترام) الواو اما باقية على حالها أو بمعنى أو على ما سبق فى قوله وعجز من الاحتمالين (قوله فظاهر) أى فظاهر صحته وانما قيد بالمشيئة مراعاة لمن يقول انه يجوز التكليف فى العقائد بما لا يطاق وحينئذ فيجوز أن الله تعالى يكلفه ولو مع الاخترام والعجز أو يقال أتى بالمشيئة لعدم الدليل القاطع على ذلك لان المسئلة ظنية ولهذا لم يقيد أولا (قوله وتركه) عطف على القدرة أى مع تركه (قوله فيه نظر عندى) وجهه ما سبق من أنه لا يأمن من أن يتخلخل اعتقاده (قوله ولا أعلم صحته الآن) أى ولا أعلم صحة هذا القول الآن وأتى بذلك دفعا لما قد يتوهم من أنه قد يتغير اجتهاده فيقول ان ايمان المقلد صحيح فيكون الآن عالما بصحة هذا القول كما اتفق للمصنف أنه كان أولا يقول بكفر المقلد ثم تغير اجتهاده ورجع للقول بصحة ايمانه * والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن وان تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الاستاذ وكافر عند ابن العربى (قوله فان قيل الخ) منشا هذا السؤال قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها فقوله قد أوجبتم النظر قبل الايمان أى قبل وجوب الايمان وقوله على ما استقر من كلامكم أى على ما فهم من كلامكم وهو قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وفيه أن الذى فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل وجوب الايمان كما قال وقد يجاب بأن المراد بالايمان نفس المعرفة كما هو قول أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة كما هو المعتمد واذا كان النظر واجبا قبل المعرفة التى هى متبوعة للايمان فليكن واجبا قبل الايمان الذى هو تابع للمعرفة أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة ولكن فى كلامه حذف مضاف والاصل قد أوجبتم النظر قبل سبب الايمان وهو المعرفة وقد تقدم أن المعرفة سبب عادى لحديث النفس لان الشأن أن الانسان اذا اعتقد شيأ اعتقادا جازما ناشئا عن دليل يحدث به نفسه (قوله فاذا دعى المكلف) ببناء الفعل للمجهول وقوله الى المعرفة أى الى مسببها وهو الايمان أو الى المعرفة نفسها بناء على أنها الايمان أى فاذا طلب من المكلف الايمان أى تحصيله قال الشيخ الملوى والكلام فى الكافر الاصلى المعاند المجبور

على الاقرار أما من أراد الدخول فى الاسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقول له أسلم ثم انظر لأن ذلك أدعى له الى النظر (قوله فقال) جواب اذا (قوله حتى أنظر) أى فقال لا أؤمن حتى أنظر فحتى غائية أو المعنى فقال حتى أنظر فأؤمن فحتى ابتدائية وهى وما بعدها فى محل نصب مقول القول (قوله فأنا الآن) أى فى هذا الزمان الحاضر (قوله فى مهلة النظر) أى فى سعة النظر أى فى زمن واسع للنظر لا ضيق (قوله وتحت ترداده) أى تكراره مرة بعد أخرى أى و بصدد تكراره مرة بعد أخرى (قوله ماذا تقولون) يحتمل أن ما استفهامية مبتدأ وذا اسم موصول خبر ما الاستفهامية وجملة تقولون صلته والعائد محذوف أى ما الذى تقولونه و يحتمل أن مجموع ماذا مركب استفهامى مبتدأ وجملة تقولون خبره (قوله أتلزمونه الاقرار بالايمان) أى بان يقول آمنت وصدقت بما جاء به الرسول ﷺ (قوله فتنقضون أصلكم) أى فتبطلون قاعدتكم (قوله فى أن النظر) فى بمعنى من أى من أن النظر وهو بيان للاصل وقوله قبلها أى قبل المعرفة التى هى الايمان أو التابع لها الايمان على مامر (قوله أم تمهلونه الخ) أى كأن تقولوا له انظر حتى يريد الله الفتح عليك أو حتى يهديك الله للادلة ولوجه الدلالة (قوله الى حد) أى الى أمر محدود كأن يحدد بارادة الله الفتح عليه أو بهدايته أياه للادلة ولوجه الدلالة كما مثلنا (قوله يتطاول به المدى فيه) أى يتطاول بالمكلف الزمان فى ذلك أى فى انتظار وقت الحد كارادة الله الفتح عليه أى أو تمهلونه الى حد يطول عليه فى انتظار وقت ذلك الحد الزمن للجهل بالوقت الذى يحصل فيه ذلك الحد وكأنه قيل أو تمهلونه الى حصول أمر مجهول وقت حصوله وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة (قوله أم تقدرونه) أى النظر وقوله بمقدار أى كثلاثة أيام بأن تقولوا له انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك أقر بالايمان (قوله فتحكمون عليه) أى على المكلف (قوله بغير نص) لو قال بغير دليل كان أولى اذ التقدير لا يتعين أن يكون بنص من الشارع بل يجوز أن يكون بطريق القياس ☆ وحاصل السؤال أن المكلف اذا طلب منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر فاما أن تلزموه الاقرار بالايمان فيلزمكم نقض قاعدتكم المذكورة واما أن تمهلوه لمدة مجهولة له فيلزم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة واما أن تمهلوه مدة معينة فيلزمكم الحكم عليه بغير نص وهذا تحكم (قوله فالجواب أنا نقول الخ)☆حاصل الجواب أنا لا نقول بواحد من هذه الثلاثة بل الشخص المطلوب بالايمان اذا دعا الامهال الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فاسمعه و نسرده عليه فى الحال فان أظهر الايمان بان قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذى سرد على حكم عليه بالاسترشاد وان امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج الا أنى لا أعتقد ما أنتجه تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف (قوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة) أى قبل سبب المعرفة وهو النظر فضعيف أى فباطل بدليل ما ذكره من التعليل بعد أى وحيث كان باطلا فلا نلزمه بالاقرار بالايمان اذا طلب النظر فبطل الشق الاول من الترديد رقوله أما القول الخ هذا تمهيد وتوطئة للجواب الذى ذكره فى قوله وأما اذا دعا المطلوب الخ فان هذا هو جواب السؤال فى قوله ماذا تقولون الخ (قوله لان الزام التصديق بما) أى بنسبة كالنسبة فى قولنا الله واحد ومحمد رسوله وقوله لا تعلم صحته أى مطابقته لما فى نفس الأمر لأن الفرض أنه لا دليل عنده (قوله يؤدى الى التسوية بين النبى والمتنبى) اى بين من كان نبيا بحق ومن يدعى النبوّة كذبا أى يؤدى الى أن يسوى بين كل منهما فى الايمان به لانه لا يعرف الحق من الباطل ☆ والحاصل أن هذا الشخص الذى طلب منه الايمان فقال أمهلونى وطلب النظر لو قلنا له صدق بكذا وكذا من العقائد التى لا يعلم مطابقتها للواقع وألزمناه بذلك لأدى ذلك الى أن يسوى بين النبى والمتنبى فى الايمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل والتسوية بينهما باطلة فيكون ما أدى اليها من الزام

فقال حتى أنظر فانا الآن فى مهلة النظر وتحت ترداده ماذا تقولون أتلزمونه الاقرار بالايمان فتنقضون أصلكم فى أن النظر يجب قبلها أم تمهلونه فى نظره الى حد يتطاول به المدى فيه أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص☆فالجواب أنا نقول أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى الى التسوية بين النبى والمتنبى

التصديق بما لا تعلم صحته باطلا (قوله وأنه يؤمن أولا) عطف على التسوية أى و يؤدى الى أن يصدق أولا من غير دليل ثم يشرع فى النظر عقب التصديق كما دلت عليه الفاء فى قوله فينظر (قوله فيتبين له الحق فيتمادى) أى فاما أن يتبين له أن ما صدق به حق وذلك اذا نظر فى الدليل من جهة الدلالة فيستمر على ايمانه السابق الذى حصل (قوله أو يتبين له الباطل الخ) أى واما أن يتبين له أن ما صدق به باطل لكونه نظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الايمان الحاصل بالالزام وهو الكفر كما أشار له بقوله وقد اعتقد الكفر أى وقد كان معتقدا للكفر قبل الايمان الحاصل بالالزام فقوله وقد اعتقد الكفر أى والحال أنه قد اعتقد الكفر بين به ما كان عليه قبل ذلك الايمان الحاصل بالالزام * والحاصل أن الزامه التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى الى سلوك طريق مخيفة وهو النظر لان الشخص تارة ينظر فى الدليل من جهة الدلالة فيتبين له الحق وتارة ينظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيتبين له الخطأ وسلوك طريق مخيفة لا يصح فما أدى اليه لا يصح (قوله وأما اذا دعا الخ) هذا شروع فى الجواب ودعا مبنى للفاعل وفاعله المطلوب و بالايمان متعلق بالمطلوب وقوله الى النظر متعلق بمحذوف معمول لدعا أى واذا دعا أى طلب من طلبنا منه الايمان الامهال للنظر هذا هو المناسب لقوله سابقا فاذا دعى المكلف الى المعرفة فقال حتى أنظر الخ (قوله فيقال له ان كنت الخ) أى فيقال لا نمهلك أصلا لا لمدة معينة ولا لمدة محدودة بشئ مجهول وقت حصوله بل ننظر فى حاله فان كان غير مخالط لاهل الاسلام يقال له ان كنت تعلم النظر أى الدليل ووجه الدلالة (قوله فاسرده) أى فى نفسك أى أجره على قلبك بان تقول فى نفسك العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أن العالم له صانع (قوله و يسرد فى ساعة عليه) المراد بسرده عليه ذكره له مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له العالم حادث وكل حادث له صانع و يبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط والا كان مقلدا فى الدليل فيلزم المحذور السابق فى الزام التصديق بما لا تعلم صحته اذ لا فرق فى التقليد بين الدليل والمدلول وقوله فى ساعة المراد بها القطعة من الزمان * وفيه أنه يلزم عليه تقدير الزمن فما فر منه وقع فيه * والجواب أن المراد بالتقدير الذى فر منه تقدير ما ليس بضرورى وهذا تقدير ضرورى لان من لوازم سرد النظر زمنا يقع فيه (قوله عليه) متعلق بيسرد (قوله فان آمن) أى فان أظهر الايمان بان قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذى سردته فى نفسى أو سرد علىّ (قوله تحقق استرشاده) أى حكم له بالاسترشاد أى بالرشاد والهداية للايمان وان كان فى الباطن لم يؤمن (قوله وان أبى) أى امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل الذى سرده فى نفسه أو سرد عليه بعد معرفة أنه منتج كان قال هذا الدليل منتج الا أنى لا أعتقد ما أنتجه (قوله تبين) أى ظهر (قوله استخراجه) أى العناد أو استخراج الشخص من العناد (قوله أو يموت) أى الى أن يموت بالسيف فأو بمعنى الى والفعل بعدها منصوب بان مضمرة و يحتمل أن يموت عطف على قوله بالسيف أى انه اذا عاند ثبت اخراج العناد منه اما بالسيف واما بالموت من الله بدون قتل فوجب بمعنى الوجوب الشرعى بالنظر للقتل بالسيف و بمعنى الوجوب اللغوى وهو الثبوت بالنظر لقوله أو يموت و يحتمل أن قوله بالسيف أى بالتهديد بالقتل بالسيف الا أن يموت بدون قتل فاذا مات انقضى أمره و بعد هذا كله فما ذكره ابن العربى غير ما هو مذكور فى كتب الفقه * وحاصله انه اذا قبض عليه وكان من الاسرى خير الامام بين قتله واسترقاقه والمن عليه أو الفداء وان لم يقبض عليه وهو غير الاسير فانه يدعى للاسلام أولا ثم لاداء الجزية ثم يقاتل (قوله وان كان الخ) مقابل لمحذوف أى هذا الذى ذكرناه اذا كان الكافر ممن لم يثاقف أهل الاسلام فان كان ممن يثاقف بثاء مثلثة وفاء ونون أى يخالط المسلمين بان كان ذميا مخالطا لهم ثم حارب وان

وانه يؤمن أولا فينظر فيتبين له الحق فيتمادى أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر وأما اذا دعا المطلوب بالايمان الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فاسمعه و يسرد فى ساعة عليه فان آمن تحقق استرشاده وان أبى تبين عناده فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت وان كان ممن ثاقف أهل الاسلام وعلم طريق الايمان

لم يمهل ساعة ألا ترى أن المرتد استحب فيه العلماء الامهال لعلها نما ارتد لريب فيتربص به مدة لعله أن يراجع الشك باليقين والجهل بالعلم ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولا وكيف يصح لناظر أن يقول ان الايمان يجب أولا قبل النظر ولا يصح في المعقول ايمان بغير معلوم وذلك الذي يجده المرء في نفسه حسن ظن بمخبره

أعطى الجزية كذا قاله الملوي وحينئذ فلا يخالف ماتقرر في الفقه * والحاصل أن ما مر في كافر لم يخالط أهل الاسلام بأن كان في بلاد الحرب وطلبنا منه الايمان فقال أمهلوني حتى أنظر وكلامه الآن في كافر مخالط للمسلمين عالم بطريق الايمان وهي النظر أي الدليل الموصل للمعرفة (قوله لم يمهل ساعة) أي لا وجوبا ولا ندبا بل يقال له اما أن تؤمن أي تصدق بان ماجاء به الرسول من عند الله حق أو تقتل ولا يقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده في نفسك والا فاسمعه ولا يقال ذلك أيضا للمرتد لان الاول علم طريق الاسلام وعاند والمرتد حصل له العلم بالنظر الصحيح أولا * والفرق بين الاصلي المخالط والاصلي غير المخالط ظاهر وعلم من عبارته أنه إنما يقال له ان كنت تعلم النظر الخ اذا سأل الامهال للنظر أما اذا لم يسأل حمل على انه معاند فيلجأ على الايمان بالسيف (قوله ألا ترى الخ) تنظير فيما نحن بصدده من جهة ان كلا لا يمهل وجوبا وان كان مانحن فيه لا يمهل أصلا والمرتد يمهل ندبا فهو تنظير في الجملة * فان قيل لم أمهل المرتد ندبا على كلامه دون الآبي فانه لا يمهل أصلا * قلت جوابه أن المرتد عمل بمقتضى المخالطة من الدخول في الايمان قبل الردة فاذا خرج احتمل أن يكون لشبهة قامت عنده فهو معذور في الجملة فاستحب امهاله لعله أن يزيلها ويبدل الشك باليقين والجهل بالعلم بخلاف الآبي فان الايمان لم يخالج قلبه وقد تمكن من البرهان القاطع وقد قصر في دخوله في الايمان فهو معاند ولو حكما فلذا كان له السيف من غير امهال * والحاصل ان الكافر الأصلي محمول على المعاند بخلاف المرتد ويحتمل أن قول الشارح لم يمهل ساعة أي وجوبا وان أمهل ندبا وحينئذ فيكون قوله ألا ترى الخ تنظيرا تاما (قوله استحب فيه العلماء الامهال) هذا قول ضعيف في المذهب والمعتمد أنه يجب امهاله ثلاثة أيام ويستتاب فيها كل يوم مرة فان رجع للاسلام فظاهر والا قتل (قوله لريب) أي لشك حصل له من شبهة وردت عليه وقوله فيتربص به مدة أي فينتظر به مدة (قوله أن يراجع) أي يبدل (قوله والجهل بالعلم) الجهل معطوف على الشك المعمول ليراجع وبالعلم معطوف على باليقين المعمول ليراجع أيضا ففيه العطف على معمولي عامل واحد وهو جائز والمراد بالجهل الشك وبالعلم اليقين فالعطف مرادف (قوله ولا يجب ذلك) أي امهال المرتد وقد علمت أن المعتمد أنه واجب (قوله بالنظر) متعلق بحصول والباء سببية (قوله أولا) أي قبل الردة * واعلم أن قوله وأما اذا دعا الى قوله ألا ترى يظهر منه رد الشق الثاني والثالث في السؤال كما ظهر رد الشق الاول بقوله أما القول الخ (قوله وكيف يصح لناظر) أي لعاقل وهذا استفهام على وجه الاستبعاد مشوب بالتعجب والانكار على القائل بأن الايمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف فهو بمنزلة تعليل ثان له وكأنه قال أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي الخ ولانه لا يصح لناظر (قوله قبل النظر) أي فهو تفسير لقوله أولا (قوله ولا يصح) أي أنه لا يصح وهذا علة لقوله وكيف يصح الخ (قوله في المعقول) أي في العقل أي لا يصح بحسب العقل أي لا يصح عقلا ايمان بغير معلوم الصحة ويصح أن يراد بالمعقول الامور المقبولة عقلا أي لا يصح أن يعد في الامور المقبولة عقلا ايمان بغير معلوم الصحة (قوله بغير معلوم) أي بغير معلوم الصحة (قوله وذلك الذي الخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله ولا يصح في المعقول الخ * وحاصل السؤال انه قد صح ذلك ووجد كما في ايمان المقلد فانه ايمان بغير معلوم صحته * وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الذي عند المقلد من اعتقاد أن الله واحد ايمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلده يجوز أن يتغير (قوله حسن ظن) من اضافة الصفة للموصوف وفي الكلام حذف مضاف أي فهو مسبب ظن حسن بمخبره أي انه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبره بكسر الباء أي بالشخص الذي أخبره بما حصل له الاذعان به في نفسه وهو مقلده بفتح اللام كذا قرره شيخنا وفي يس * وحاصل الجواب أنه

والا فان تطرق اليه التجويز أو التكذيب تطرق وأيضا فان النبي ﷺ دعا الخلق الى النظر أوّلا فلما قامت الحجة به وبلغ غاية الاعذار فيه حملهم على الايمان بالسيف ألاترى ان كل من دعاه الى الايمان قال له اعرض عليّ آيتك فيعرضها عليه فيظهر له الحق فيؤمن فيأمن أو يعاند فيهلك

ليس هناك لذلك المرء علم حصل من مقلده بل الحاصل له انما هو ظن حسن فى ذلك الذى قلده وأما الحكم الذى أخذه عنه وقلده فيه فلا يلزم أن يكون جازما فيه ويصح فتح الباء على انه من الحذف والايصال أى المخبر به (قوله والا فان تطرق) أى والا يكن ما يجده المرء المقلد بسبب حسن ظنه بل كان ايمانا حقيقة على ما قال شيخنا أو بل كان اعتقادا على ما فى يس عن ابن الهمام فلا يصح لانه على تقدير ان تطرق اليه أى الى ما يجده المرء فى نفسه من الاذعان بوحدانية الله (قوله التجويز) أى جواز كونه غير مطابق للواقع بتشكيك مشكك فيه أو غيره أو التكذيب أى كونه كذبا تطرق أى ان طرأ له ذلك ثبت ذلك الطارئ وزال ما عنده من الجزم فلا يكون ما عنده من الجزم ايمانا حقيقة لان شأن الايمان انه اذا طرأ له ذلك لا يثبت هذا الطارئ وبهذا ظهر لك عدم اتحاد الشرط والجزاء وأن المراد بالتجويز والتكذيب أثره وقد استفيد من هذا الكلام أن اعتقاد المقلد لا يكفى فى حصول الايمان بل لابد فيه من النظر الموصل للتصديق اليقينى الذى لا يحتمل النقيض (قوله وأيضا الخ) راجع لقوله وكيف يصح الخ فهو دليل على عدم صحة القول بوجوب الايمان قبل النظر * والحاصل أنه أقام على عدم صحة القول بوجوب الايمان قبل النظر دليلين دليلا عقليا وهو قوله ولا يصح فى المعقول الخ ودليلا نقليا وهو قوله وأيضا الخ (قوله دعا الخلق الى النظر أوّلا) أى فى أوّل الرسالة وهو ظرف للدعا أى ودعاؤه فى أوّل الرسالة الخلق الى النظر دون الايمان دليل على أن النظر مطلوب أوّلا وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الايمان قبل النظر (قوله فلما قامت الحجة به) أى فحين قامت الحجة على النظر فالباء بمعنى على والمراد بالنظر الدليل وعلى هذا يكون المراد بالحجة التى قامت على النظر تبيين النبى ﷺ ذلك النظر والمراد بقيامه عليه تعلقه به وكأنه قال فحين حصل من النبى ﷺ تبيين للادلة الدال على ما يتعلق بالله ورسوله ولا يخفى ما فى هذا من التكلف فالاولى أن تجعل الباء فى به للتصوير ويكون المعنى فحين قامت أى حصلت عند من دعاهم النبى ﷺ الى النظر الحجة المصورة بالنظر أى الدليل ويصح أن يراد بالحجة الاحتجاج والباء فى به للتعدية ويكون المعنى فحين حصل الاحتجاج على الخلق بالنظر أى بحصوله عندهم (قوله وبلغ) أى النبى ﷺ وهو معطوف على قامت (قوله غاية الاعذار) الاعذار قطع العذر والاضافة يجوز أن تكون من إضافة الصفة للموصوف أى الاعذار الغاية وأن تكون حقيقية أى المرتبة العليا من الاعذار (قوله فيه) أى فى النظر ويصح أن تكون فى بمعنى الباء التى للتعدية متعلقة بالاعذار أى بلغ غاية قطع حجتهم بالنظر أى بالدليل الذى بينه لهم وفهموه ويصح أن تكون متعلقة يبلغ وفى سببية أى وبلغ غاية الاعذار بسبب ما بينه لهم من النظر وفهموه (قوله ألاترى الخ) دليل على كون النبى ﷺ دعاهم أوّلا للنظر قبل دعائه للايمان (قوله قال له اعرض عليّ آيتك) أى معجزتك الدالة على صدقك فيما أخبرتنا به التى من جملتها الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله ففى قوله أعرض عليّ آيتك دون أن يقول له حتى أنظر دليل على أن النظر حصل له قبل دعائه للايمان فتدبر (قوله فيعرضها) بفتح الياء وكسر الراء من عرض (قوله الحق) أى فيظهر له أن ما بينه النبى ﷺ من الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله مطابق للواقع (قوله فيؤمن) أى فيظهر الايمان كأن يقول آمنت بما جاء به رسول الله أو بما أنتجه هذا الدليل (قوله فيأمن) أى من الهلاك (قوله فيهلك) أى فيستحق الهلاك بالسيف وفى قوله دعا الخلق أوّلا الى النظر الخ مخالفة لما ذكره العلامة ابن حجر فى شرح العباب من أنه قد تواترت الاخبار تواترا معنويا على أنه ﷺ لم يزد فى دعائه المشركين على طلب الاقرار بالشهادتين والتصديق بمدلولهما بل اكتفى بما دون ذلك كما فى حديث معاوية بن الحكم فى الامة السوداء التى أراد عتقها فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم أين الله فقالت فى السماء فقال لها من أنا

فقالت

انتهى * قلت هذا كلام ابن العربي وهو حسن واستشكل القول بأن المقلد ليس بمؤمن لانه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين وهم معظم هذه الأمة وذلك مما يقدح فيما علم أن سيدنا ونبينا محمدا ﷺ أكثر الانبياء أتباعا وورد أن أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة * وأجيب بان المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجلي وهو الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الايمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدري سمعت الناس يقولون شيأ فقلته ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وترتيبها ودفع الشبه الواردة عليها ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجلي الذي حصلت به الطمأنينة ولاشك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم هذه الأمة أو لجميعها فيما قبل آخر الزمان

فقالت رسول الله قال أعتقها فانها مؤمنة اهـ أفاده بعضهم (قوله انتهى) أي كلام ابن العربي وقد استفيد منه عدم صحة ايمان المقلد وارتضاه الشارح حيث قال وهو أي كلام ابن العربي حسن (قوله واستشكل القول بأن المقلد الخ) * حاصل الاشكال أنه لو صح القول بأن المقلد ليس بمؤمن لزم عليه تكفير أكثر العوام لان أكثر العوام مقلدون لاعارفون كما هو مشاهد لكن التالي باطل لان تكفيرا أكثر العوام مناف لما علم من أن نبينا محمدا ﷺ أكثر الانبياء أتباعا ولما ورد من أن أمته ثلثا أهل الجنة واذا بطل التالي بطل المقدم وثبت عدم صحة القول بأن المقلد ليس بمؤمن وقد يقال لانسلم بطلان التالي بل العوام كفار لاعراضهم عن النظر المطلوب منهم فهم ليسوا من الامة فضلا عن أن يكونوا معظمها بل هم هوام وليس ذلك منا فيا لما علم ولما ورد لجواز أن يكون العلماء والأقل من العوام أكثر من اتباع الانبياء وأنهم ثلثا أهل الجنة وأي صادّ عقلي يصدّ عن ذلك لكنه خلاف المتبادر فلذا أجاب الشارح بغيره (قوله وهم) أي أكثر العوام معظم هذه الامة أي أمة الاجابة (قوله وذلك) أي تكفير أكثر العوام مما يقدح الخ يعني واللازم باطل لان ذلك مما يقدح الخ (قوله وورد) عطف على علم وأشار الشارح بهذا لما رواه الترمذي من أن صفوف أهل الجنة تبلغ مائة وعشرين صفا منها ثمانون لهذه الأمة (قوله وأجيب بان المراد الخ) أي وأجيب بمنع الملازمة لان المراد الخ * وحاصل الجواب منع الملازمة وسند المنع أن الدليل الذي يجب معرفته على جميع المكلفين انما هو الدليل الجلي وهو حاصل عند العوام فلا يكونون مقلدين بل هم مستدلون بدليل جلي ومن ثم قال العلامة السعد محل الخلاف في ايمان المقلد فيمن نشأ بشاهق جبل ولم يخالط أهل الاسلام أما من خالطهم فليس مقلدا نعم لو كان الدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين الدليل التفصيلي كانت الملازمة مسلمة وقد علمت أن الدليل التفصيلي لم يكلف جميع المكلفين بمعرفته على أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي بل نقول بموجبه وقوله وذلك مما يقدح الخ محل منع كما سبق وان كان يظهر من كلام الشارح تسليمه (قوله هو الدليل الجلي) أي الدليل الاجمالي وهو المعجوز عن تقريره وعن رد شبهه ويقابله التفصيلي وهو المقدور عليه مما فيه فالجلي بسكون الميم نسبة للجمل بالضم والسكون أي الاجمال و بفتح الميم أيضا نسبة للجمل بضم فتح لان صاحبه يعتقد جملا غير مفصلة (قوله وهو الذي يحصل) بضم الياء مع تشديد الصاد وكسرها (قوله في الجملة) انما أتى بذلك اشارة الى أنه ليس كل واحد من المكلفين يحصل له العلم والطمأنينة بالعقائد بالدليل الاجمالي لان بعضهم قد تقوم عنده شبهة فلا يدفعها عنه الا الدليل التفصيلي (قوله العلم) المراد به المعرفة الجازمة والمراد بالطمأنينة الاذعان والقبول (قوله بحيث لا يقول الخ) أي لما عنده من الجزم والاذعان الذي لا يتحول عنه (قوله من تحرير الادلة) أي تخليصها وتنقيحها وتصحيحها بوجود شروط الانتاج فيها وهذا بيان لطريق المتكلمين (قوله وترتيبها) أي ترتيب مقدماتها (قوله ولا القدرة) عطف على معرفة أي ولا يشترط القدرة على التعبير بل المدار على حصول الدليل الجلي في القلب (قوله من الدليل الجلي) بيان لما (قوله ولاشك أن النظر) أي الدليل (قوله على هذا الوجه) وهو حصول الدليل الجلي في القلب (قوله لمعظم هذه الأمة) أي لمعظم عوام هذه الأمة وقوله أو لجميعها أي بل لجميعها أي جميع عوام هذه الأمة وليس المراد معظم نفس الأمة وهو جميع العوام لانه لم يبق حينئذ بعد المعظم الا العلماء العارفون فلا يحتاج لقوله أو لجميعها بل لا معنى له وكان يكفي الشارح أن يقول غير بعيد حصوله لأكثر عوام المؤمنين غير أنه لاحظ تفسير المستشكل لاكثر عوام المؤمنين بقوله وهم معظم هذه الأمة فأورده احتياطا وزاد في الاحتياط قوله أو لجميعها أي واذا كان لا يبعد حصوله لمعظم هذه الأمة فلا يلزم من صحة القول بعدم صحة ايمان المقلد تكفير أكثر العوام كما قال المستشكل (قوله فيما قبل آخر الخ)

الذى يرفع فيه العلم النافع ويكثر فيه الجهل المضر ولا يبقى فيه التقليد المطابق فضلا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم فضلا عن كثير من العامة ولعلنا أدركنا هذا الزمان بلا ريب والله المستعان ولاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وفى الحديث عن أبى أمامة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكون فتنة فى آخر الزمان يصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسى كافرا الامن أجاره الله تعالى بالعلم وبالجملة فالاحتياط فى الامور هو أحسن مايسلكه العاقل لاسيما فى هذا الامر الذى هو رأس المال وعليه ينبنى كل خير فكيف يرضى ذوهمة أن يرتكب منه مايكدر مشربه من التقليد المختلف فيه ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذى يأمن معه من كل مخوف ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين فى سلك قوله تعالى شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط الآية فلايتقاصر

أى فى الزمن الذى قبل آخر الزمان وهو ظرف لحصول **(قوله الذى)** نعت لآخر **(قوله ولا يبقى فيه)** أى فى آخر الزمان **(قوله فضلا عن المعرفة)** أى أنه لا يبقى فى آخر الزمان تقليد ولا معرفة وعدم بقاء المعرفة أولى من الانتفاء **(قوله عند كثير)** ظرف ليبقى **(قوله ولعلنا أدركنا هذا الزمان)** أى وهو الزمان الذى لا يبقى الخ ولعل هنا للاشفاق وهو توقع المكروه لان ادراك هذا الزمان من المكروه لا للترجى وهو توقع المحبوب قال الشيخ الملوى واذا كان هذا زمان المصنف فكيف يكون زماننا الآن الذى يقع فيه ممن هو مشهور بالعلم ماهو شنيع الاعتقاد فنهم من يقول ان كلامه تعالى بحروف وأصوات ومنهم من يقول صفات السلوب وجودية ومنهم من يصف الانبياء غير نبينا بأنهم ناقصو الكرم والعلم ومنهم من ينسب الكذب للانبياء ومنهم من ينسب النقص لبعض الملائكة كهاروت وماروت ومن كان يصدر عنه هذا فيجب أن لا يؤخذ عنه العلم بل تجب مجانبته **(قوله بلا ريب)** أى بلا شك **(قوله وفى الحديث الخ)** دليل لكون آخر الزمان يحصل فيه ماذكر من رفع العلم وثبوت الجهل **(قوله أمامة)** بضم الهمزة **(قوله تكون)** أى توجد **(قوله مؤمنا)** أى متلبسا بالايمان كأن يعتقد حرمة شهادة الزور مثلا **(قوله كافرا)** أى متلبسا بالكفر كأن يشهد بالزور معتقدا حلية ذلك **(قوله أجاره)** أى حماه وقوله بالعلم أى النافع بان يعمل بمقتضاه **(قوله وبالجملة الخ)** الجار والمجرور متعلق بمحذوف يدل عليه الكلام يقدر بعد الفاء فى قوله فالاحتياط وذلك المحذوف جواب شرط مقدر والمعنى واذا عرفت ماتقرر فنقول بالجملة أى قولا متلبسا بالجملة أى قولا اجماليا الاحتياط **(قوله مايسلكه)** أى ما يرتكبه ويتعاطاه **(قوله لاسيما)** لا نافية للجنس وسى اسمها بمعنى مثل وما موصول اسمى بمعنى الذى واقعة على الاحتياط وهى فى محل جر باضافة سى اليها وخبر لا محذوف أى لامثل الاحتياط فى هذا الأمر موجود أى فالاحتياط فى هذا الأمر أقوى بحيث لا يماثله فى القوة احتياط والاحتياط الاخذ بالأحوط **(قوله فى هذا الامر)** أى وهو مايجب لله ومايستحيل ومايجوز ومايجب للرسل ومايستحيل ومايجوز والاحتياط فى ذلك يكون باعتقاده اعتقادا جازما ناشئا عن الدليل **(قوله الذى هو رأس المال)** أى كرأس المال فشبه الامر المذكور من حيث اعتقاده على الوجه السابق برأس المال بجامع أن كلا ينشأ عنه خير فالامر المذكور ينشأ عنه صحة الفروع كالصلاة والصوم الخ ورأس المال ينشأ عنه الربح بالتجر فيه **(قوله وعليه)** أى على الامر المذكور من حيث اعتقاده ينبنى أى يترتب كل خير من صحة العبادة ودخول الجنة والتنعم بها وهذا فى قوة التعليل لما قبله أى وانما كان هذا الامر كرأس المال لانه يترتب عليه كل خير فهو يشير لوجه الشبه **(قوله فكيف يرضى)** استفهام انكارى بمعنى النفى أى فلا يرضى ذوهمة عظيمة فالتنوين للتعظيم **(قوله منه)** أى فيه والضمير لهذا الامر **(قوله مايكدر)** أى الامر الذى يكدر مشربه أى شربه والمراد به اعتقاده **(قوله من التقليد)** بيان لما **(قوله ويترك)** عطف على يرتكب **(قوله للنظر)** أى للدليل وقوله الصحيح أى من جهة المادة والصورة **(قوله الذى يأمن)** صفة لما ذكر من المعرفة والتعلم فقوله معه أى مع ماذكر من الامرين **(قوله من كل مخوف)** أى من كل أمر يخاف منه **(قوله ثم يلتحق معه)** أى مع ماذكر من المعرفة والتعلم أى ثم يلتحق بدرجة العلماء حالة كونه مصاحبا لما ذكر من مصاحبة السبب للمسبب والمراد بدرجة العلماء مرتبتهم **(قوله فى سلك قوله تعالى)** الاضافة للبيان وقوله أنه لا إله إلا هو أى بانه لا إله إلا هو لان مادة الشهادة تتعدى بالباء **(قوله والملائكة)** عطف على الله أى وشهدت الملائكة وأولوا العلم أنه لا إله إلا هو ففيه حذف من الثانى لدلالة الاول **(قوله قائما)** حال من الجلالة حال لازمة واعتذر عن انفراده تعالى بالحال دون المعطوفين عليه وان كان مثل جاء زيد وعمرو راكبا لا يجوز بان هذا انما جاز لعدم الالباس وأخرت الحال عن المتعاطفين للدلالة على علو

مرتبتهما وقال ابن هشام التحقيق أن قائما نصب على المدح والمراد بالقسط العدل (قوله عن هذه الرتبة) أى رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح المترتب عليه ماذكر (قوله ساقطة) أى دنية (قوله خسيسة) أى حقيرة دنية (قوله لكن على العاقل الخ) أى واذا علمت أن التقليد لا يكفى وأنه لابد من المعرفة والتعلم للنظر الصحيح فلا تتعلم العقائد بأدلتها الا على عارف حق المعرفة لا على كل من يدعى العلم فدفع بالاستدراك مايتوهم من انه يتعلم على كل من تصدى للتعليم وهذا شروع فى نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين يتلقى عنهم هذا العلم ومن جهة الكتب التى ينبغى تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفن (قوله أن ينظر أولا) أى أن يبحث ويفتش على من يحقق الخ وقوله أولا أى قبل الشروع فى هذا العلم (قوله من الأئمة) بيان لمن يحقق الخ فمن بيانية مشوبة بتبعيض (قوله بنور البصيرة) البصيرة عين فى القلب يدرك بها المعانى كالعين القائمة بالرأس التى يدرك بها المحسوسات ونور البصيرة هو العلم فكأنه قال المؤيدين من الله بالعلم والتأييد التقوية (قوله الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض) أى المعرضين بقلوبهم عن هذا العرض وهو الدنيا أعنى الذهب والفضة وسميت عرضا لزوالها كالعرض فانه لا يبقى زمانين وأشار بقوله بقلوبهم الى أن وجود المال فى اليد اذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لا ينافى التأييد من الله بالعلم وأنه لا تضر صحبته فقد وجد المال الكثير فى يد بعض أكابر الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن ابن عوف وغيرهم ✲ واعلم أن الزهد هو الاقتصار فى تعاطى الحلال على قدر الحاجة والورع هو ترك المحرمات والشبهات وتعاطى الحلال ولو فوق الحاجة (قوله المشفقين على المساكين) أى الذين لا علم عندهم (قوله الرؤفاء) أى الذين عندهم رأفة وشدة رحمة (قوله على ضعفاء المؤمنين) المراد بهم البلداء الذين لا يفهمون بسهولة (قوله على هذه الصفة) أى المذكورة فى قوله المؤيدين الخ والمراد جنس الصفة الصادق بصفات متعددة فلا ينافى أن المذكور صفات لا صفة واحدة (قوله القليل الخير) أى القليل خير أهله أى معرفتهم بالعلوم أى الذى قل فيه أهل المعرفة بالعلوم (قوله فليشد يده عليه) كناية عن كثرة ملازمته (قوله لا يكون منهم) أى من فقد راعى معناها بجمع الضمير يعنى أنه لا يوجد فى آخر الزمان منهم أى من الذين يكونون على هذه الصفة الا الواحد يعنى مشغولا بتعليم هذا العلم و بنشره وهذا لا ينافى أن القطب وأصحابه من أهل الدائرة لا ينقطعون حتى تقوم الساعة كما نص أبو نعيم فى الحلية لان الغالب عليهم الخفاء فى هذا الزمان فلا يطلع عليهم أحد الا من قل أو المراد لا يكون منهم الا الواحد الخ يعنى فى قطر واحد (قوله أو من يقرب منه) وهو الاثنان وقوله عليه أى على الواحد الذى على الصفة المذكورة وقوله ثم الغالب عليه مبتدأ خبره الخفاء (قوله على مانص عليه العلماء) أى اما بالكشف أو من بعض الاحاديث (قوله بحيث لا يرشد اليه) بالبناء للمفعول أى لا يدل عليه (قوله وليشكر الله) عطف على قوله فليشد يده عليه (قوله الذى أطعمه على هذه الغنيمة) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة (قوله آناء الليل) أى فى أجزاء الليل وهو ظرف ليشكر والآناء جمع أنى أو أنو وهو الجزء من الزمن (قوله وأطراف النهار) أى أجزاءه (قوله اذ أظفره) أى لانه أظفره وهو علة لقوله وليشكر الله (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض اى الخالص من شوائب الجبر (قوله بكنز عظيم) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة المتقدمة فشبهه بالكنز بجامع الانفاق من كل فالكنز ينفق منه ومن على هذه الصفة ينفق من علومه ومعارفه التى يعلمها له واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وشبهه بالكنز وان كان أعظم من الكنز فى المعنى نظرا لكون الكنز أعظم من حيث الحس (قوله ماشاء) أى متى أراد الانفاق والمراد بالانفاق التعلم فشبهه بالانفاق واستعار اسم المشبه به للمشبه واشتق من الانفاق ينفق بمعنى يتعلم على طريق الاستعارة التبعية (قوله وكيف شاء) أى وعلى أى

عن هذه الرتبة المأمونة الزكية الا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة لكن على العاقل أن ينظر أولا فيمن يحقق له هذا العلم ويختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض الحاضر المشفقين على المساكين الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين فمن وجد أحدا على هذه الصفة فى هذا الزمان القليل الخير جدا فليشد يده عليه وليعلم أنه لا يجد له والله أعلم ثانيا فى عصره اذ من يكون على هذه الصفة أو قريبا منها لا يكون منهم فى أواخر الزمان الا الواحد ومن يقرب منه على مانص عليه العلماء ثم الغالب عليه فى هذا الزمان الخفاء بحيث لا يرشد اليه الا قليل من الناس وليشكر الله سبحانه الذى أطلعه على هذه الغنيمة العظمى آناء الليل وأطراف النهار اذ أظفره مولاه الكريم جل وعز بمحض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة ينفق منه ماشاء وكيف شاء وقل أن يتفق اليوم وجود مثل هذا الا لنادر من السعداء وأما من يقرأ

هذا العلم على من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها ففاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها وما أكثر وجود مثل هؤلاء في زماننا في كل موضع نسأل الله تعالى السلامة من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر بجاه نبيه سيدنا محمد ﷺ * وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفها بنقل هوسهم وما هو كفر

وجه أراده (قوله هذا العلم) أي علم العقائد (قوله التعرض له) أي لهذا العلم (قوله صحبة هذا) أي الذي يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها (قوله دنيا وأخرى) مرتبط بقوله مفاسد أي فصحبة هذا مفاسدها الحاصلة في الدنيا كالمقت الذي يحصل له من الناس بسبب اعتقاده في الله خلاف الواقع والحاصلة في الاخرى من العذاب الأليم (قوله أكثر من مصالحها) أي أكثر من مصالح صحبته (قوله مثل هؤلاء) أي المتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة (قوله في زماننا) متعلق بوجود وكذا قوله في كل موضع لكن الاول تعلق به وهو مطلق والثاني تعلق به مقيدا فلم يلزم تعلق حرفي جر متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد لان الشيء المطلق مغاير لنفسه مقيدا (قوله بجاه) أي حال كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه أي بمنزلة نبيه عنده (قوله جهده) أي طاقته (قوله أصول دينه) أي وهي عقائد التوحيد (قوله من الكتب) أي من كتب التوحيد (قوله التي حشيت) أي ملئت (قوله بكلام الفلاسفة) أي كقولهم ان الحادث قسمان حادث بالذات ويفسرونه بما يحتاج في وجوده الى مؤثر سواء سبقه عدم أم لا فالأول كأفراد الانسان فانها تحتاج في وجودها لمؤثر وقد سبقها العدم والثاني كالافلاك فانها محتاجة في وجودها لمؤثر ولم يسبقها عدم وحادث بالزمان ويفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الانسان والقديم قسمان قديم بالذات ويفسرونه بما لا يحتاج في وجوده لمؤثر كذات المولى وقديم بالزمان ويفسرونه بما لم يسبقه عدم احتاج في وجوده لمؤثر أولا فالأول كالافلاك فانها عندهم لم يسبقها عدم لانها ناشئة عن العقول بطريق العلة والثاني كذات المولى وظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وأن كل حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس فالمولى قديم بالذات والزمان وأفراد الانسان حادثة بالذات والزمان والافلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان بالمعنى المذكور عند الفلاسفة * واعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة فلا قدرة له ولا ارادة ولا صفة له زائدة على ذاته والواحد من كل جهة انما ينشأ عنه واحد بطريق العلة فالواحد الذي ينشأ عنه بطريق العلة يقال له العقل الاول ثم ان ذلك العقل متصف بالامكان من حيث ان الغير أثر فيه وبالوجوب لعلته فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول وهو فلك الافلاك المسمى في لسان الشرع بالعرش وهذا العقل الثاني مدبر لذلك الفلك المذكور ثم ان هذا العقل الثاني المتصف بالامكان من حيث ان الغير وهو العقل الاول أثر فيه بطريق العلة وواجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان وهو المسمى في لسان الشرع بالكرسي ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبر لذلك الفلك الثاني ثم ان ذلك العقل الثالث اتصف بالامكان من حيث ان الغير أثر فيه وبالوجوب من حيث علته فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث وهو السماء السابعة ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث وهكذا الى سماء الدنيا فتكاملت الأفلاك بسماء الدنيا تسعة والعقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة ويسمون ذلك العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض لافاضته الكون والفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن وبهذا ظهر لك وجه قولهم ان الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان وأنه لا أول لها تبعا لعلتها لأن المعلول يقارن علته ومثلها في ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن وأما أفرادها فهي حادثة ذاتا وزمانا ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان وأن المراد بالعالم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفرادها فتأمل (قوله وأولع) مبني للمجهول أي تعلق (قوله هوسهم) الهوس نوع من الجنون والمراد به هنا كلامهم الفاسد كالذي ذكرناه فقوله وما هو كفر بيان له ولا شك أن قولهم الأفلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة وقولهم ان المولى لا اختيار له كفر

صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى أكثرها أسماء بلا مسميات وذلك ككتب الامام الفخر فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما فى ذلك وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان فى قلبه أو لسانه وكيف يفلح من والى من حادّ الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعة وراء ظهره وقال فى حق مولانا جل وعز وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام

(قوله صراح) بضم الصاد أى خالص (قوله من عقائدهم) بيان لهوسهم الذى هو كفر صراح (قوله التى ستروا نجاستها) أى أخفوا فسادها فشبه الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وقوله بما ينبهم أى بما يخفى على كثير وقوله من اصطلاحاتهم بيان لما ينبهم على كثير وذلك كقولهم ان الافلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل فهذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد وأخفوا فساده بقولهم الافلاك حادثة بالذات ✲ وأما أهل السنة والمعتزلة فيقولون ان الافلاك خالقها المولى باختياره ومسبوقة بالعدم ✲ والحاصل أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم الافلاك والعقول وأنواع الحيوانات قدما زمانيا وأنها موجودة بطريق العلة ولا شك أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد فستروا فساده باصطلاحاتهم التى اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين قديم بالذات وقديم بالزمان وعرفوا كلا بتعريف وتقسيم الحادث لقسمين حادث بالذات وحادث بالزمان وعرفوا كلا بتعريف المفيد لكون العالم حادثا بالذات وان كان قديما بالزمان وهذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات وبالزمان ومسبوق بالعدم (قوله وعباراتهم الخ) عطف تفسير فتقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد باصطلاحاتهم وعباراتهم وقوله التى هى أسماء بلا مسميات أى بلا مسميات صحيحة فقولهم مثلا العالم قديم بالزمان لان القديم بالزمان هو ما لا أول له وان احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسماها أى معناها فاسد (قوله وذلك) أى وما ذكر من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة (قوله ككتب الامام الفخر الرازى فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما) أى ومن سلك مسلكهما كالارموى والعلامة السعد والعضد وابن عرفة قال البرهان اللقانى فى هداية المريد ان كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوّات والسمعيات فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الاسلام وأوردوا شبها على ما قرره الاوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه وهدم تلك القواعد فاضطروا لادراجها فى كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها وإيضاح مفاسدها فظهر أنهم معذورون فى إدراجها فى كتبهم ولا لوم عليهم فى ذلك ولا يصح توجه الذمّ اليهم وتحذير بعض المتأخرين عن تعاطى كتبهم انما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها اهـ (قوله وقل أن يفلح الخ) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل العقبانى من معاصريه لان هؤلاء لا اعتراض عليهم لانهم انما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب فى ذلك الزمان قاله شيخنا الملوى (قوله أن يفلح) أى يفوز بالمقصود (قوله أو يكون له) أى لمن أولع وهو معطوف على يفلح (قوله نور إيمان فى قلبه أولسانه) نور الايمان الذى يكون فى القلب يرجع للتجليات والخواطر الرحمانية والكشوفات الربانية والذى يكون فى اللسان يرجع لما يجرى على لسانه من الكلمات الطيبة التى ترضى المولى سبحانه (قوله من والى من حادّ الله) أى كيف يفلح شخص والى وصاحب من حادّ الله أى عاداه والمراد بمن والى وصاحب من حادّ الله الشخص المتولع بصحبة كلام الفلاسفة (قوله وخرق حجاب الهيبة) أى وخرق هيبة الله الشبيهة بالحجاب فاضافة حجاب للهيبة من إضافة المشبه به للمشبه وخرق الهيبة من حيث انه أوقع الخدش فى الذات العلية باعتقاده الفاسد فيها من أنه لا اختيار لها وأن تأثيرها بطريق العلة ويحتمل أن يكون فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه هيبة الله بملك عظيم مستور بحجاب على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحجاب تخييل وخرق ترشيح (قوله وراء ظهره) أى خلف ظهره وطرحه للشريعة خلف ظهره كناية

ماسوّلت له نفسه الحمقاء ودعاه اليه وهمه المختل ولقد خذل بعض الناس فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين و يشرف الكتب التى تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم لما تمكن فى نفسه الامارة بالسوء من حب الرئاسة وحب الاغراب على الناس . بما ينبههم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم أن تحتها علوما دقيقة نفيسة وليس تحتها الا التخليط والهوس والكفر الذى لايرضى أن يقوله عاقل وربما يؤثر بعض الحمقى هوسهم على الاشتغال بمايعنيه من التفقه فى أصول الدين وفروعه على طريق السلف الصالح والعمل بذلك ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى الى باب غضبه أن المشتغلين بالتفقه فى دين الله تعالى العظيم الفوائد دنيا وأخرى بلداء الطبع ناقصى الذكاء فما أجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نورا والنور ظلمة ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيأ أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم سماعون للكذب أكالون للسحت نسأله سبحانه أن يعاملنا و يعامل جميع أحبتنا الى الممات بمحض فضله وأن يلطف بجميع المؤمنين و يقيهم فى هذا الزمان الصعب موارد الفتن بجوده وكرمه بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد ﷺ (ص) فمايجب لمولانا جل وعز

عن عدم عمله بها (قوله ماسوّلت له نفسه) أى ماريّنت له نفسه الحمقاء أى السالكة غير طريق الصواب من كون الافلاك ليست مخلوقة لله باختياره ومن كون السبب العادى مؤثرا فيما قارنه ومن ادراك العقل للاحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسل (قوله وهمه) أى قوته الواهمة (قوله من حماقاتهم) أى من عقائدهم الفاسدة وأطلق عليها حماقات لانها لاتنشأ الا عن حمق وارتكاب للطريق التى لاتؤدّى للصواب (قوله من عبارات) أى كالعبارات التى ذكرناها من أن القديم قسمان والحادث قسمان وانما ذكرناها فيما سبق لاجل فهم المقام لا لحبها وحب الاغراب بها (قوله واصطلاحات) عطف مرادف لان المراد بها نفس العبارات (قوله والكفر) أى من حيث بعض الأمور كقولهم الافلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار المولى (قوله وربمايؤثر) أى يقدم (قوله هوسهم) أى الاشتغال بهوسهم أى بهوس الفلاسفة أى بكلامهم الفاسد الذى شأنه لايصدر الا عمن به الهوس وهو نوع من الجنون (قوله من التفقه) أى التفهم (قوله على طريق السلف الخ) أى من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة والجار والمجرور متعلق بالاشتغال (قوله والعمل بذلك) أى بمايعنيه وهو عطف على الاشتغال (قوله لانطماس بصيرته) أى عينه التى فى قلبه (قوله حتى رأى الظلمة) المراد بها علم الفلسفة (قوله والنور) وهو التفقه فى الدين وقد جرت عادة الله بمصر أن البهجة والظهور انما يكون لمن يتعاطى علم الشريعة المطهرة وأما من يتعاطى علوم الفلسفة فلا بهجة له ولايقرأ فى الازهر (قوله ومن يرد الله فتنته الخ) فيه اشارة الى أن ذلك الخبيث شبيه بالكفار الذين نزلت فى حقهم هذه الآيات (قوله موارد الفتن) أى طرق الضلالات كعلم الفلسفة فانه طريق للضلالات فالموارد جمع مورد بمعنى الطريق والفتن جمع فتنة بمعنى الضلالة (قوله بجوده وكرمه) أى حالة كون ذلك اللطف والايقاء مماذكر ملتبسا بجوده من التباس الجزئى بالكلى وعطف الكرم على الجود مرادف (قوله بجاه) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا المذكور بجاه أى بمرتبة سيد الخلق عنده تعالى (قوله فمايجب لمولانا) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر تقديره اذا سألت عما يجب لمولانا فنقول لك ممايجب له الخ وقوله ممايجب خبر مقدم وقوله عشرون صفة مبتدأ مؤخر أى فنقول لك عشرون صفة بعض مايجب له أى بعض الذى وجب علينا معرفته ويحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله ممايجب حال أى فنقول لك عشرون صفة يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون العشرين بعض الواجب لمولانا الذى وجبت علينا معرفته لان الواجب لمولانا الذى لايقبل الانتفاء لانهاية له لكن بعضه نصب لنا دليلا على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة و بعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ماعدا العشرين فوجب علينا معرفته اجمالا لاتفصيلا لعدم مايدل على تعيينه فعلم أن الواجب لله تعالى الذى لايقبل الانتفاء أمر كلى تحته قسمان أحد القسمين العشرون وبهذا تعلم أن قول المصنف فمايجب لمولانا الخ لاينافى قوله أوّلا ويجب على كل مكلف أن يعرف مايجب لمولانا لان العشرين بعض الواجب لمولانا الذى يجب علينا معرفته لاأنها عينه وعلى الاحتمال الثانى فقوله مما يجب لمولانا المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء أى فمن الامور الواجبة له تعالى التى لايقبل ثبوتها الانتفاء التى يجب علينا معرفتها وظهر لك مما قلنا أن عشرون صفة ليس فاعلا ليجب لئلا يلزم خلو جملة

الصلة عن العائد (قوله عشرون صفة) المراد بالصفة ماليس ذاتا فيصدق بالنفسية والسلبية والمعاني والمعنوية لاما كان موجودا في الخارج زائدا على الذات والا كان قاصرا على المعاني * واعلم أن العشرين المذكورة بعضها دليله عقلي وهو ماعدا السمع والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما و بعضها دليله نقلي وهو الستة المذكورة وأما ماعدا العشرين مما يجب له تعالى فدليله نقلي فقد ورد في عدة أحاديث مامعناه ان الله تعالى كمالات لانهاية لها فيجب علينا أن نؤمن بها إجمالا بأن نعتقد وندعن أن له تعالى كمالات لانهاية لها وأن العشرين صفة المذكورة على أربعة أقسام * قسم عدمي اتفاقا أي مفهومه عدم شيء وهو صفات السلوب * وقسم موجود في خارج الاعيان اتفاقا بحيث يمكن رؤيته لوأزيل الحجاب عنا وهو صفات المعاني * وقسم له ثبوت في نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود في خارج الاعيان فلا يمكن رؤيته وهو المعنوية * وقسم اختلف فيه وهو النفسية كما يأتي (قوله الواجبة له) أي التي لاتقبل الانتفاء ولا يمكن انفكاكها عنه (قوله اذ كمالاته) أي صفاته الوجودية لانهاية لها * ان قلت ان كمالاته جمع مضاف فيكون عاما والحكم على العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد فرد فيقتضي أن كل فرد من كمالاته لانهاية له مع أنه متناه * فالجواب أن الحكم على العام على وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد يأكلون الرغيف وتارة يكون على المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة ومانحن فيه من هذا القبيل لا من الاول أي هيئة كمالاته لانهاية لها * ان قلت ان كمالاته تعالى صفات وجودية وما وجد في الخارج متناه * قلت ذلك في الحادث الموجود خارجا لماقامت عليه الادلة من استحالة وجود حوادث لاتتناهى وأما كمالاته تعالى فهي موجودة في الخارج ولانهاية لها لكونها قديمة وليس المراد أنها لانهاية لها في الذهن وان كانت متناهية في الخارج كما ذهب اليه بعضهم ومع كون كمالات الله لانهاية لها في الخارج يعلمها المولى تفصيلا و يعلم أنها لانهاية لها في الخارج * فان قلت أن علمها تفصيلا يستلزم أنها لها نهاية فقولكم يعلمها تفصيلا ولانهاية لها فيه تناف قلت ذلك الاستلزام والتنافي بحسب عقولنا القاصرة لا بحسب نفس الامر اذ قد يكون الشيء جائزا في نفس الامر والعقل يستبعده كما اتفق للشيخ المتبولي انه كان عنده انسان من تلامذته فأدخله الخلوة بعد العصر فرأى ذلك التلميذ أنه عند أمه ومكث عندها ستة أشهر ثم اشتاق للشيخ فرأى نفسه خارجا من الخلوة بعد العصر ولم يسلم عليه أحد (قوله عن معرفة مالم ينصب الخ) أي عن معرفته تفصيلا أما معرفته إجمالا فلم نعجز عنها وحينئذ فمعرفته إجمالا واجبة علينا ونؤاخذ بتركها (قوله لانؤاخذ به بفضل الله) أي لابطريق الجبر * واعلم أن الممتنع إما أن يكون امتناعه لذاته كالجمع بين النقيضين وهذا القسم لم يقع التكليف به وان جاز عقلا وادعى بعضهم وقوع التكليف به وثمرة التكليف به وان كان لايحصل ذلك المكلف به الاثابة على الامتثال بتعاطي الاسباب والعقاب على عدم الامتثال و إما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع يعلمه الله وان كان ممكنا لذاته كالطيران في الهواء وحمل الجبل وهذا القسم قال الجمهور انه لم يقع التكليف به و إما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه مع كونه ممكنا في ذاته كايمان أبي جهل وهذا القسم اتفقوا على أن التكليف به جائز وواقع والظاهر أن معرفة الكمالات التي لم ينصب لنا عليها دليلا بالخصوص من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع وحينئذ فيحتمل أن يكون المولى كلفنا بها ولم يؤاخذنا بها لعجزنا عنها ونخرج من عهدة التكليف بمجرد تعاطي الاسباب و يحتمل أنه لم يكلفنا بها أصلا وهو الموافق لقول الجمهور فقول الشارح لانؤاخذ به محتمل لان يكون المعنى لا نؤاخذ به لانه لم يكلفنا به أصلا ولان يكون كلفنا به ولكنه لم يعاقبنا على عدم تحصيله لانه ليس في قدرتنا * والحاصل أن مانصب لنا عليه دليلا من الصفات يجب علينا معرفته تفصيلا ومالم ينصب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته إجمالا لاتفصيلا فقول المصنف فيما سبق و يجب على كل مكلف

عشرون صفة (ش) أشار بمن التبعيضية الى ان صفات مولانا جل وعز الواجبة له لاتنحصر في هذه العشرين اذ كمالاته تعالى لانهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي لانؤاخذ به بفضل الله تعالى

(ص) وهى الوجود
(ش) معناه ظاهر وفى عدّ الوجود صفة على مذهب الشيخ الاشعرى تسامح لانه عنده عين الذات

شرعا أن يعرف مايجب الخ أى أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلا واجمالا فيما لم ينصب عليه دليلا وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التى ذكرناها هناك فتدبر (قوله وهى الوجود) أى والعشرون صفة الوجود وماعطف عليه فقوله هى مبتدأ وقوله الوجود وماعطف عليه خبر فالعطف ملاحظ قبل الاخبار ليصح الحمل وقدم الوجود لان غيره من بقية الصفات متفرع عليه (قوله معناه) أى وهو التحقق والثبوت فى خارج الاعيان ومعنى اللفظ مايعنى ويقصد منه ✲ واعلم أن المسمى الذى وضع له اللفظ يقال له معنى من حيث انه يعنى من اللفظ أى يقصد منه ويقال له مفهوم من حيث انه يفهم من اللفظ ويقال له مدلول من حيث ان اللفظ يدل عليه ويقال له حاصل فى العقل من حيث حصوله فى العقل ويقال له موضوع له من حيث ان اللفظ وضع له أى لاجل افادته (قوله ظاهر) أى فلاحاجة لبيانه وفيه أنه وقع الخلاف فيه فقال الاشعرى ان لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا كعين فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرده بل ليس هناك الاحقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب الى أن وجود الشئ عينه وقالت الحكماء انه مشكك أى أنه موضوع للمفهوم الكلى المختلف الافراد بالقوّة والضعف اذ وجود الله أقوى من وجود زيد وقالت المعتزلة انه متواطئ أى أنه موضوع للمفهوم الذى تواطأت وتوافقت أفراده فيه ثم اختلف فى معناه فقال الاشعرى انه عين الذات وقال الرازى انه أمر اعتبارى أى لاثبوت له إلا فى اعتبار المعتبر وقال امام الحرمين والقاضى أبو بكر الباقلانى انه حال فله ثبوت فى نفسه لكنه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجى وقالت الكرامية انه صفة معنى فهو عندهم صفة متحققة فى خارج الاعيان يمكن رؤيتها وقيل أنه صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الاطلاق فوقوع الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه اذ لو كان معناه ظاهرا لما وقع الخلاف فيه ✲ وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميزه عن مقابله وهو العدم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به وهذا لاينافى أنه خفى فى ذاته فلذا وقع الخلاف فيه (قوله تسامح) أى مجاز استعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهما يقع صفة فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمة واستعار اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه فتكون استعارة تصريحية وعلى هذا يكون استعمال الصفة فى قول المصنف عشرون صفة فى الوجود وفى غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ فى حقيقته بالنظر لغير الوجود من الصفات وفى مجازه بالنظر للوجود (قوله لانه عنده عين الذات) أى كانت الذات قديمة أو حادثة ✲ واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الاشعرى أن الوجود عين الذات على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات وعليه ففى عد الوجود من الصفات تسامح وبعضهم أوله بأن مراده أن الوجود ليس أمرا زائدا على الذات ثابتا فى نفسه كالمعانى والمعنوية فلا ينافى أنه اعتبار اذ المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم وحينئذ فيرجع قول الاشعرى الى قول الرازى وعليه فلا يكون فى عد الوجود من الصفات تسامح واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا كان موجودا بوجود وهذا الوجود موجود بوجود وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وان كان معدوما لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم ويلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل وفيه أنه انما يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا الوجود عدم ونحن قلنا الوجود معدوم أى أمر عدمى أى لاتحقق له فى الخارج وان كان له تحقق فى نفسه وهذا لاضرر فيه ولا يلزم منه ان تكون الذات الموجودة معدومة لان الموجود يتصف بالعدمى ألا ترى أن الذات الموجودة تتصف بالامكان فيقال هذه الذات ممكنة والامكان أمر عدمى أى لاتحقق له فى الخارج وان كان له تحقق

فى

فى نفسه (قوله وليس بزائد عليها) تفسير لقوله عين الذات وفيه أن نفى الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزء الماهية ولا قائل به فكان الاولى حذف هذا التفسير لان الوجود عند الشيخ عين الذات لا جزؤها ويمكن الجواب بأنه لما حكم على الوجود بالعينية المضافة للذات ربما يتوهم التغاير لما اشتهر من أن المضاف غير المضاف اليه فنفى ذلك بقوله وليس بزائد عليها ولم يلتفت لصدقه على أنه جزء لعدم القائل به (قوله والذات ليست بصفة) أى فيكون الوجود ليس بصفة (قوله لكن لما كان الوجود الخ) استدراك دفع به ما يتوهم من نتيجة الدليل من أن الوجود لم يقع صفة وكذا ما اشتق منه (قوله فى اللفظ) أى لا فى المعنى لانه فى المعنى عين الذات (قوله فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة) فيه أن هذا من باب الاخبار لا من باب الوصف فيكون الوجود وقع محكوما به على الذات لا صفة لها ☆ وأجيب بأن المحكوم به وصف فى المعنى للمحكوم عليه فالمراد بالوصف فى قوله لكن لما كان الوجود توصف به الذات الوصف ولو بحسب المعنى ☆ فان قلت الوصف فى المثال انما وقع بالموجودية لا بالوجودية ☆ قلت الوصف فى المعنى انما هو بالوجود لان معنى قولنا ذات الله موجودة أنها ثبت لها الوجود فيكون الوجود وصفا لها ☆ وملخص كلامه أن الوجود فى المثال وقع محكوما به على الذات من حيث اطلاقه عليها الا من حيث انه قائم بها وعلى هذا يكون المقصود من الاخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود فيكون الاسناد مرجعه للفظ لا للمعنى فيكون الاسناد لفظيا لا معنويا وفيه أنه حكم تصديقى برهن عليه المتكلمون فى كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بانه عندهم اسناد معنوى وأن المقصود من الاخبار أن الذات متصفة بالوجود بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الاسناد اللفظى كالعدم فيكون ارتكابه عبثا فتأمل (قوله أن يعد) أى أن يجعل (قوله على الجلة) أى حالة كون ذلك العد آتيا على الجلة أى الاجمال أى على حالة اجمالية أى لم يبين فيه كونه صفة فى اللفظ أو فى المعنى فهو صادق بكونه صفة فى اللفظ وبكونه صفة فى المعنى ولكن المراد أنه صفة فى اللفظ لا فى المعنى لان الوجود عين الذات (قوله زائدا على الذات) أى مغايرا لها كانت الذات قديمة أو حادثة والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة وقولنا غير معللة بعلة حال من الحال أو من ضمير الواجب وخرج به المعنوية فانها معللة بالمعانى وهذا هو مذهب الفخر الرازى ☆ فان قيل ان مذهب الرازى نفى الحال فكيف يكون هذا مذهبا له ☆ فالجواب أن المراد بالحال فى التعريف الوجه والاعتبار فلا ينافى ماذهب اليه من نفى الحال ☆ والحاصل أن الوجود عند الرازى أمر اعتبارى فهو وان نفى الحال لم ينف الاعتبار اذ لم يقل بنفيه أحد واستدل على أن الوجود غير الذات بان ذاته تعالى غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثانى ذاته غير وجوده وفيه أنه ان كان المراد بالعلم العلم بالكنه فهو منفى فيهما وان كان المراد به العلم بأى وجه فهو موجود فيهما فاحدى المقدمتين ممنوعة على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية والمدعى أن الوجود مطلقا غير الذات فالدليل أخص من المدعى (قوله لا تسامح فيه) قال بعضهم لا نسلم أنه لا تسامح فيه على هذا المذهب بل التسامح موجود لان الاعتبار لا يقال له صفة ألا ترى أن بخل الكريم اذا اعتبره معتبر لا يقال انه صفة للكريم (قوله ومنهم) الضمير يعود لمطلق العلماء لا للمتكلمين لقوله بعد وهو مذهب الفلاسفة والفلاسفة ليسوا من المتكلمين بخلاف المعتزلة فانهم منهم (قوله دون القديم) أى فان وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته وذلك لانهم يقولون ان القديم تبارك وتعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده عليه لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر صفاته والتكثر يؤدى للتركيب المؤدى للامكان وهو مناف لوجوب الوجود وظهر بما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال فى الوجود الاول ان الوجود عين الموجود

وليس بزائد عليها والذات ليست بصفة لكن لما كان الوجود توصف به الذات فى اللفظ فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح أن يعد صفة على الجملة وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات كالامام الرازى فعده من الصفات صحيح لا تسامح فيه ومنهم من جعله زائدا على الذات فى الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة (ص) والقدم

(ش) الاصح أن القدم صفة سلبية أي ليست بمعنى موجود في نفسها كالعلم مثلا وانما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الاولية

في القديم والحادث وهو مذهب الاشعري والثاني أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أو حادثة بمعنى أنه أمر اعتباري وهو مذهب الرازي ٭ والثالث التفصيل بين القديم والحادث فهو عين الموجود في القديم وزائد عليه في الحادث وهو مذهب الفلاسفة وبقي قول القاضي وامام الحرمين ان الوجود حال ثابتة في نفسها وقول الكرامية ان الوجود صفة معنى وقد يقال أن قوله وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات الصادق على هذين القولين أيضا كما أنه صادق بقول الرازي ويمكن أن يوجه هذان القولان بما وجه به القول الثاني وهو قول الرازي فتدبر (قوله الاصح أن القدم صفة سلبية) مقابله ماسيذكره في البقاء من القول بأنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنى وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتي أنه لا يصح عقلا ٭ ان قلت حيث كان كل من القولين المقابلين مردودا ولا يصح فالاولى للشارح أن يقول الصحيح أن القدم الخ لان التعبير بالاصح يفيد انهما صحيحان مع أنهما فاسدان ٭ فالجواب أن رد القولين المقابلين انما هو بحسب ماظهر له لا بحسب الواقع فيحتمل أن يكون كل منهما صحيحا في الواقع فلذا عبر بالاصح تحريا للصدق وقضية قوله ان القدم صفة سلبية ان الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا وهو كذلك خلافا لمن قال ان اطلاق الصفة على السلوب والاضافة تجوز نعم في كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود وأما اتصاف الموجود به فباعتبار اتصاف الوجود به (قوله سلبية) أي نفيية لانها نفت عن الله مالا يليق به وهو العدم السابق على الوجود (قوله أي ليست بمعنى موجود في نفسه) أي في خارج الاعيان وهو مايمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا وحيث كان القدم ليس معنى موجودا لم يكن من صفات المعاني فانها معان موجودة في خارج الاعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب وكان المناسب أن يزيد ولا ثابت في نفسه ليفيد أنه ليس من الصفات المعنوية وقد يقال مراده بالموجود في نفسه الثابت في نفسه أي باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فارض أعم من أن يكون ارتقى لمرتبة الوجود بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب أو لم يرتق اليها فيفيد حينئذ انه ليس من المعاني ولا من المعنوية (قوله كالعلم) أي فانه معنى موجود في الخارج قائم بذات العالم زائد على ذاته فهو مثال للمنفي لا للنفي وصريح كلامه أن القدم سلبي على معنى أن السلب داخل في مفهومه وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجي بل هو معدوم فيه وان كان الاتصاف به حقيقة في الخارج ٭ والحاصل أن القدم وان كان نفي كذا أو سلب كذا لكن هذا العدم والسلب ثابت لله فليس نفي ثبوته في نفسه يوجب نفي ثبوته لله تعالى (قوله مثلا) قد سبق الكلام عليه من حيث الاتيان به مع الكاف (قوله وانما هو عبارة) أي معبر به وقضيته ان القدم المفسر بذلك لفظ القدم مع ان القصد تفسير القدم الذي هو الصفة أي المعنى لا لفظ القدم فكان الاولى أن يقول وانما هو سلب العدم الخ ويحذف قوله عبارة (قوله سلب العدم الخ) أي انسلابه وانتفاؤه فلا يحتاج لسالب كما يفهم من ذوق العبارة (قوله سلب العدم الخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لان نفي النفي ثبوت لا صفة سلبية وحينئذ فلا يناسب قول الشارح الاصح أن القدم صفة سلبية وقول المصنف الآتي والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده انها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف وان كان العبرة في الوجودي والعدمي عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعدمي عندهم وجودي (قوله على الوجود) هذا ظاهر في قدم الذات وصفات المعاني لانها متصفة بالوجود لا في قدم المعنوية لانها لا وجود لها وانما لها ثبوت فكان عليه أن يزيد أو الثبوت ليكون تعريفه شاملا لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها الوجودية ٭ لا يقال يفسر الوجود بالثبوت ارتقى موصوفه لمرتبة الوجود أو لا فيشمل المعنوية ٭ لانا نقول هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع في التعاريف (قوله عبارة) فيه ماسبق (قوله عدم الاولية) تطلق الاولية بمعنى الابتداء وتقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق الاولية على السبق على الاشياء

والآخرية

والآخرية على البقاء بعد فناء الخلق وكلا المعنيين تصح ارادته هنا فالمعنى على الثانى عدم السبق على الوجود والمعنى على الاول عدم ابتدائية الوجود فمعنى قوله قديما أنه لا ابتداء لوجوده والقدم على هذا التعريف كالذى بعده سلبى لان العدم فيهما لم يضف لعدم بخلاف الاول فانه يقتضى أنه ثبوتى كما مر (قوله للوجود) كان الاولى أن يزيد أو الثبوت لاجل أن يشمل التعريف قدم الصفات المعنوية كما مر (قوله والعبارات الثلاث بمعنى واحد) أى ملتبسة بمعنى واحد من التباس الدال بالمدلول وفيه أنه ان أراد بالمعنى الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أى متحدة المفهوم والماصدق كالانسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق ففيه أن مفهوم العبارة الاولى ثبوت ومفهوم الاخيرتين عدم كما تبين لك فتكون العبارات الثلاث متحدة المفهوم وان أراد بالمعنى الواحد الماصدق وان اختلفت مفهوما فلا تكون العبارات الثلاث متساوية أى مختلفة مفهوما متحدة ماصدقا كالضاحك والكاتب بالقوة ففيه أن ماصدقات العبارة الاولى ثبوتات ضرورة أن مفهومها ثبوت وما صدق الاخيرتين أعدام ضرورة أن مفهومهما عدم كما تبين لك ويجاب بأن المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب أى ان أوائلها سلب وان اختلف متعلقه وهو العدم فى العبارة الاولى والاولية فى الثانية والافتتاح فى الثالثة أو أن المراد بكونها بمعنى واحدة أنها متلازمة أو أن كلا منها مفهومه نفى أمر لا يليق بالله كان الأمر عدميا أم لا (قوله هذا) أى ماذكر من معانى العبارات الثلاث معنى القدم الخ فيه ان كون ماذكر معنى القدم فى حق ذاته وصفاته الوجودية مسلم وأما كونه معنى القدم فى حق صفات الاحوال على القول بها فغير مسلم لانه اعتبر الوجود فى العبارات الثلاث ولا وجود للاحوال * فان قيل أراد بالوجود الثبوت * قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك فى التعاريف (قوله وصفاته الجليلة) أى العظيمة وقوله السنية أى المرتفعة وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كما هو ظاهر وقد علمت ما فيه وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم ان قلنا أن القديم مرادف للازلى وان كلا منهما هو الأمر الذى لا أول له سواء كان وجوديا كذات الله وصفاته الوجودية أو ثبوتيا أو عدميا كصفات السلوب وعدمنا فى الازل ولا تتصف بالقدم ان قلنا ان القديم أخص من الازلى وان القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده والازلى هو الأمر الذى لا أول له وجوديا كان أو لا وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالازلية دون القدم فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة بخلافها على الاول فانها تتصف بالازلية وبالقدم وعليه فالمناسب فى تعاريف القدم عدم الاقتصار على الوجود بأن يعمم فيقول مثلا القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب تأمل * واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان لان كلا منهما لم يفتقر فى وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب اليه الاعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لانها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلمسانى على من قال بذلك كما فى الكبرى (قوله وأما معناه) أى القدم فى حق الحادث فهو طول مدة وجوده قد حد الفقهاء طول مدة الوجود بسنة فمن لم يمكث سنة لا يقال له قديم فاذا قال السيد القديم من عبيدى حر عتق من مضت عليه سنة وهو فى ملكه * واعلم أن القدم فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى عدم افتتاح الوجود ومجاز فى طول المدة وفى أصل اللغة بالعكس (قوله مثلا) مقدمة من تأخير محلها بعد قوله هذا بناء قديم (قوله وان كان حادثا) جملة حالية وان وصلية وليس المعنى على المبالغة لفساده ولا حاجة لهذه الجملة مع قوله طول مدة وجوده لان الضمير راجع للحادث فهو مغن عنها (قوله القديم) أى الذى طالت مدته (قوله والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال) أى وكذا على صفاته بقرينة ماسبق (قوله لا يتقيد بزمان ولا مكان) أى بحيث لا يتحقق

للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود والعبارات الثلاث بمعنى واحد هذا معنى القدم فى حقه تعالى باعتبار ذاته العلية وصفاته الجليلة السنية وأما معناه اذا أطلق فى حق الحادث كما اذا قلت مثلا هذا بناء قديم وعرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده وان كان حادثا مسبوقا بالعدم كما فى قوله تعالى انك لفى ضلالك القديم وقوله عز وجل كالعرجون القديم والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان

وجوده الامصاحبا لزمان أومكان بأن يبتدئ بابتدائه وينتهي بانتهائه (قوله لحدوث كل منهما) أى والله سبحانه وتعالى قديم فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان فلا يتقيد بهما وحينئذ فلا يقال الله فى زمان أوفى مكان لئلا يوهم المقارنة وأنه لايتحقق وجوده الامصاحبا لهما نعم يجوز أن يقال الله موجود قبل الزمان والمكان ومعهما وبعدهما * واعلم أن الزمان وقع فيه خلاف فقيل هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كمقارنة المجئ لطلوع الشمس فى قولك أجيئك عند طلوع الشمس وهذه المقارنة أمر اعتبارى لاتتعلق القدرة بها فوصفها بالحدوث تسمح اذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد عدم وأما اطلاقه على التجدد بعد عدم فهو مجاز والحدوث حقيقة لا يكون الافى الحادث حقيقة وهو الموجود بعد عدم لافى الحادث مجازا وهو المتجدد بعد عدم كالمقارنة المذكورة التى هى أمر اعتبارى وقيل ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كطلوع الشمس فى المثال ووصف الزمان بالحدوث على هذا القول حقيقى وعلى هذين القولين فالظرفية فى قولك أنا فى زمان كذا مجازية والمعنى على الاول أنا مصاحب للزمان أى المقارنة وعلى الثانى أنا مقارن للزمان وقيل انه حركة الفلك وقيل نفس الفلك ووصف الزمان بالحدوث على هذين القولين حقيقى أيضا وعليهما فالظرفية حقيقية لان الفلك محيط بنا ويتحرك علينا كما هو مبين فى علم الهيئة وأن المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجسم ولايخفى أن الفراغ عدم محض فوصفه بالحدوث تسمح وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى أوالسطح المستعلى عليه آخر وحينئذ فوصفه بالحدوث حقيقى (قوله لان معناه) أى معنى القدم (قوله واجب له) أى ثابت له لايقبل الانتفاء أى ومن ثبت له شئ صح أن يشتق له منه اسم (قوله أونحو هذا من العبارات) نحو يجب له عدم الاولية أوعدم افتتاح الوجود (قوله اسم القديم) الاضافة بيانية (قوله توقيفية) أى يتوقف اطلاقها على نص من الشارع فما ورد عن الشارع اطلاقه عليه جاز لنا اطلاقه عليه ومالا فلا (قوله هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ) أى وهو امام الحرمين والقاضى أبوبكر ومن تبعهما وهذا التردد قولان فى الواقع فالشق الاول منه قول المعتزلة ومال اليه القاضى والشق الثانى منه قول أهل السنة وامام الحرمين ومن تبعه توقف ولم يجزم بشئ * واعلم أن محل التردد والخلاف كل اسم يقتضى مدحا خالصا ليس موهما نقصا ولم يرد نص باطلاقه ولايخفى أن لفظ القديم على فرض أنه لم يرد به نص موهم لانه يوهم معنى لا يصح فى حقه تعالى وهو من طالت مدة وجوده وحينئذ فلا يكون من محل التردد ومع ورود النص فيه فيقال لاوجه لجريان التردد فى اطلاقه اذ لاشك فى جواز اطلاق القديم عليه تعالى حينئذ وان أوهم القدم بطول الزمان (قوله لكن قال الخ) قصد بهذا الاستدراك دفع التردد ورده * وحاصله أنه لاوجه لجريان التردد فى اطلاق القديم لان محل التردد انما هو فيما لم يرد به اذن وهذا قد ورد الاذن باطلاقه وقد يقال ان المتردد لم يطلع على ذلك النص فتردد (قوله الحليمى) بفتح الحاء وكسر اللام نسبة لحليمة السعدية مرضعته ﷺ أو الى حليم جده كذا قال بعضهم وفى القاموس أنه نسبة الى حليم جد محمد بن الحسن صاحب التصانيف وهذا يقوى الثانى (قوله وقال) أى الحليمى وقوله لم يرد أى لفظ القديم فى الكتاب نصا أى لم يرد فيه صريحا وانما ورد فيه ضمنا فانه ورد فيه هو الاول وهو معنى القديم (قوله وأشار) أى الحليمى (قوله بذلك) أى بقوله ولكن ورد فى السنة (قوله ابن ماجه) هو بالهاء وصلا ووقفا وكذا رواه النسائى (قوله فى سننه) المشهور فيه ضم السين وله وجه وهو أنه جمع سنة بمعنى الطريقة وذكر الشيخ الملوى نقلا عن بعض مشايخ شيخه من كبراء محدثى فاس أنه بفتح السين أى طريقه وان قراءته بضم السين من الخطا الذى عمت به البلوى ثم قال قال شيخنا وهذا أمر يرجع فيه للرواية (قوله وفيه) أى والحال أن

لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ماهو حادث مثلها وهل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم فى حقه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لان معناه واجب له جل وعز عقلا ونقلا أولا يتلفظ بذلك وانما يقال يجب له تعالى القدم أونحو هذا من العبارات ولا يطلق عليه فى اللفظ اسم القديم لان أسماءه جل وعز توقيفية هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ لكن قال العراقى فى شرح أصول السبكى عده الحليمى فى الاسماء وقال لم يرد فى الكتاب نصا وانما ورد فى السنة قال العراقى وأشار بذلك الى مارواه ابن ماجه فى سننه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه وفيه

فيه أى فى حديث أبى هريرة الذى رواه ابن ماجه (قوله عد القديم من التسعة والتسعين) أى بدل الاول * ان قلت ان هذا الحديث الذى رواه ابن ماجه والنسائى حديث آحاد وخبر الآحاد ظنى والظنى لا يعول عليه فى الاصول القطعية الاعتقادية * والجواب أن التسمية من باب الامور العملية لا من باب الامور الاعتقادية والعملية يكتفى فيها بالظنى (قوله والبقاء) عطف على القدم من عطف اللازم على الملزوم لان من وجب قدمه استحال عدمه ومن استحال عدمه وجب بقاؤه ولم يكتف بالملزوم عن اللازم لخطر هذا الفن فلا يكتفون فيه بذكر الملزوم فقط بل لابد فيه من النص على كل منهما (قوله هو عبارة) أى معبر به وكان الاولى للشارح أن يحذف قوله عبارة و يقول وهو سلب العدم الخ لان المقصود تفسير البقاء الذى هو الصفة لا لفظ البقاء كما هو قضية كلامه (قوله عن سلب العدم) لاشك أن سلب العدم ثبوت فمقتضى هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية وحينئذ فلا يناسب قول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أوصدر التعريف وان كان العبرة عندهم فى الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ (قوله اللاحق للوجود) هذا ظاهر فى بقاء الذات وصفات المعانى لانها متصفة بالوجود ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لانها لا تتصف بالوجود بل بالثبوت فكان الاولى أن يزيد فى التعريف أو للثبوت ولا يقال انه أراد بالوجود الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لان هذا مجاز لا قرينة عليه وحينئذ فلا يقع فى التعريف وعلم مما ذكرنا أن كلا من ذاته تعالى وصفاته الوجودية والمعنوية يتصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم * ولا يقال انه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع * لانا نقول قيام المعنى بالمعنى انما هو فى اتصاف وصف وجودى بوجودى كما سيأتى فى بيان ابطال كون القدم والبقاء صفتى معنى وأما اتصاف وصف وجودى بأمر سلبى فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل بسلب نقص عن ذلك الوجودى * بقى شئ آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء على القول بترادف القديم والأزلى ولا يضر التسلسل فى مثل هذا لانه تسلسل فى أمور عدمية والقدم الذى هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم فى نفسه ليس بحادث وأما على القول بان القديم أخص من الأزلى فيتصفان بالازلية لا بالقدم (قوله عن عدم الآخرية للوجود) أى كون الوجود لا آخر له * فان قلت الظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات العلية و بقاء صفاتها وحينئذ فيرد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه لان بقاءهما لا آخر له * قلت هذا تعريف بالاعم وقد جوزه الاقدمون أو أن اللام فى الوجود للعهد أو أن المراد بقوله عدم الآخرية أى الواجب عقلا وحينئذ فلا يصدق بعدم آخرية الجنة والنار لانه ليس بواجب عقلا بل هو ممكن (قوله والعبارتان بمعنى واحد) أى ملتبستان بمعنى واحد من تلبس الدال بالمدلول أى دالان على معنى واحد وما تقدم فى القدم سؤالا وجوابا يقال هنا (قوله استمرار الوجود) يحتمل أن يكون من اضافة الصفة للموصوف أى الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح و يحتمل أن تكون الاضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفى العدم الطارئ على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية و يحتمل أن يراد به نفسه الذى هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا (قوله فى المستقبل) متعلق باستمرار أى استمراره فى الزمان المستقبل وكلامه يوهم أن الزمان المستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك ويتخلص من هذا بجعل فى بمعنى مع أى استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان المستقبل ولا ضرر فى هذا (قوله الى غير نهاية) أى استمرارا لا نهاية له (قوله استمرار الوجود) فيه ما سبق (قوله فى الماضى) متعلق باستمرار أى استمرار وجوده

عد القديم من التسعة والتسعين (ص) والبقاء (ش) هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود والعبارتان بمعنى واحد و بعض الأئمة يقول معنى البقاء فى حقه تعالى استمرار الوجود فى المستقبل الى غير نهاية كما أن معنى القدم فى حقه تعالى استمرار الوجود فى الماضى

فى الزمان الماضى وقضيته وجود زمان فى الازل متصف الآن بالمضى مع أنه لم يكن فيه زمان لان الزمان حادث على ماص (قوله إلى غير غاية) أى استمرار الانهاية له والغاية هى النهاية ففى كلامه تفنن (قوله وكأن هذه العبارة) أى قوله استمرار الوجود وأتى بالكأنية المفيدة لعدم الجزم بمدخولها لما سبق من الاحتمالات الجارية فى عبارة ذلك البعض (قوله يجنح) أى يميل (قوله صفتان نفسيتان الخ) أى فعلى هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية قال السكتانى ولم أقف إلى الآن على من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا ولكن المؤلف رحمه الله مطلع وذكر الشيخ الملوى أن غيره اطلع على أنه قول للاشعرى وفى جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية ماسيأتى (قوله لانهما عنده الوجود المستمر) أى على جعل اضافة استمرار الى الوجود من اضافة الصفة للموصوف وهو علة للكأنية وفيه أن تلك العلة تقتضى الجزم بانهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفادته الكأنية من عدم الجزم بذلك فكان الاولى أن يقول لاحتمال أن يكونا عنده الوجود المستمر الخ (قوله والوجود نفسى) أى صفة نفسية للموجود والصفة النفسية هى التى لا تتحقق الذات خارجا بدونها كالتحيز للجرم فان الجرم لا يتحقق فى الخارج بدونه بخلاف القدرة مثلا فان الجرم لا يتوقف تحققه فى الخارج عليها ألا ترى الجرية مثلا فهى ليست صفة نفسية وربما أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة النفسية أصل الوجود لا الوجود بقيد الاستمرار الذى الكلام فيه وحينئذ فالدليل لا ينتج المدعى وهو الكأنية فان حمل كلامه على الوجود المستمر الذى الكلام فيه ورد عليه أن الكلام لا يتم لان الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود نعم أصل الوجود صفة نفسية لانه لا تتحقق الذات خارجا بدونه ☆ والحاصل أنه ان حمل الوجود فى كلامه على أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لا تتحقق الذات بدونه لكن ليس حديثنا فيه وحينئذ فلا ينتج الدليل المدعى وان حمل الوجود على الوجود بقيد الاستمرار فلا نسلم أنه صفة نفسية لما سبق (قوله لعدم تحقق الذات بدونه) أى وكل مالا تتحقق الذات بدونه فهو صفة نفسية وقوله لعدم تحقق الذات بدونه أى فى الخارج لا فى العقل لانه قد يتعقل الموصوف بدون صفته ولو كانت نفسية ألا ترى أن التحيز للجرم صفة نفسية له ولا يتوقف تعقل الجرم على تعقل التحيز (قوله وهذا المذهب) أى القول بان القدم والبقاء صفتان نفسيتان (قوله لانهما لو كانتا الخ) فيه أن هذا الدليل ينتج البطلان لا الضعف وقد يجاب بأن المراد بقوله ضعيف باطل (قوله لزم أن لا تعقل الخ) قضيته أن الصفة النفسية هى التى لا تحصل الذات فى العقل بدونها بل متى تعقلت الذات تعقلت تلك الصفة وليس كذلك بل هى التى لا تتحقق الذات فى الخارج بدونها لا فى العقل اذ الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية كما سبق فالملتفت له الخارج لا العقل كما هو ظاهره على أن كلامه مناف لقوله لعدم تحقق الذات بدونه اذ المتبادر منه التحقق فى الخارج لا التحقق فى العقل ويمكن الجواب بأن مراده لزم أن لا تتعقل الذات موجودة فى الخارج بدونهما ويدل عليه قوله بدليل أن الذات يعقل وجودها أى خارجا والمعنى لزم أن لا يعقل أى لا يصدق العقل بوجود الذات خارجا الا بهما تأمل وأجاب الشيخ يس بجواب آخر ☆ وحاصله أن المراد بالتعقل التحقق خارجا فالمعنى لزم أن لا تتحقق الذات بدونهما خارجا لكن اللازم باطل لان الذات متحققة بدونهما فلم يكونا نفسيتين بل سلبيتين والقرينة على أن المراد بالتعقل التحقق قوله أولا لعدم تحقق الذات بدونه (قوله وذلك) أى عدم تعقل الذات بدونهما باطل وهذا اشارة للاستثنائية ويحتمل أنه اشارة لقضية حملية فيكون القياس حمليا لا شرطيا وقوله بدليل الخ هذا دليل للمقدمة الثانية المشار لها بقوله وذلك باطل وقوله ان الذات يعقل وجودها أى يصدق العقل بوجودها خارج الاعيان هذا على الجواب الاول وقال يس أى يتحقق ذهنا وخارجا وجودها ولا يتحقق معها القدم

الى غير غاية وكان هذه العبارة يجنح قائلها الى أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان لانهما عنده الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى لعدم تحقق الذات بدونه وهذا المذهب ضعيف لانهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات يعقل وجودها

والبقاء أى يوجدان فيجوز أن تتعقل الذات الكريمة ذهنا ولايخطر بالبال اذذاك القدم والبقاء ذهنا ويجوز أن تتعقل الذات الكريمة فى الخارج ولايتعقل اذذاك أنهما فى الخارج معها وان كانت الذات الكريمة متصفة بهما فى الخارج (قوله ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها) أى على قدمها وبقائها الواجبين أى وحينئذ فقد تعقلت الذات موجودة فى الخارج بدون صفتها وهى القدم والبقاء (قوله وشذ) الشاذ قيل ماضعف دليله وقيل ماقل قائله وهذا القول ضعيف الحجة قليل القائل فهو شاذ على كل حال (قوله صفتان موجودتان) أى فى الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات المعانى على هذا القول (قوله ولايخفى ضعفه) أى بطلانه لانه هو الذى يتجه دليله المذكور (قوله لانه يلزم عليه أن يكونا قديمين) أى لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامهابه ولانه لايعقل موجود فى الازل عاريا عن القدم (قوله أيضا) أى كالعلم والقدرة (قوله بقدم آخر موجود الخ) وذلك لان الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر وهكذا (قوله ويلزم التسلسل) أى أو الدور فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة القدم والبقاء كما بينه الشارح ويلزم الدور إن كان القدم والبقاء الاخيران قديمين بالقدم الاول وباقيين بالبقاء الأول وكل من التسلسل والدور محال فيكون ماأدى اليهما كذلك * فان قيل لانسلم أنه يلزم على هذا القول أن يكون القدم والبقاء قديمين بقدم آخر وباقيين ببقاء آخر حتى يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين بلاقدم وباقيين بلابقاء أو يكونا قديمين لانفسهما بان يكونا قديمين بذلك القدم الذى صارت به الذات قديمة وباقيين لانفسهما بان يكونا باقيين بذلك البقاء الذى صارت به الذات باقية فتكون الذات قديمة وباقية بهما وهما قديمان وباقيان * قلت لو كانا قديمين بلاقدم وباقيين بلابقاء لزم عليه وجود المعلول وهو كون القدم والبقاء قديمين وباقيين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما ولو كانا قديمين بقدم الذات وباقيين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح وهو كون الذات قديمة وباقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها فيكون القدم أثر فى الذات وفى نفسه والبقاء أثر فى الذات وفى نفسه وكل من وجود المعلول بدون علته ومن اتحاد الموجب بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل فكذا ماأدى اليه وكذا يلزم على هذا القول قيام المعنى بالمعنى وهو باطل لان المعنى انما يقوم بالذات ولان قيام المعنى بالمعنى يلزم عليه الترجيح بدون مرجح اذ لا مرجح لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به فتدبر (قوله وأضعف من هذا القول قول من فرق) هو بتخفيف الراء ووجه الاضعفية أن كلا من القدم والبقاء يرجع الى دوام الوجود اما فى الماضى واما فى المستقبل واذا كان كذلك لزم تساويهما فيزيد هذا القول بنفى المساواة بينهما بلافارق ضعفا الى ضعف فيكون قوله أضعف أى فقد شارك هذا القول الذى قبله فى أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية وزاد عليه بالتفرقة بين القدم والبقاء حيث جعل الاول سلبيا والثانى وجوديا بدون فارق اذ العلة فى جعله القدم سلبيا وهى أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام المعنى بالمعنى موجودة فى البقاء * والحاصل أن هذا القول مردود من جهتين الجهة الاولى أن جعل البقاء صفة وجودية يلزم عليه الدور أو التسلسل الجهة الثانية أن العلة فى جعل القدم سلبيا موجودة فى البقاء فالتفرقة بينهما بجعل أحدهما وجوديا والآخر سلبيا تحكم وبهذا سقط مايتبادر من أن القول الذى قبله أضعف لان المخالفة فيه لما هو الحق عند المصنف كائنة فى القدم والبقاء والمخالفة فى هذا القول فى البقاء دون القدم وقد تحصل من كلام الشارح أن جملة الاقوال فى القدم والبقاء أربعة قيل انهما صفتان سلبيتان وقيل نفسيتان وقيل وجوديتان وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى وأصحها أولها (قوله عبارة) فيه ماسبق (قوله وليس لهما الخ)

ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها وشذ قوم فقالوا ان القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم والقدرة ولايخفى ضعفه لانه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضا بقدم آخر موجود وباقيين أيضا ببقاء آخر موجود ثم ينتقل الكلام الى هذا القدم الآخر وهذا البقاء الآخر فيلزم فيهما مالزم فى الاولين ويلزم التسلسل وأضعف من هذا القول قول من فرق وقال القدم سلبى والبقاء وجودى والحق الذى عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان أى كل منهما عبارة عن سلب معنى لايليق به تعالى وليس لهما معنى موجود فى الخارج عن الذهن (ص)

وبمخالفته تعالى للحوادث

(ش) أى لا يماثله تعالى شئ منها مطلقا

قضيته أن المراد بالقدم والبقاء لفظهما مع أن المراد بهما المعنى اذهو المعدود من الصفات فالاولى أن يقول وليس هما معنى موجودا فى الخارج عن الذهن أى فى خارج الاعيان ثم بعد هذا فيقال ان هذا لا يفيد خصوص كونهما سلبيين لصدقه بكونهما حالا نعم يفيد رد القول بكونهما وجوديين وهو قول عبدالله بن سعد بن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام فى القدم وقول الاشعرى فى البقاء فكان الاولى للشارح أن يزيد ولا ثابتا فى نفسه (قوله ومخالفته الخ) عطف على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم اذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث ولم يكتف بذكر الملزوم عن ذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام والضمير فى مخالفته عائد على مولانا المتقدم فى قوله فمما يجب لمولانا وهذا الضمير هو الذى خلفته أل فى الوجود والقدم والبقاء والاصل فيه وجوده وقدمه و بقاؤه وانما أتى بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتى به مع الوجود والقدم والبقاء تفننا أو ليتوصل للوصف المعنوى بقوله تعالى الدال على تنزيهه عما لا يليق به من المماثلة مثلا ✲ فان قلت أى فائدة فى الاتيان بقوله تعالى حتى يتوصل له بما ذكر ✲ قلت فائدته الرد على المجسمة والجهوية ✲ ان قلت لم أتى به أى بقوله تعالى فى هذه الصفة والتى بعدها دون بقية الصفات ✲ قلت انما أتى به مع هاتين الصفتين دون بقية الصفات لانه لم يصرح أحد من العقلاء باتصافه تعالى بنقائض تلك الصفات ما عدا نقيض المخالفة فان المجسمة صرحوا بانه جسم والجهوية صرحوا بالجهة وقالوا انه تعالى فى جهة العلو ونقيض القيام بالنفس فان النصارى صرحوا به وقالوا انه تعالى صفة قائمة بذات عيسى على ما سيأتى بيانه ✲ فان قلت لو كان السر ما ذكر لأتى بذلك أى بقوله تعالى مع الوحدانية ردا على الثنوية الذين صرحوا بالتعدد فى الاله ✲ فالجواب ان رد قول الثنوية وارد فى الكتاب والسنة بكثرة فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يرد عليه ثم ان المراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون فى الذات فقط أو فى الصفات فقط أو فى الافعال فقط أو فى الجميع ✲ فان قيل لم قال ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة الحوادث له تعالى ✲ قلت انما أضاف المخالفة لله دون الحوادث اشارة الى ارتفاع المولى واستعلائه على غيره وأنه هو المخالف لغيره فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه وأنه هو المخالف له تعالى لان المخالفة بحسب العادة تسند للاعلى دون الادنى فيقال خالف السلطان الوزير دون العكس (قوله للحوادث) هو جمع حادث وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والاعراض واطلاق الحادث على المتجدد بعد عدم من الاحوال مجاز ✲ واعلم أن الممكن أعم من الحادث لان الممكن ما استوى وجوده وعدمه وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدم وبالممكن المعدوم ✲ فان قيل ان المخالفة كما تجب له تعالى بالنسبة للممكن الموجود بعد عدم تجب له تعالى بالنسبة للممكن المعدوم الذى لم يحدث فلم خص المصنف المخالفة بالممكن الموجود بعد عدم ✲ فالجواب أن المماثلة انما تتوهم فيمن شاركه فى الوجود وليس ذلك الا فى الموجود بعد عدم فلذا خص المخالفة بالحوادث أى الممكنات الموجودة بعد عدم ✲ فان قيل لم قال للحوادث ولم يقل للعالم بفتح اللام مع أنه مساوله اذ هو الاجرام والاعراض فقط بناء على التحقيق من نفى الاحوال ✲ فالجواب أنه قال للحوادث لانه أوضح من العالم أو مخافة تصحيف العالم بفتح اللام بالعالم بكسرها وقولنا على التحقيق أى وأما على مقابله فالعالم أعم من الحادث لقصور الحادث على الاجرام والاعراض وزيادة العالم على الحادث بالاحوال اذ اطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت (قوله أى لا يماثله تعالى شئ منها) أى من الحوادث وهو تفسير لمخالفته تعالى للحوادث باللازم لان نفى مماثلة الحوادث له يستلزم نفى مماثلته لها الذى هو معنى مخالفته لها وذلك لانه لا يصح نفى المماثلة عن أحد الامرين مع ثبوتها للآخر فاذا صدق أن لا شئ مثل الله صدق أن الله لا مثل له فى شئ ✲ فان قلت المناسب لاسناد المخالفة لله

دون

لافى الذات ولافى الصفات ولافى الافعال قال الله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فأول هذه الآية تنزيه وآخرها اثبات فصدرها يردّ على المجسمة وأضرابهم وعجزها يرد على المعطلة النافين

دون الحوادث اسناد المماثلة المنفية لله دون الحوادث بان يقول أى لايماثل المولى شيأ منها ليكون التفسير حقيقيا لاباللازم فلم أسندها للحوادث حيث قال أى لايماثله شئ منها ولم يسندها للمولى كما أسند اليه المخالفة ☆ قلت انما أسند المماثلة للحوادث لان الذى ينفى عنه المماثلة بحسب العادة الادنى دون الاعلى يقال الوزير لايماثل السلطان ولا يقال السلطان لايماثل الوزير (قوله لافى الذات الخ) تفسير للاطلاق أى ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله (قوله ولافى الافعال) جمع فعل يصح أن يراد به المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة أى ليس تعلق قدرة الحادث بالمقدور أعنى الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها لأن تعلق قدرة الله بالمقدور تعلق تأثير وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة و يصح أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التى هى مفعوله أى ان مفعول الحادث ليس كمفعول الله لان المفعول لله مفعول له بطريق الايجاد والمفعول للعبد مفعول له بطريق الكسب والاقتران (قوله قال الله تعالى ليس كمثله شئ الخ) دليل لقوله لايماثله تعالى شئ منها والدليل مطابق للمدعى فلا حاجة لما أطال به بعض الحواشى والكاف امازائدة أو اسم بمعنى مثل والمعنى ليس شئ مثل مثله ☆ فان قيل ان هذا نفى لمثل المثل لا للمثل فيوهم أن الله مثلا مع أن المدعى نفى المثل ☆ فالجواب عن ذلك من وجهين الاول أن هذا من باب الكناية فكنى بنفى مثل المثل عن نفى المثل اذ يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل اذ لو انتفى مثل المثل و بقى المثل ثابتا لكان الله مثل ذلك المثل والفرض نفى مثل المثل فيؤدى لنفى المولى مع أنه مسلم الوجود وحينئذ فالمراد من الآية انه ليس شئ مماثلا له فى الذات ولافى الصفات ولافى الافعال الثانى أن المثل بمعنى الذات والصفة فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك فى معنييه ان قلنا ان المثل حقيقة فى كل من الذات والصفة أومن استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ان قلنا انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر والمراد بالصفة مايشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل وحينئذ فالدليل مطابق للمدعى فتأمل (قوله وهو السميع البصير) اعلم أن السمع قيل انه أفضل من البصر وقيل بالعكس والآية تشير الى أن السمع أفضل من البصر لتقديمه عليه وحينئذ فالاعمى الذى يسمع خير من البصير الذى لايسمع والخيرية والافضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كلّ (قوله تنزيه) أى ذو تنزيه أى دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له (قوله اثبات) أى ذو اثبات أى دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى (قوله يرد على المجسمة) أى القائلين بأن الله جسم ☆ واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالاجسام فهو كافر ومن اعتقد أنه جسم لا كالاجسام فهو عاص غير كافر والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولاصفة ولا يعلم ذاته الاهو (قوله وأضرابهم) أى أمثالهم وأراد باضرابهم الجهوية القائلين ان الله فى جهة الفوق وفى كفرهم قولان والمعتمد عدم كفرهم وانما كانوا من أضراب المجسمة لاستلزام الجهة للجسمية فهم من قبيل من يصرح بالجسمية وقال أضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم فى ذلك (قوله وعجزها يرد على المعطلة) اعلم أن العجز يرد على المعطلة المذكورة ان جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا كقولك زيد الكريم وأنت تريد قصره على صفة الكرم لايتعداها الى نفيها والمعنى فى الآية عليه أن المولى يتصف بصفتى السمع والبصر لايتعداهما الى الاتصاف بنفيهما أى فلايتصف بنفيهما فلو جعلت الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون فى الآية رد على المعطلة بل على عبدة الاوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لايتعديانه الى الاوثان ☆ فان قيل كيف يرد على عبدة الاوثان بالآية مع كونهم لم يقولوا ان الاصنام تسمع وتبصر ☆ فالجواب أن زعمهم ألوهيتها حالة تؤذن بادعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر فاثباتهم السمع والبصر لها بطريق اللزوم (قوله النافين الخ) أى كالفلاسفة المنكرين لجميع الصفات ☆ ان قلت كيف تكون الآية ردا على نافى كل الصفات

جميع الصفات وحكمة تقديم التنزيه فى الآية وان كان من باب تقديم السلب على الاثبات وان كان الاولى فى كثير من المواطن العكس أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوهم التشبيه اذ الذى يؤلف فى السمع أنه باذن وفى البصر أنه بحدقة وأن كلا منهما انما يتعلق فى الشاهد ببعض الموجودات دون بعض وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك فبدأ فى الآية بالتنزيه ليستفاد منه نفى التشبيه له تعالى مطلقا حتى فى السمع والبصر اللذين ذكرا بعد فان سمعه تعالى وبصره ليسا كسمع الخلائق وبصرهم لان سمعه تعالى وبصره صفتان

مع أنها انما أثبتت صفتين * قلت ليس المراد الرد باثبات صفتين فقط على من نفاها كلها بل المراد الرد باثباتهما على من نفاهما كما نفى غيرهما فقوله يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات أى بالنسبة الى نفيهما كذا قيل والاحسن أن يقال ان المراد الرد باثبات الصفتين على من نفاها كلها * ووجه الرد عليهم أن نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية لانه فى قوة لاشئ من الصفات بثابت لله وقوله وهو السميع البصير متضمن لموجبة جزئية وهى السمع والبصر ثابتان لله والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية أى توجب كذبها * فان قلت مافائدة وصف المعطلة بقوله النافين لجميع الصفات * قلت فائدته التنبيه على أن المعطلة صنفان صنف عطلت البارى عن الصفات أى نفتها عنه وهو المراد هنا وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لاصانع لها وانما هى أرحام تدفع وأرض تبلع ومايهلكنا الا الدهر وهذا الصنف ليس بمراد هنا فالمردود عليه بعجز الآية الصنف الاول لا الثانى (قوله وحكمة تقديم الخ) هذا جواب عما يقال لم قدم فى الآية النفى على الاثبات مع أن الاثبات أشرف من النفى وحكمة مبتدأ خبره قوله أنه لو بدأ الخ (قوله وان كان من باب الخ) أى والحال أنه من باب الخ (قوله وان كان الاولى الخ) أى والحال أنه كان الاولى فى كثير من المواطن العكس أى تقديم الاثبات على السلب لشرفه على النفى وقضيته ان الكثير من المواضع مضبوط كالقليل وان الاولى فى ذلك الكثير تقديم الاثبات على النفى لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر لانه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الاولى فيه العكس فالاولى أن يقول وان كان الاولى فى الآية العكس لوقوعه فى أكثر المواضع * ويمكن الجواب بجعل فى سببية داخلة على محذوف أى وان كان الاولى العكس بسبب وقوعه فى كثير من المواضع (قوله لأوهم) أى البدء بهما التشبيه أى لأوقع فى الوهم أى الذهن فى التشبيه والاولى أن يقول الشبه لان التشبيه فعل الفاعل أى لأوقع فى ذهن السامع أن سمع المولى و بصره مشابهان لسمع المخلوقات و بصرهم فى كون سمعه بأذن و بصره بحدقة وان كلا منهما انما يتعلق ببعض الموجودات وذلك لان المألوف للسامع أن السمع باذن والبصر بحدقة وأن السمع والبصر انما يتعلقان ببعض الموجودات * فان قلت مايسبق الى الوهم يزال بتأخير التنزيه فالاولى حينئذ تقديم الاثبات على النفى ليوافق ماوقع فى كثير من المواضع * فالجواب أن فى تقديم السلب مزية وهى دفعه الايهام المذكور من أول وهلة لاتوجد تلك المزية فى تأخيره لان التأخير وان كان يزيله الا أنه لايمنع حصوله أولا فقول الشارح لأوهم أى ابتداء على أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيهما فاذا ورد التنزيه بعد ذلك أمكن حمله على ماعداهما وحينئذ فلايزول ماسبق للوهم بتأخير التنزيه بخلاف ما اذا قرع السمع التنزيه أولا ثم أتى ببعض الافراد الداخلة فيه فانه يحكم عليه بحكم العام وهذا ظاهر اذا حمل المثل فى الآية على الذات والصفة أو الصفة فقط لا أن حمل على الذات فقط (قوله وان كلا الخ) عطف على قوله انه بأذن (قوله فى الشاهد) أى فيما نشاهد من المخلوقات (قوله ببعض الموجودات) وهو الاصوات بالنسبة للسمع والذوات والالوان بالنسبة للبصر (قوله دون بعض) أى كالذوات والالوان بالنسبة للسمع وكالاصوات بالنسبة للبصر (قوله وعلى صفة) أى وان كلا منهما انما يتوقف على صفة مخصوصة فقوله وعلى صفة معطوف على قوله ببعض الموجودات (قوله من عدم البعد) أى من عدم بعد بعض الموجودات الذى تعلق به السمع والبصر عنهما وهذا بيان للصفة المخصوصة (قوله ونحو ذلك) أى كعدم القرب جدا وكعدم الحائل بين السمع والبصر و بين متعلقهما (قوله نفى التشبيه) الأولى نفى الشبه لان التشبيه فعل الفاعل (قوله مطلقا) أى فى الذات والصفات والافعال واستفادة ماذكر من الآية تؤخذ من السلب العام القائل ــ ليس كمثله شئ ــ الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات والصفات فلا يدخلها الخلاف فى أن عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال أولا لأن أوصاف الحوادث وذواتها

منطوق

منطوق العبارة فالجميع لايماثل الله ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لاالعكس وحيث كان كذلك فقدأخذ نفي مماثلة أوصافه بالمطابقة (قوله قائمتان بذاته العلية) هذاوصف كاشف اذ كل صفة قائمة بموصوفها (قوله الجرمية) أى كونها جرما والجرم ماأخذ قدرامن الفراغ سواء كان له أجزاء كالجسم أولا كالجوهر الفرد (قوله والجارحة) من عطف اللازم على الملزوم (قوله ولوازمها) أى لوازم الجرمية والجارحة كالحدوث والتحيز والجهة وغيرذلك (قوله متعلقتان بكل موجود) أى تعلق انكشاف وظاهره انهما يتعلقان بأنفسهما لدخولهما تحت كل موجود فيسمع بسمعه سمعه و بصره ويبصر ببصره سمعه و بصره فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه وبغيره * واعلم أنهما وان تعلقا بالموجودات لكن على كيفية مغايرة لكيفية تعلق الآخر بها لا يعلم تلك الحالة الاالله تعالى وحينئذفلا يغنى أحدهما عن الآخر وتعلقهما بالقديم تنجيزى قديم و بالحادث صلوحى قديم وتنجيزى حادث (قوله ظاهرا) أى بالنسبة لنا كالسماء الدنيا وماتحتها وقوله أو باطنا أى خفيا علينا كالذى تحت الارض لاعلى البارى لانه لايخفى عليه شئ (قوله وقيامه تعالى الخ) ذكر هذه الصفة بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما فى ذاته وانفراد المخالفة فى صفاته فكل ماثبت له القيام بالنفس لتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث ولاعكس بدليل صفاته (قوله بنفسه) قال بعضهم الباء للآلة وسرها انما يظهر بالنسبة للمقابل أى وان قيامه وعدم افتقاره للمحل والمخصص أمر حصل له من قبل ذاته لامن قبل غيره فليس غيره آلة لقيامه عزوجل حتى يحتاج فى قيامه وعدم افتقاره لذلك الغير وجوز بعضهم جعلها للسببية واضافة نفس للضمير للبيان (قوله أى لايفتقر الى محل الخ) قيل انما فسر القيام بالنفس مع أن التفسير من وظيفة الشراح لان القيام يطلق على انتصاب القامة وعلى الاحكام أى الاتقان يقال قام فلان بكذا اذا أتقنه وأحكمه وعلى الشدة يقال قامت الحرب اذا اشتدت وعلى لزوم الشئ والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا ففسره المصنف لبيان المراد منه وقال بعضهم انما فسره بماذكر للرد على من فسره بعدم الافتقار للمحل فقط وهو المتعارف عند بعض المتكلمين والمصنف فسره بماذكر تبعا للاستاذ أبى اسحق الاسفرايني وستعرف أن تفسير القيام بالنفس بعدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار للمخصص فانه مستفاد من وجوب القدم والبقاء (قوله أى بذاته) أى فالمراد بالنفس الذات وليس المراد بها الروح لانها محالة على الله تعالى وفى كلامه اشارة الى جواز اطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة وهو الحق بدليل قوله تعالى ـ ويحذركم الله نفسه ـ خلافا لمن قال لايجوز اطلاقها عليه الاعلى سبيل المشاكلة كما فى قوله تعالى ـ تعلم مافى نفسى ولاأعلم مافى نفسك ـ (قوله سلب افتقاره لشئ من الاشياء) ان قيل هذا التفسير يخالف تفسير المصنف لان هذا سلب الافتقار على العموم ومافى المتن سلب الافتقار لشيئين فقط المحل والمخصص * قلت لايخالفه لان مافى المتن يستلزم هذا لان سلب الافتقار الى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والصاحبة والمعين والوزير والى مايحصل الغرض وغيرذلك لانه لوافتقر لشئ منها لكان ممكنا والممكن لايكون وجوده الاحادثا والحادث يفتقر الى المخصص والى المحل بالنظر لصفته فتأمل (قوله أى ذات سوى ذاته يوجد فيها) انما فسر المحل بالذات التى يقوم بها فقط ولم يفسره بذلك و بالمكان الذى يحل فيه مع أنه سبحانه كما أنه لايفتقر لذات يقوم بها لايفتقر لمكان لان عدم افتقاره لمكان علم من مخالفته للحوادث (قوله سوى ذاته) هذا نص على المتوهم اذ يتوهم قيام ذاته بغيره من الذوات لابذاته اذ لا يعقل قيام ذاته بذاته حتى يتوهم فينفيه (قوله يوجد فيها) صفة لقوله ذات الواقعة تفسيرا للمحل والرابط الضمير المجرور وضمير يوجد راجع لله تعالى (قوله لان ذلك) أى الافتقار الى المحل بالمعنى المذكور أعنى الذات التى يوجد فيها

قائمتان بذاته العليـة التى يستحيل عليها الجرميـة والجارحـة ولوازمها واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أوحادثا ذاتا كان أو صفة ظاهرا كان أو باطنا (ص) وقيامه تعالى بنفسه أى لايفتقر الى محـل ولامخصص (ش) يعنى انه مما يجب له تعالى أن يقوم بنفسه أى بذاته ومعنى قيامه تعالى بنفسه سلب افتقاره لشئ من الاشياء فلايفتقر تعالى الى محل أى ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة فى الموصوف لأن ذلك لايكون الا للصفات

(قوله وهو تعالى ذات) أى وحينئذ فلا يكون مفتقرا للمحل (قوله موصوف بصفة) ليس بضرورى فيما نحن بصدده وقوله موصوف نعت لذات وذكر النعت لان الذات تذكر وتؤنث (قوله كما تدعيه النصارى) ظاهره أن النصارى تدعى أنه تعالى صفة مع أن المنقول فى كتب أئمة الكلام أن النصارى يقولون ان الله تعالى جوهر مركب من ثلاثة أقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ويعنون بالاقنوم الصفة وبالجوهر القائم بنفسه ويقولون ان أقنوم العلم الذى هو جزء الاله انتقل لجسد سيدنا عيسى وامتزج به فاتحد اللاهوت بالناسوت وما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم إله والوجود اله والحياة اله ثم صار مجموع الاقانيم الثلاثة الها واحدا فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات التى هى جوهر يتركب من مجموع الصفات التى هى أعراض وجعلوا جزء الاله انتقل لسيدنا عيسى وسموا الاقانيم بأسماء خالية عن المناسبة انتهى وظهر من هذا التقرير أن الاله على كلامهم ليس بصفة نعم ان أراد بقوله كما تدعيه النصارى أى من أنه صفة باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله كما تدعيه كذا قرر شيخنا وهو محصل ما فى السكتانى والاحسن أن يقال قوله كما تدعيه النصارى أى بعضهم فان بعضهم يقول الاله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة يقوم بالغير وان عيسى قام به الاله قيام الصفة بالموصوف وبعضهم يقول ان الاله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم الى آخر ما تقدم ويدل لذلك كلام الكبرى وحواشيها (قوله من الباطنية) هم قوم كفار ينفون الشريعة ويقولون ان ما ورد فى القرآن من الاحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة الربا مثلا ليس المراد ظاهره ويقولون ان الاله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فلذا تراهم يقولون ما فى الجبة الا الله (قوله وسيأتى برهان ذلك) أى برهان عدم افتقاره لمحل أى ذات يقوم بها (قوله وكذا لا يفتقر تعالى الى مخصص) فيه اشارة الى أن قول المتن ولا مخصص عطف على قوله محل ولا لتأكيد النفى ليفيد أن الافتقار لكل واحد منهما منفى على حدته (قوله يخصصه بالوجود) أى بدلا عن العدم (قوله ولا فى صفة من صفاته) هذا مأخوذ من المعنى المراد فى نفس الامر لا مما يقتضيه ظاهر العبارة لأن الذى يقتضيه ظاهر العبارة عدم افتقار ذاته تعالى للمحل الذى يقوم به والى المخصص أى الفاعل الذى يخصصها بالوجود بدلا عن العدم (قوله لوجوب القدم والبقاء لذاته) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من وجوب القدم له تعالى والبقاء ولذا اقتصر بعضهم فى تفسير القيام بالنفس على نفى الافتقار الى المحل كما سبق (قوله ولجميع صفاته) أى الذاتية والثبوتية وكذا السلبية على أحد القولين من ترادف القديم والازلى وأما صفات الافعال فهى حادثة عند الاشعرى كما سيأتى بيانه (قوله فاذن يستحيل الخ) أى فاذا كان تعالى لا يفتقر الى محل ولا الى مخصص يستحيل الخ وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص (قوله عموما) إما حال من الاستحالة أى حالة كون الاستحالة عموما أى ذات عموم وشمول لأى افتقار من الافتقارات أو عامة أى شاملة لذلك وإما حال من الافتقار أى حالة كون الافتقار عموما أى عاما لأى شئ من الاشياء أو ذا عموم أو شمول لذلك (قوله وبهذا) أى وبالتقرير السابق المتضمن لتفسير المحل بالذات والمخصص بالفاعل وقال السكتانى الاشارة عائدة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار عموما أى فحكمنا بذلك واعترافنا به تعلم منه أن مرادنا بلفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم وذلك بان يراد بالمحل الذات لا المكان وبالمخصص الفاعل الذى يخصص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله أما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الاجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلب الافتقار الى الذات بأن لا يكون صفة * فان قلت كما لا يلزم سلب كونه صفة اذا حمل المحل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار الى المكان اذا حمل المحل على الذات فمن أين يلزم تعميم الافتقار * قلت لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار

وهو تعالى ذات موصوف بصفة وليس جل وعز بصفة كما تدعيه النصارى ومن فى معناهم من الباطنية أهلكهم الله تعالى جميعهم وسيأتى برهان ذلك عند تعرضنا ان شاء الله للبراهين وكذلك لا يفتقر تعالى الى مخصص أى فاعل يخصصه بالوجود لا فى ذاته ولا فى صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته وانما يحتاج الى المخصص أى الفاعل من يقبل العدم ومولانا جل وعز لا يقبله فاذن يستحيل على مولانا جل وعز الافتقار عموما وبهذا تعرف أن مرادنا بالمحل

في أصل العقيدة الذات ومرادنا بالمخصص الفاعل فبعدم افتقاره تعالى الى محل أي ذات أخرى لزم أنه جل وعز ذات لاصفة و بعدم افتقاره تعالى الى مخصص أي فاعل لزم أن ذاته جل وعز ليست كسائر الذوات التي لاتفتقر هي أيضا الى محل كالاجرام مثلا لأن هذه وان كانت مستغنية عن المحل أي عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف فهي مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا لازما الى المخصص أي الفاعل وهو مولانا جل وعز فاذن القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق وذلك لايمكن أن يكون الا لمولانا جل وعز قال جل من قائل ياأيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد وقال تعالى الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فأثبت تعالى بقوله الله الصمد افتقار كل ماسواه اليه جل وعز اذ الصمد هو الذي يصمد اليه في الحوائج أي يقصد فيها ومنه تسئل ولاشك ان كل ماسواه تعالى صامدله أي مفتقر اليه ابتداء ودواما

الى المكان من سلب الافتقار الى المخصص اذلو كان في مكان لكان جرما فيفتقر الى مخصص كيف وربنا سبحانه غني عن المخصص * فان قلت لانسلم أنه اذا حمل لفظ المحل على المكان يفوت سلب كونه صفة بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار الى المخصص ومن وجوب مخالفته للحوادث اذهي صفات وموصوفات * قلت لانسلم أخذ ذلك مطلقا ولو في الصفات القديمة والمطلوب نفي كونه صفة يفتقر الى ذات سواء كانت الصفة حادثة أو قديمة فصنيع الشارح رحمه الله أحسن اه (قوله في أصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله الذات) أي لا المكان وانما لم يفسره بالمكان لاستفادة سلب الافتقار اليه من مخالفته للحوادث وهذا على التفسير الاول في مرجع اسم الاشارة في قوله وبهذا وأما على ماقاله السكتاني فعلة عدم تفسيره بالمكان عدم أخذ سلب الافتقار للذات من العقيدة كما تقدم له (قوله التي لاتفتقر هي) أي الذوات وقوله أيضا أي كالا تفتقر ذاته الى محل والاتيان بهي وأيضا لمزيد الايضاح (قوله كالاجرام مثلا) مثال للمحل وأراد بالاجرام مايشمل الجواهر الفردة وحينئذ فالكاف مدخلة لها فالجمع بين الكاف ومثلا غير ضروري (قوله لأن هذه) أي الذوات وهذه علة لقوله ليست كسائر الذوات (قوله ابتداء) أي في وجودها الاول (قوله ودواما) أي في بقائها بعد وجودها (قوله ضروريا) أي لازما فقوله لازما تفسير له (قوله وهو) أي الفاعل المخصص للاجرام جل وعز (قوله فاذن القيام الخ) أي فاذا كان معنى قيامه بنفسه ماسبق من عدم الافتقار لذات يقوم بها وعدم الافتقار للمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق أي العام أي الغنى عن كل شئ كالمحل والمخصص والولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير ومايحصل الغرض ونحو ذلك وذلك لاستلزام الغنى عن المحل والمخصص الغنى عماذكر كما تقدم بيانه وانما فسرنا المطلق بالعام لئلا يقتضي أنه اذا كان غنيا عن المحل فقط مثلا كان قائما بنفسه لأن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلاقيد فيتحقق في فرد * ان قلت حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق فلم يفسره المصنف بهذا في المتن * قلت لعله سلك طريق الاحتياط وجمع في المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما في كلامهم قاله الشيخ يس (قوله وذلك) أي الغنى المطلق (قوله قال جل من قائل) هذا دليل لكون الغنى المطلق لايكون الا لمولانا وقوله من قائل من فيه زائدة وقائل حال من الضمير في جل أي جل حالة كونه قائلا (قوله والله هو الغني) أي عن كل شئ اذ حذف المعمول يؤذن بالعموم وظاهر قولنا عن كل شئ حتى عن صفاته وبذلك صرح الامام الرازي في مواضع كثيرة من تفسيره حيث قال لايحتاج المولى في أفعاله وكماله الى صفاته وانما اقتضاها كمال الذات قال الشيخ يس ودعوى الاستغناء عن الصفات مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لأضدادها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد صرح بعضهم بما نصه احتج الخصم على نفي الصفات بانه يلزم من اثباتها افتقار الذات وهو محال * وأجيب بان المحال هو افتقارها الى خارج عنها انتهى لكن لاينبغي أن يقال انه سبحانه وتعالى مفتقر الى صفاته لما في لفظ الافتقار من سوء الأدب وان كان القول بصحة معناه لازما مماذكر (قوله اذ الصمد هو الذي يصمد اليه في الحوائج) نقل عن الزمخشري أن صمد فعل بمعنى مفعول وماذكره الشارح في تفسيره أحد أقوال ثلاثة ثانيها أن الصمد هو الذي لايأكل ولايشرب ثالثها أنه الذي لاجوف له وانما اقتصر الشارح على القول الاول لترجيح غير واحد له في تفسير الآية كابن عطية وغيره وقوله هو الذي يصمد اليه في الحوائج ضمن يصمد معنى يفتقر فلذا عداه بالى (قوله ومنه تسئل) أي ومنه تسئل الحوائج للافتقار اليه وضمير منه راجع للذي يصمد اليه في الحوائج (قوله ولاشك أن كل ماسواه تعالى صامدله) قد يقال انه فسر يصمد بيقصد والقصد الحقيقي انمايكون من له اختيار وحينئذ فلايتم قوله ولاشك أن كل ماسواه صامدله وأجاب الشارح بان المراد لازم ذلك وهو الافتقار

بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معا وأثبت تعالى بقوله لم يلد ولم يولد وجوب استغنائه جل وعز عن المؤثر والأثر فلا حاجة لله تعالى الى المؤثر ولا علة لوجوده جل وعز واليه الاشارة بقوله تعالى ولم يولد أى لم يتولد وجوده تعالى عن شئ أى لا سبب لوجوده تعالى لوجوب قدمه و بقائه وكذلك لاحاجة له تعالى الى الأثر وهو ما أوجده تعالى من الحوادث ولا غرض له جل وعز فى شئ منها تعالى عن الاغراض والأعراض ولامعين له تعالى فى شئ منها بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة ولامعالجة

فكأنه قال ولاشك أن كل ماسواه مفتقر له ولايخفى أن الصفات الذاتية لم تدخل فى السوى لأنها ليست عينا ولاغيرا فلا يشكل قوله مفتقر اليه ابتداء ودواما اذلاابتداء لها لقدمها (قوله بلسان حاله الخ) متعلق بمفتقر أى مفتقر بلسان حاله فقط أو بلسان مقاله فقط أو بهما معا وقضيته أن لسان المقال ينفرد عن لسان الحال كما ينفرد لسان الحال عن لسان المقال وليس كذلك اذ لسان المقال لاينفرد عن لسان الحال وان انفرد لسان الحال عن لسان المقال لأن الافتقار لازم لكل مخلوق وحينئذ فلا ينفك لسان المقال عن لسان الحال وان انفك لسان الحال عن لسان المقال فاذا قال الشخص بلسان مقاله أنا مفتقر الى الله كان افتقاره حاصلا بلسان المقال و بلسان الحال أيضا للزوم الافتقار له واذا لم يحصل منه كلام كان افتقاره حاصلا بلسان الحال فقط ويجاب بان قوله بلسان الحال متعلق بمقدر تقديره مفهما افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان المقال أوعند عدمه أو بلسان مقاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان الحال أو بهما معا عند ملاحظة المتأمل لهما ✲ والحاصل أن الفهم يحصل للمتأمل بلسان الحال ذاهلا عن المقال كما يحصل بالمقال مع الذهول عن الحال وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معا (قوله وجوب استغنائه عن المؤثر والأثر) أى فقوله لم يلد كناية عن استغنائه عن الأثر وقوله ولم يولد كناية عن استغنائه عن المؤثر ولاشك أنه اذا لم يفتقر لأثر ولا لمؤثر كان غنيا غنى مطلقا فصح قول الشارح وأثبت الخ أى من حيث الكناية كما صح تفريعه بقوله فلا حاجة الخ (قوله فلا حاجة لله الى المؤثر) قدم الشارح الاستغناء عن المؤثر على الاستغناء عن الاثر مع أنه هو السابق فى الآية لأن الاستغناء عن المؤثر يستلزم الاستغناء عن الاثر وانما قدم فى الآية مايفيد الاستغناء عن الاثر اهتماما به للرد على النصارى القائلين بان المسيح ابن الله وعلى اليهود القائلين ان العزيز ابن الله وأما كونه تعالى غير مولود فمتفق عليه عند جميع الملل (قوله لوجوب قدمه) هذا محط الدليل وأما قوله و بقائه فزيادة فائدة (قوله وكذلك لا حاجة له تعالى الى الاثر) أى لاستغنائه عنه وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله السكندرى فى الحكم أنت الغنى لذاتك عن أن ينالك نفع منها أى ان الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالى فلا يناله نفع منها (قوله ولا غرض له) عطف على قوله لاحاجة له الى الأثر من عطف اللازم على الملزوم والغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل وقوله فى شئ أى فى ايجاد شئ منها (قوله تعالى عن الاغراض والاعراض) جملة اعتراضية بين المتعاطفين أعنى قوله ولاغرض له ولا معين للتنزيه والمناسب كون الاول بالغين المعجمة ليتصل بما قبله وعطف الاعراض عليه من عطف العام على الخاص لأن الغرض الباعث على الشئ تارة يكون غرضا وتارة يكون غير غرض والفائدة فيه مع المبالغة أتم ويحتمل العكس ووجه العطف قصد المبالغة فى نفى الاعراض عموما وخصوصا (قوله ولامعين له تعالى) عطف على قوله لاحاجة له الى الأثر وهو أى المعين أخص من الحاجة وفيه رد على قول الاستاذ أبى اسحق ان أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد على أن تعلقهما بأصل الفعل (قوله فى شئ منها) أى من الحوادث التى أوجدها (قوله بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار) أى بالاختيار المحض أى الخالص من مخالطة شئ يصحبه فبل للانتقال من غرض الى غرض آخر وفيه اشارة لرد مذهب الحكماء القائلين بالايجاب الذاتى وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل فهو مجبور عندهم لامختار (قوله بلا واسطة) هو ومابعده كالتفسير لمحض الاختيار وقوله بلا واسطة كالقدوم بالنسبة للنجار والابرة بالنسبة للخياط فكل منهما وان كان فاعلا بالاختيار لكن اختياره ليس محضا أى خالصا عن مخالطة شئ يصحبه لتوقف فعله على الآلة المذكورة بخلاف فعل المولى سبحانه فانه بمحض الاختيار اذ لايتوقف على واسطة وآلة (قوله ولامعالجة) أى حركات كما يقع فى أفعال الحوادث كالنجار

ولاعلة واليه الاشارة بقوله تعالى لم يلد أى لم يتولد وجود شئ عن ذاته العلية بان يكون بعضا منه أوناشئا عنه من غير قصد أوناشئا عنه تعالى باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أوثم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى جميع ماذكر اذلو كان تعالى كذلك لزم أن يماثل الحوادث كيف وهو تبارك وتعالى ليس له كفوا أحد فلا والد اذن ولاصاحبة ولاولد ولا مماثلة بينه و بين الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين (ص) والوحدانية أى لاثانى له فى ذاته

فى صنعه السرير (قوله ولاعلة) المراد بها العلة المادية وهى الاجزاء التى يتركب منها المفعول فليس المولى أوجد الحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركبها بل قال لها كونى فكانت وليس المراد بالعلة الباعث على الفعل والاكرر مع قوله ولاغرض اذ العلة والغرض متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله واليه الاشارة الخ) أى والى ماذكرناه من أنه لاحاجة له تعالى للاثر الذى أوجده ولا لغرض ولا لمعين (قوله عن ذاته) متعلق بيتولد (قوله بأن يكون الخ) تصوير للتولد المنفى وضمير يكون للشئ وقوله منه أى ذاته أى بان يكون شئ بعضا من ذاته تعالى كما فى تولد نخلة صغيرة من النخلة الكبيرة فان الصغيرة بعض من الكبيرة (قوله أوناشئا عنه) أى أو يكون الشئ ناشئا عنه تعالى من غير قصد كما ينشأ النبات عن الماء ✲ والحاصل أن التولد اما أن يكون الولد فيه بعضا مما نشأ عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة واما أن يكون ناشئا عن غير قصد صادر مما تولد عنه كالماء يحل بالمكان فيتولد عنه النبات فقد تولد النبات عن الماء بغير قصد وكتولد حركة المفتاح من حركة اليد وكتولد الثمرة من الشجرة ✲ فان قلت انه فى الصورة الأولى وهو ما اذا كان الولد بعضا مما نشأ عنه كما فى صورة النخلة ليس فيها قصد ✲ قلت الملاحظ فى تلك الصورة البعضية وان وجد عدم القصد (قوله باستعانة ممن يزاوجه) أى يعاونه كما فى الولد الناشئ عن الرجل بمعاونة الزوجة (قوله على ذلك) أى على وجود ذلك الشئ (قوله أوثم غرض) ظاهره أنه عطف على قوله بعضا منها أى أو يكون ثم أى هناك غرض يحمله على ذلك أى وجود شئ فيفيد العطف أن قوله أوثم غرض الخ من جزئيات التولد وليس كذلك (قوله كما هو شان الزوجين) راجع لقوله أوثم غرض ولقوله أوناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك (قوله ونحوهما) أى وكما هو شأن نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة (قوله بالنسبة للولد) راجع لقوله شأن الزوجين وقوله ونحوه أى نحو الولد كالنبات والنخلة الصغيرة وهو راجع لقوله ونحوهما (قوله فى جميع ماذكر) متعلق بشأن والمراد بشأن التولد والغرض وبجميع ماذكر الولد والنبات والنخلة الصغيرة ولاحاجة لقوله فى جميع ماذكر مع قوله بالنسبة للولد ونحوه فتأمل (قوله اذلو كان تعالى كذلك) أى مثل الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى أنه يكون الشئ الذى يوجده بعضا من ذاته أو يكون ناشئا عنه من غير قصد أوناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو يكون ثم غرض يحمله على ذلك (قوله لزم أن يماثل الحوادث) قال السكتانى بيان لزوم المماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لان ماتقدم من صفات الاجرام وهى حادثة وأما بيان لزوم ذلك على تقدير أن يحمله غرض على ذلك فلاحتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه ويوجب له الكمال واذا احتاج لمن يخلق له الكمال كان حادثا فيماثل الحوادث (قوله وكيف وهو الخ) أى كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئاله أى لايصح ذلك مع تلك الحالة (قوله فلاوالد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يولد (قوله ولاصاحبة) أى ولازوجة له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد (قوله ولاولد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد أيضا (قوله ولامماثلة بينه الخ) هذا مأخوذ من قوله لم يلد ولم يولد لزوما وصراحة من قوله ولم يكن له كفوا أحد (قوله والوحدانية) التاء فيها للتأنيث اللفظى والياء للنسبة للوحدة والألف والنون للمبالغة كما قال اللقانى وشعرانى وحينئذ فلا يقال ان المناسب للنسبة للوحدة أن يقول والوحدية (قوله أى لاثانى له الخ) ✲ اعلم أن المولى منفى عنه الكم المتصل فى الذات وهو تركب ذاته من أجزاء والكم المنفصل فى الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالى والكم المتصل فى الصفات وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان الخ والكم المنفصل فى الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالى ومنفى عنه أيضا أن يكون غيره مشاركاله فى فعل من الافعال وأن الكم المتصل والمنفصل انما ذكرهما

العلماء فى الذات والصفات دون الافعال وقول المصنف أى لا ثانى له فى ذاته ظاهر فى نفى الكم المنفصل فى الذات ولا يفهم منه نفى الكم المتصل فيها وذلك لان ثانى انما يصدق على النظير وهو ظاهر فى الكم المنفصل لانه نظير ✲ والحاصل أن قوله أى لا ثانى له فى ذاته دلالته على نفى الغير بينة لان المعنى لا ثانى لمولانا مشارك لذاته وأما دلالته على نفى التركيب فى حقيقة الاله فغير بينة لان غاية مايدل عليه الكلام نفى أن يكون لمولانا ثان مشارك لذاته وذلك لا ينافى حصول التركيب فى ذات مولانا كما تقول لا ثانى للشمس أو القمر فى الحقيقة والحال أن حقيقة كل واحد منهما مركبة وذكر بعض أرباب الحواشى أن نفى الكم المتصل فى الذات يمكن أخذه من المتن بمعونة أن يقال لو كان المولى مركبا من أجزاء لقامت الالوهية بكل جزء لتماثل الاجزاء فقيامها بأحدها دون غيره تحكم واذا قامت الالوهية بكل جزء صار كل جزء إلها فصدق على كل جزء أنه ثان بهذا التقرير وقد نفاه المصنف بقوله أى لا ثانى له فى ذاته أى اتصالا وانفصالا والمراد بالمنفصل المماثل فى الذات المستلزمة للصفات اذ لا تصدق ذات تماثل ذاتا الا مع الاوصاف ✲ واعلم أن فى نفى الكم المتصل فى الذات ردا على المجسمة وفى نفى الكم المنفصل فيها ردا على الثنوية المشركين ثم ان قوله لا ثانى له فى ذاته لا نافية للجنس وثانى اسمها وله متعلق بثانى وقوله فى ذاته خبر لا وفى بمعنى اللام والمعنى لا ثانى له مشارك لذاته واللام مقوية لضعف العامل بالفرعية ويصح أن يكون فى ذاته متعلقا بثانى وفى بمعنى اللام وله خبر لا أى لا ثانى لذاته مشارك له وضمير ذاته وله عائد على مولانا السابق وإنما فسر المصنف الوحدانية وان كان التفسير من وظائف الشراح لتركب معناها ولما فيها من التفاصيل واقتصاره فى تعريفها على نفى الثانى لاستلزام نفيه نفى كل ماوراءه من العدد كالثالث والرابع وغير ذلك وفى تفسير الوحدانية بما ذكر تسامح لان ماذكر تفسير للواحد لا للوحدانية اذ هى نفى الاثنينية فتأمل (قوله ولا فى صفاته) أى ولا ثانى له فى صفاته الظاهر منه نفى النظير وهو الكم المنفصل فى الصفات كأن يفرض حادث يقوم به أوصاف الالوهية المماثلة لصفات الله وأما دلالته على نفى التعدد فى صفات الله وهو الكم المتصل فيها فغير بينة الا أن يقال كما قال بعضهم قوله ولا فى صفاته يعنى اتصالا وانفصالا وحينئذ فيكون مفيدا النفى الكم المتصل والمنفصل فى الصفات كذا قيل والحق أن الكم المتصل لا يتأتى فى الصفات لان الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر وأنت خبير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال كجعل العلمين أو القدرتين مثلا كما متصلا فيه تسامح ثم أن نفى التعدد فيها فيه رد على بعض أئمتنا فى اثباتهم علوما وقدرا وارادات بحسب المقدورات ✲ والحاصل أن ظاهر المصنف قصر قوله ولا فى صفاته على نفى النظير فيها ولم يدرج فيه نفى تعدد الصفات ومافعله وان كان مذهبه نفى الامرين أعنى نفى النظير فى الصفات ونفى تعددها أولى بعبارته اذ ثبوت قدرة ثانية مثلا لا يصدق عليها أنها ثان له فلا يشملها قوله لا ثانى له فى صفاته فلذا قصره المصنف على نفى النظير (قوله ولا فى أفعاله) لما كان لا يلزم من نفى الكم المنفصل فى الصفات نفى أن يكون غيره مشاركا له فى فعل من الافعال اذ الشركة فى الافعال تتحقق بمشاركة قدرة المولى لقدرة حادثة ليست كقدرته كما يقول بعضهم ان الفعل كالصلاة مثلا اشترك فيه قدرة الرب وقدرة العبد نفى ذلك بقوله ولا فى أفعاله وكان المناسب أن يقول ولا فى الافعال بأل الاستغراقية لان كلامه أعنى قوله ولا ثانى له فى أفعاله أى فى الافعال المنسوبة اليه يوهم أن لغيره أفعالا وان كان لا يشارك المولى فى الافعال المنسوبة له وهذا مذهب أهل الاعتزال ✲ والجواب ان مراده بأفعاله الممكنات كلها فيعم الاختيارى لنا وغيره اذ الامكان منشأ الاحتياج فلا فرق بين الممكنات فكأنه قال لا شريك له فى الممكنات ورد بقوله ولا فى أفعاله على المعتزلة القائلين ان للعبد قدرة خلقها المولى وتلك القدرة لا توجد ذوات بل أفعالا اختيارية فالمعتزلة لم يثبتوا الكم المنفصل فى الصفات وإنما أثبتوا الشريك فى الافعال فعلمت من هذا مغايرة الكم المنفصل فى الصفات للشريك فى الافعال لان نفى الكم المنفصل فى الصفات معناه أنه ليس

ولا فى صفاته ولا فى أفعاله (ش) يعنى أن الوحدانية

هناك

هناك أحد من الحوادث له قدرة كقدرة الله توجد الذوات ونفي الشريك في الافعال معناه أنه ليس هناك أحد له قدرة توجد الافعال **(قوله في حقه تعالى)** انما قال في حقه تعالى اشارة الى أن للوحدة معاني أخر لا تصح في حقه كوحدة الجنس ووحدة النوع ووحدة الشخص اذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه وكذلك لا نوع له فيتحد مع غيره فيه . مثال الاول اتحاد الانسان والفرس في الحيوان . ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو في الانسان فيقال الانسان والفرس واحد بالجنس أي متحدان فيه و يقال زيد وعمرو واحد بالنوع أي متحدان فيه ومثال الثالث زيد فانه واحد بالشخص بمعنى أن مشخصاته قاصرة عليه لا توجد في غيره **(قوله تشتمل على ثلاثة أوجه)** أي من اشتمال الكلي على جزئياته لان الوحدة في الذات والصفات والافعال جزئيات لمطلق الوحدة **(قوله و يسمى الكم المتصل)** ضمير يسمى عائد على ذي الكثرة وهو مقدار الجسم الذي هو ذو أجزاء وليس الضمير عائدا على النفي كما هو ظاهر ولا على ما ذكر من الكثرة لان الكم المتصل اسم للمقدار المذكور لا للنفي ولا لما ذكر من الكثرة **(قوله أو صفة من صفاته)** قد ترك الشارح نفي الكم المتصل فيها وقد علمت ما فيه **(قوله و يسمى الكم المتصل)** ضمير يسمى عائد على ذي النظير والمراد به العدد المتحصل من الشئ ونظيره وليس الضمير عائدا على النظير ولا على نفيه لان كلا منهما ليس كما ☆ والحاصل أن الكم ما قبل القسمة لذاته ثم ان كان لاجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو اما قار الذات أي مجتمع الاجزاء في الوجود أولا الثاني الزمان والأول المقادير العارضة للجسم الطبيعي كالسطح والجسم التعليمي وان لم يكن لاجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل كالعدد ☆ ثم اعلم أن قولهم لنفي الكم المنفصل يراد به نفي ما حصل الكم به وهو الثاني مثلا لا نفي الكم من أصله لشموله للحق سبحانه فتأمل **(قوله والتدبير)** هو النظر في عواقب الامور لتقع على الوجه الأكمل وهو بهذا المعنى محال في حق الله فيراد بالتدبير في حقه تعالى لازمه وهو ايقاع الامور على الوجه الاكمل **(قوله بلا واسطة)** يحتمل أن يراد بها الآلة كالقدوم بالنسبة للنجار ويحتمل أن يراد بها القوة التي أثبتها من قال ان الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها ويحتمل ارادتهما معا وهو أولى والمعنى أن المولى سبحانه لا يؤثر بقوة يودعها في الوسائط كالطعام والماء مثلا وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم الى الآلات ومعالجة وهي الحركات والسكنات **(قوله عموما)** أي على جهة العموم والشمول أي سواء كان ذلك الاثر ذاتا أو صفة أو فعلا كان اختياريا أو اضطراريا أي بالنسبة الينا **(قوله انا كل شئ خلقناه بقدر)** هذا استدلال على الوجه الثالث وهو انفراده تعالى بالايجاد ☆ واعلم أن في الآية قراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع فعلى الأولى نا اسم ان وكل شئ معمول لمحذوف يفسره المذكور أي انا خلقنا كل شئ والجملة خبر وان قوله خلقناه جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب أو في محل ما فسرته وهو خبر وان قوله بقدر متعلق اما بالفعل المحذوف أو المذكور والمعنى انا خلقنا كل شئ بقدر أي بقدرتنا وهذا تعميم لجميع الأشياء ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشئ لان الصفة لا تعمل في الموصوف وما يعمل لا يفسر عاملا في باب الاشتغال فلو كان صفة ما صح النصب على الاشتغال والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفة واذا بطل كونه صفة لم يكن تقييدا للشئ فلا يأتي فيه ما ظنه المعتزلي من أن المعنى كل شئ مخلوق لنا فهو بقدر يعني وهناك شئ ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا ولئن سلمنا ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالخلقية فيكون المعنى انا خلقنا كل مخلوق بقدر فيحترز عن شئ ليس بمخلوق فهو ليس بقدر وذلك ذاته وصفاته القديمة فغاية ما دلت عليه الآية أن هناك شيأ لم يخلقه فنحن نقول ذاته وصفاته وهم لا يخالفون فيه وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه متعين والتفسير بغيره دعوى من المخالف يحتاج لاثباتها وأما على قراءة الرفع فجملة خلقناه تحتمل

في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه أحدها نفي الكثرة في ذاته تعالى و يسمى الكم المتصل الثاني نفي النظير له جل وعز في ذاته أو في صفة من صفاته و يسمى الكم المنفصل الثالث انفراده تعالى بالايجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموما قال جل من قائل انا كل شئ خلقناه بقدر وقال تعالى

ذلكم الله ربكم لا اله الاهو خالق كل شئ فاعبدوه وقال جل وعز له ملك السموات والأرض وقال تبارك وتعالى والله خلقكم وماتعملون (ص) فهذه

الخبرية و بقدر متعلق بفعلها فيلزم عموم خلق الاشياء يعنى الممكنات باجماع اذلا تعلق للخالقية بغيرها وتحتمل الوصفية و بقدر هوالخبر وهواحتمال صحيح فى نفسه ليس هنالك مايدفعه صناعة لكنه غير متعين لها الماسبق من احتمال الخبرية المفيد للعموم والاحتمال مسقط للاستدلال سامنا أنه صفة لكن لا نسلم أن المحترز عنه أفعال العباد بل المحترز عنه المجمع عليه وهوذاته وصفاته يعنى أن الشئ الغير المخلوق ليس بقدر وهو ذاته وصفاته وهم يقولون أفعال العباد والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه سلمنا تساويهما فالاحتمال يسقط الاستدلال (قوله ذلكم الله ربكم) الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول وهونفى الكثرة فى ذاته اذلوكان مركبا كان كل جزء إلها فيكون أربابا لا ربا واحدا وعلى ثبوت بعض الوجه الثانى وهونفى النظير له فى ذاته لان قوله لا اله الا هو نظير كلمة الشهادة فى الدلالة على نفى النظير فى الذات وعلى ثبوت الوجه الثالث وهوانفراده بالايجاد ثم ان قوله خالق كل شئ أى ماعدا ذاته وصفاته فانهما غير مخلوقين له فهوعام أريد به الخصوص أوأن الشئ بمعنى المشئ والمشئ هوالمراد والارادة انماتتعلق بالممكنات (قوله له ملك السموات والأرض) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد وذلك لأن المراد بالملك التصرف أى التصرف فى السموات والارض ومافيهما مملوك له تعالى ولا يكون مالكا للتصرف فيهما الا اذا كان منفردا بايجادهما وايجاد مافيهما من ذوات وصفات وأفعال فلوكان لأحد تأثير فى أثر ما لم يكن المولى مالكا للتصرف فيهما لكن الثانى باطل (قوله والله خلقكم وماتعملون) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد سواء كانت مامصدرية أوموصولة بمعنى الذى وجعلها مصدرية أولى لأنه لايحوج الى تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة فانه يحوج لتقدير العائد والمعنى على جعلها مصدرية والله خلقكم وخلق عملكم والحجة لنافيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهوالحركات والسكنات لا المعنى المصدرى وهوالايقاع أعنى مقارنة القدرة الحادثة للحركات لانه أمر اعتبارى لايتعلق به الخلق بل هومتجدد بنفسه بعد عدم والمعنى على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذى تعملونه أى وخلق العمل الذى تعملونه والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأول الكائن على جعلها مصدرية وعلى كل فالآية حجة لنا على انفراده تعالى بالايجاد ورد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه فان قيل يحتمل أن العائد على جعلها موصولة يقدر مجرورا أى وخلق الذى تعملون فيه أى الاجساد والذوات الذى تعملون فيها أى يقع عملكم فيها وحينئذ فتكون الآية دالة على أن الله خلقنا وخلق ماتحل فيه أعمالنا من أحجار لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار وغير ذلك فتكون الآية ليست فيها دلالة على أن الله خلق أفعال العباد فلاوجه لاحتجاج المتكلمين بها على المعتزلة ✲ قلت هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب أصلا وأنه الاكثر على أنه يشترط فى جواز حذف العائد المجرور كونه جر بما جر به الموصول والموصول ههنا لم يجر واذا علمت أن هذا الاحتمال ضعيف فلايخرج كلام الله عليه ✲ فان قلت ان اسناد الفعل للعباد كما فى الآية يقتضى انهم خالقون لافعالهم كماتقول المعتزلة ✲ قلت محل النزاع بيننا و بينهم فى الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدرى وهوالايقاع والاسناد من حيث الايقاع ✲ والحاصل أن ادخال العمل تحت قدرة الرب بعطف ماعلى ماقبلها جعلتها مصدرية أوموصولة يراد به الحاصل بالمصدر ونسبة العمل الى العبد فى تعملون على جهة الايقاع الخارج عن محل النزاع كذا قال السعد وكلام الشارح فى الكبرى يقتضى أن المعنى الحاصل بالمصدر ينسب لله خلقا واختراعا وللعبد كسبا واقترانا فلا استحالة فى دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق أعنى الخلق والكسب أى الاقتران (قوله فهذه) أتى بالفاء لشارة الى أن هذا الكلام نتيجة لماتقدم وحكمة ذكره لجلة عددها مع كونه معلوما من تتبعها توطئة الى تقسيمها بعد ذلك الى نفسية وسلبية أوخوفا من

اسقاط

إسقاط الكاتب بعضها (قوله ست صفات) أسقط التاء من ست لان لفظ المعدود وهو صفات مؤنث وأثبت التاء في الخمسة وهي لاتثبت في عدد المؤنث لحذف المعدود والمعدود اذا حذف جاز تذكيرا لعدد باثبات التاء وتأنيثه بحذفها أولتأويل الصفات بالأوصاف وأصل ست سدس أبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها فقيل ست فاذا أنث زيد فيه تاء ثالثة ويدل على أن أصله ماذكر أن سائر الاعداد تنسب اليها الكسور من لفظها فيقال ثلث وربع وخمس وسبع وثمن ويقال في نسبة الكسر للستة سدس فدل هذا على أن المنسوب جاء على مقتضى الاصل وأن العدد هو المغير وأن أصله سدس كما قلنا (قوله نفسية) نسبة للنفس وسيأتي وجه النسبة اليها (قوله وهي الوجود) * فيه أن هذا الاخبار مما لافائدة فيه لان من المعلوم أن الاولى الوجود والاخبار بما لافائدة فيه لايليق * وقد يجاب بأن محل الامتناع مالم يكن لنكتة والنكتة هنا أن يقال أتى بذلك لانه ربما يغفل عما تقدم أوقصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ماعساه أن يقع من تقديم بعض الكتبة غيرها كالقدم مثلا عليها المستلزم للحكم بالنفسية على ماليس بنفسي وبالسلبية على ماليس بسلبي (قوله بعدها) حال من الضمير في الخبر وفائدته تعيين الخمسة اذ يحتمل على بعد أن يكون الوجود منها ولم تتعين وان كان ذلك بعيدا جدا اهـ ماوى (قوله سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مساوبة عن الله ومنتفية عنه والالزم أن يثبت له الحدوث وطروّ العدم والمماثلة للحوادث بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لايليق بمولانا عز وجل كما علم ذلك من تعاريفها السابقة (قوله حقيقة الصفة النفسية) أي تعريفها المفيد تمييزها وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتياتها لان الاحوال لايتأتى حدها بالذاتيات * والحاصل أن ماذكره رسم للصفة النفسية مميز لها لأنه حد لها وذلك لان الحد يكون بكل الذاتيات أو بعضها وأيّاما كان فلابد من وصف يميز المحدود عما يشاركه في الجنس وذلك المميز فصل والفصول للأحوال صفات نفسية للمحدود فلو كانت الاحوال تحد لكانت فصولها لها فصول أي أحوال نفسية أيضا ثم كذلك ويلزم التسلسل وهو محال فتعين أن يكون ماذكر رسما (قوله هي الحال) أي الصفة الثابتة للموجود التي لاتتصف بوجود ولاعدم وهذا كالجنس في التعريف يشمل المعنوية وغيرها قديمة أوحادثة وخرج عنه ماليس بحال كالمعاني والسلوب (قوله الواجبة) بالتاء وحذفها لان الحال تذكر وتؤنث وقوله الواجبة للذات أي الثابتة للذات على طريق الوجوب بحيث لايمكن انفكاكها عن الذات * ولما كان هذا يوهم قصر التعريف على الصفة النفسية القديمة وعدم شموله للنفسية الحادثة أتى بقوله مادامت الذات دفعا لذلك الايهام وتحقيقا لدخول الحادثة في التعريف أي الحال التي لاتقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات وهذا لاينافي أنها قد تكون حادثة وتنعدم بانعدام الذات والمراد بالذات مطلق الشيء سواء كان قائما بنفسه كالجوهر أوقائما بغيره كالعرض ألاترى أن اللون عرض قائم بغيره ومع ذلك له صفة نفسية لا يمكن انفكاكها عنه مادام موجودا وهي قيامه بالغير * فان قلت كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة أوحادثة والحال أنهما حقيقتان متخالفتان والحقائق المختلفة لاتجمع في تعريف واحد * قلت التعريف المذكور رسم كما قدمنا ومنع اجتماع الحقائق المتخالفة في تعريف واحد اذا كان حدا بالذاتيات لارسما (قوله مادامت الذات) مامصدرية ظرفية معمولة لقوله الواجبة للذات ودام تامة لاخبر لها أي الواجبة للذات مدة دوام الذات وفيه تنبيه على أن الامر النفسي لايتخلف عن الذات التي ذلك الامر نفسي لها ولذلك يقولون ان مابالذات لايختلف ولايتخلف وانما قال مادامت الذات بالاسم الظاهر مع أن المحل للضمير لتقدم مرجعه لايهام عود الضمير على الحال وخرج بقوله مادامت الذات المعنوية الحادثة كعالمية زيد وقادريته فانها وان كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عللها وهي العلم والقدرة فاذا انعدم قيام عللها بالذات أنعدمت

ست صفات الاولى نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) حقيقة الصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات مادامت الذات

ولو كانت الذات باقية بل ذكر بعضهم أنه خرج به أيضا المعنوية القديمة لان المعنوية مطلقا قديمة أو حادثة وجوبها للذات منوط بوجود عللها لا بدوام الذات وحينئذ فقوله بعد ذلك غير معللة بعلة قيد لبيان الواقع لا للاحتراز ✫ وبحث فيه بعضهم بما حاصله انه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة فالاولى تنعدم بانعدام عللها وان كانت الذات باقية فصح إخراجها بقوله مادامت الذات وأما المعنوية القديمة فلا يتأتى انتفاؤها أصلا لانه لا يتصوّر انتفاء المعانى التى هى عللها أى ملازمة لها وحينئذ فيصدق على المعنوية القديمة أنها دائمة بدوام الذات وان كانت مرتبطة بالمعانى لامكان أن يقال دوامها بدوام الذات أو بوجود الصفات لوجود الدوامين وحيث دامت بدوام الذات والنفسية كذلك فالفارق بينهما التعليل وعدمه فالمعنوية معللة والنفسية غير معللة فيحتاج لاخراج المعنوية القديمة بقيد وهو قوله غير معللة بعلة وقد سلك الشارح هذا المسلك فجعل قوله غير معللة بعلة للاحتراز عن الحال المعنوية الا أنه أطلق فيها وينبغى أن تقيد بالقديمة ✫ ان قلت ان غير معللة بعلة يغنى عن القيد الاول فكان عليه أن يقول الحال الواجبة للذات غير معللة بعلة فتخرج المعنوية بقسميها قديمة أو حادثة بقوله غير معللة بعلة ✫ قلت القيد الاول وقع فى مركزه ولم يأت الثانى الا بعد ذكره فلا يعتبر اغناؤه عنه والالازم أن لا يؤتى بجنس لاغناء الفصل عنه والمعتبر فى الحدود من جهة الاغناء كون المتقدم يغنى عن الثانى **(قوله غير معللة)** ليس خبرا لدام لما علمت أنها تامة لا خبر لها بل هو بالنصب حال من المبتدا وهو الحال على مذهب سيبويه المجوّز لمجىء الحال من المبتدا أو من الضمير فى الواجبة ولا يصح أن تكون دام ناقصة وغير معللة خبرها لان الذات لا تعلل أى لا تلازم غيرها ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لان لفظ الحال هنا معرفة وغير نكرة والمراد بالتعليل التلازم أى الحال الغير الملازمة لشئ وليس المراد به التأثير فى المعلوم اذ لا يقول به أهل السنة **(قوله كالتحيز للجرم)** المراد بالجرم ما قام بذاته سواء كان جسما أو جوهرا فردا والمراد بتحيزه أخذه قدرا من الفراغ كما مر **(قوله مثلا)** أى وكقيام العرض بذات فانه صفة نفسية للعرض لا يقبل الانفكاك عنه مادام العرض موجودا وفى تمثيل الشارح بالتحيز اشارة لما قلناه من أن التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة **(قوله فانه واجب للجرم)** أى لا يقبل الانفكاك عنه **(قوله مادام الجرم)** أى مدة دوامه وأما عند عدمه فلا تحيز له **(قوله عن الاحوال المعنوية)** منه يعلم أن لفظ الحال يطلق على أمرين ✫ أحدهما صفات النفس ✫ وثانيهما الصفات المعنوية وأن الفصل المميز بينهما التعليل وعدمه **(قوله فانها)** أى الاكوان المذكورة الممثل بها معللة بقيام العلم والقدرة الخ أى بالعلم والقدرة والارادة من حيث قيامها بالذات وذلك لان كونه عالما مثلا معلل بالعلم لا بقيامه بالذات خلافا لظاهر الشارح لكن لما كان العلم ليس علة فى الكون عالما من حيث ذاته بل من حيث قيامه بالذات قال الشارح رحمه الله المعلل بقيام العلم الخ ✫ والحاصل أن الموجب هو الوصف من حيث قيامه بالذات لا لمجرد الوصف من غير قيامه بها ✫ واعلم أن المراد بالتعليل هنا التلازم فالمعانى وهى المعبر عنها بالعلل ملزومة والمعنوية التى هى المعلولات لازمة لها **(قوله لان هاتين)** أى الصفة النفسية والحال المعنوية أحوال **(قوله ليست بموجودة فى نفسها)** أى بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة **(قوله ولا معدومة)** أى كشريك البارى أى وانما هى أمر ثابت فى نفسه لم يصل لمرتبة الوجود بل قريب منها والذى دلنا عليه الأدلة وما وقع فى بعض العبارات من أنها ليست موجودة فى نفسها أى بحيث يمكن رؤيتها وانما هى موجودة فى الاذهان غير صحيح والصحيح أنها واسطة بين الموجود والمعدوم فلها ثبوت فى نفسها يعنى فى خارج الاذهان لكن لا يمكن رؤيتها لعدم وجودها فى خارج الاعيان وليست معدومة **(قوله صفتان موجودتان)** أى ويمكن رؤيتهما **(قوله فى أنفسهما)** أى

غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم وليس ثبوته له معللا بعلة واحترز بقوله غير معللة بعلة عن الاحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واحترز أيضا من صفات المعانى أما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية لان هاتين أحوال والحال ليست بموجودة فى نفسها ولا معدومة والعلم والقدرة صفتان موجودتان فى أنفسهما قائمتان بوجود

فاذاعرفت هذا فاعلم أن الوجود انما يصح أن يكون صفة نفسية عند من يجعله زائدا

على الذات وأما عند من يجعله

نفس الذات فليس بصفة أصلا وقد سبق الاعتذار من عدّه من الصفات وبمثل ذلك يعتذر هنا عن عده من الصفات النفسية أي معنى الوجود راجع للذات سواء قلنا انه عين الذات أو زائد على حقيقتها لان الذات لاتثبت فى الخارج عن الذهن الا اذا كانت موجودة ☆ قوله والخمسة بعدها سلبية يعنى أن مدلول كل واحد منها عدم أمر لايليق بمولانا جل وعز وليس مدلولها صفة موجودة فى نفسها كما فى العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعانى الآتية فالقدم معناه سلب وهو نفى سبق العدم على الوجود وان شئت قلت هو نفى الاولية للوجود والمعنى واحد والبقاء هو نفى لحوق العدم للوجود وان شئت قلت نفى الآخرية للوجود والمخالفة للحوادث هى نفى المماثلة لها فى الذات والصفات والافعال والقيام بالنفس هو نفى افتقار الذات العلية الى محل أى ذات أخرى تقوم بها قيام الصفة بالموصوف ونفى افتقاره تعالى الى مخصص أى فاعل والوحدانية

باعتبار أنفسهما أى ان وجودهما باعتبار ذاتهما لا بالتبع للغير احترازا من المعنوية فانها موجودة بالتبع للمعانى هذا محصله ☆ واعترض بان قوله فى أنفسهما لاحاجة له لان مرادنا بالوجود هنا الوجود فى خارج الاعيان أى بحيث يصح رؤيتهما فخرجت المعنوية ولايحتاج لماقاله الا لو أريد بالوجود الثبوت فتأمل (قوله فاذا عرفت هذا) أى ماذكر من تعريف الصفة النفسية (قوله فليس بصفة أصلا) أى فضلا عن كونه صفة نفسية (قوله وبمثل ذلك) أى الاعتذار السابق يعتذر عن عده الخ أى فيقال انما جعل صفة نفسية لان الذات توصف به فى اللفظ وأنت خبير بأن هذا لا يكفى فى خصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب هنا وان كفى فى مطلق كونه صفة وهو المطلوب هناك ومن ثم زاد الشارح قوله أى معنى الوجود الخ (قوله أى معنى الوجود) هذا بيان لوجه نسبة الوجود الى النفس على قولين فيه من كونه زائدا على الذات أو عينها ☆ وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث انه راجع اليها أما على الثانى فلأنه عينها وأما على الاول فلأن ثبوتها فى الخارج عن الذهن موقوف على الوجود فبينهما نوع ملابسة فصح نسبة أحدهما للآخر ☆ ان قلت ان النسبة ظاهرة على القول بأن الوجود غير الذات لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه وأما على أنه عينها فكيف تصح النسبة والحال أنها من نسبة الشئ الى نفسه ☆ فالجواب أن الوجود لما كانت الذات توصف به فى اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة أحدهما للآخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه انه نفسى ☆ والحاصل أنه على القول بأن الوجود زائد على الذات فلا اشكال فى عده صفة ولا فى نسبته للنفس لان ماليس عينا ينسب ويعدّ وصفا وأما على القول بأنه عين الذات فالجواب عن النسبة كالجواب عن عده صفة ☆ وحاصله أن الوجود لما كان يذكر مع الذات فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عدّه صفة وصحت النسبة وان كان ماهو عين لايعدّ وصفا ولا ينسب لكن يصحان مجازا بعلاقة ماذكر (قوله يعنى أن مدلول كل واحدة) الاولى أن يقول يعنى أن كل واحدة سلبت الخ لان الصفة ليست لفظ القدم والبقاء وما معه حتى يكون له مدلول واذا علمت أن كل واحدة سلبت أمرا لايليق بمولانا تعلم أن نسبة هذه الخمسة للسلب من نسبة الجزئيات لكليها وانما اعتنى الشارح ببيان المراد من كون هذه الصفات الخمس سلبية حيث قال يعنى الخ لان السلبى له إطلاقان فيطلق على سلب الامر الذى لايليق بمولانا و يطلق السلبى على الامر المسلوب عنه كالشريك والعمى والجهل فلما كان السلبى محتملا لأمرين بين الشارح اللائق بالمقام فذكر أن المراد بكون هذه الخمسة سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لايليق بمولانا وليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن المولى ومنفية عنه والا لثبت له نقائضها وهى الحدوث وطروّ العدم والمماثلة للحوادث الخ قال الشيخ الملوى والتحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة لان السلبية مادل لفظها على سلب نقص مطابقة كالخمسة المذكورة والسالبة مادل لفظها على نفى نقص التزاما وذلك كالقدرة وما معها من صفات المعانى فلفظ القدرة يدل مطابقة على صفة يتأتى بها إيجاد الممكن و يدل التزاما على سلب العجز وهكذا (قوله كما فى العلم والقدرة) أى كالوجود الذى فى العلم والقدرة (قوله معناه سلب) أى نفى بمعنى انتفاء (قوله وهو نفى سبق العدم الخ) إضافة سبق للعدم من اضافة الصفة للموصوف أى وهو نفى العدم السابق على الوجود كما يفهم من قوله سابقا وهو سلب العدم السابق على الوجود والمراد بالنفى هنا الانتفاء وكذا يقال فيما بعد لان النفى فعل الفاعل (قوله والمعنى واحد) يأتى فيه مامرّ سؤالا وجوابا (قوله نفى لحوق العدم للوجود) إضافة لحوق للعدم من اضافة الصفة للموصوف أى نفى العدم اللاحق للوجود بقرينة ماتقدم له فى تعريفه حيث قال هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والمراد بالنفى الانتفاء (قوله نفى المماثلة) أى انتفاؤهما فهى أمر عدمى و بعضهم جعلها من النسب الاضافية لان المخالفة لا تعقل

الا بين شيئين فتكون أمرا اعتباريا ليس بصفة ولا حال كما هو حكم سائر الاضافات فهو مغاير لما قبله على التحقيق خلافا للسكتانى حيث قال الاظهر عندى أنه لامخالفة بين القول بأنها سلبية والقول بأنها من الامور النسبية لان السلبية عدمية والنسبية كذلك عدمية لا وجود لها على ما عليه أهل السنة اهـ وأنت خبير بأن اتحادهما فى العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما اذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الأخرى لان السلبية أمور عدمية لا ثبوت لها أصلا ولا فى الذهن والامور النسبية وان كانت عدمية لا ثبوت لها فى الخارج لكن لها ثبوت فى الذهن وحينئذ فلا يصح التوفيق بما قاله كذا قرر شيخنا وما ذكره المصنف من نفى مماثلة ذاته تعالى للحوادث هو الذى عليه المحققون خلافا لجمع من الأصوليين حيث زعموا تساوى الذوات وانما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة فذات الله من حيث إنها ذات مساوية لسائر الذوات وتمتاز عن غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تصح الألوهية وهى وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام ✲ ورد بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات فى تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل منهما ما يصح على الاخرى واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا عليه فترجيح ذلك الجائز على سائر الجائزات لغير أمر يلزم منه ترجيح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وان كان لأمر عاد الطلب فى اختصاص ذاته بذلك الأمر فليلزم الدور أو التسلسل وهو محال فكون ذاته مساوية لسائر الذوات يفضى لهذه المحالات بالقول به باطل (**قوله** عدم الاثنينية الخ) هذا التفسير أحسن مما ذكر فى المتن لانه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر (**قوله** فى الذات الخ) المتبادر من هذا أنه ليس ظاهرا فى نفى الكم المنفصل فى الذات والصفات كذا قيل والحق أنه صادق بنفيهما كالمتصل فيهما لان الاثنينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة (**قوله** عموما) أى على جهة العموم أى سواء كانت اختيارية أو اضطرارية (**قوله** والمعنى واحد) أى بحسب اللزوم والا فالمفهوم مختلف لان النفى فى الاول مضاف للاثنينية وفى الثانى مضاف للكم فدلالة الاول على نفى ما عدا الاثنينية من الاعداد كالتثليث والتربيع وغيرهما بالالتزام ودلالة الثانى على نفيه بالمطابقة (**قوله** ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ) تقديم ما قبلها عليها إما لان السلوب للتخلية بالخاء المعجمة وهذه للتحلية بالحاء المهملة والشأن تقديم الاولى على الثانية ألا ترى أن داخل الحمام الشأن أنه يتحمم أولا ويزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وأما الوجود فلأنه عين الذات أو كالعين أو للاتفاق على الستة المتقدمة من أهل السنة والمعتزلة بخلاف هذه السبعة فان المعتزلة لم تثبتها أو لأجل مطابقة القرآن وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير حيث قدم النفى الذى هو من القسم الاول على الاثبات الذى هو من القسم الثانى وثم فى كلام المصنف للترتيب الذكرى ويقال له الترتيب الاخبارى أى ثم أخبركم بأنه يجب له تعالى أى يثبت له على وجه لا يقبل الانتفاء سبع صفات أو أن المراد أخبركم بأنه يجب علينا اعتقاد أن له سبع صفات أخرى واجبة فى حقه تعالى تسمى صفات المعانى فثم للترتيب فى الذكر والاخبار والانتقال من أوصاف التخلية لأوصاف التحلية ولا يصح أن تكون للترتيب فى الزمان اذ لا تأخر فى الوجوب والا لكان المتأخر حادثا وقول السكتانى ان ثم لترتيب الاخبار والدلالة على بعد منزلة المعانى من منزلة غيرها اذ منزلة المعانى أعلى لانها وجودية كلها ومتعلقة الا الحياة أى بخلاف السلبية فانها نفى والوجود أشرف من النفى فيه نظر لان هذا يخالف اللغة العربية لانها تقتضى تأخر ما بعد ثم زمانا أو ذكرا أو منزلة فغاية ما تفيده ثم بعد ما بعدها وتأخر منزلته وذلك لا يفيد أفضلية وأيضا لو فرض أن ما بعد ثم أفضل نافى ذلك ما وجه به تقديم السلوب من كونها أفضل للتخلية أو للاتفاق نعم لا يرد على قوله ان منزلة المعانى أعلى أنه لا تفضيل بين صفات الله على التحقيق لان ذلك فى الصفات

عدم الاثنينية فى الذات العلية والصفات والافعال وان شئت قلت هى نفى الكمية المتصلة والمنفصلة ونفى الشريك فى الافعال عموما والمعنى واحد وبالله التوفيق (ص) ثم يجب له تعالى سبع صفات

الوجودية وهنا التفضيل بين السلوب والوجودية كما فى حاشية شيخنا العلامة الملوى وانما أتى هنا بلفظ يجب مع أنه قد تقدم فى قوله فمما يجب لمولانا لطول الفصل بقوله فهذه ست صفات الاولى نفسية والخمسة بعدها سلبية وللرد على نفاة المعانى من الفلاسفة والمعتزلة ثم ان كلام المصنف لاجل هذه الزيادة مشكل من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للمبتدأ وذلك أن لفظ هى فى قوله وهى الوجود مبتدأ عائد على العشرين مع أنه لم يذكر منها الاست صفات الوجه الثانى أنه لما غير الاسلوب حيث عطف السبعة بثم الداخلة على ما زاده وهو لفظ يجب يفيد أنها ليست من العشرين بل هى زائدة عليها اذ لو كانت منها لكان النسق فى جميعها بالواو مع عدم تلك الزيادة ✲ وأجيب عن الاول بأن فى أول الكلام حذفا يدل عليه آخره والاصل وهى الوجود والقدم الى آخر السلوب والقدرة والارادة الى آخر صفات المعانى وكونه قادرا ومريدا الى آخر المعنوية ويدل على ذلك المحذوف قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعانى وقوله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية ✲ وأجيب عن الثانى بأن تتبع كلام المصنف والوقوف عليه يدفع ذلك الايهام **(قوله** تسمى صفات المعانى) الضمير فى تسمى نائب الفاعل فى موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثانى منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعانى جمع معنى والاضافة فى صفات المعانى للبيان أى قصد بها بيان المضاف أى تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التى هى نفس المعانى ونظير هذه الاضافة . الاضافة فى قولهم بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة أى درجة هى العلم ومرتبة هى الامامة ولا يصح جعل الاضافة هنا بيانيه وان عبر به بعضهم لان شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وما ذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للمقصود هنا فى علم الكلام اذ لم يصل العقل فى المعانى لغير هذه السبعة فالمعانى هى السبع لا مزيد عليها أما ان نظر للمعانى من حيث هى الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما كانت الاضافة على معنى من **(قوله** مرادهم) أى المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة **(قوله** موجودة) خرج الصفات السلبية والاضافية كصفات الافعال عند الاشاعرة **(قوله** فى نفسها) ظاهر هذه الظرفية مشكل لاقتضائه اتحاد الظرف والمظروف ✲ ويجاب بأن فى بمعنى الباء أى موجودة فى الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كما فى المعنوية فان ثبوتها بالتبع للمعانى وكان الاولى حذف قوله فى نفسها لخروج المعنوية بقوله موجودة ولا يحتاج لقوله فى نفسها لاخراج المعنوية الا لو كان عبر بالثبوت فتأمل **(قوله** فانها تسمى فى الاصطلاح) أل للعهد الذهنى أى فى اصطلاح المتكلمين . والاصطلاح هو الاتفاق على أمر مّا سواء كان قولا أو فعلا وفى فى قوله فى الاصطلاح بمعنى من أى فانها تسمى صفة معنى حالة كونها من جملة المصطلح عليه **(قوله** وكونه قابلا للاعراض) قال السكتانى التمثيل للصفة النفسية بكون الجرم قابلا للاعراض مشكل مع تعريفه سابقا الصفة النفسية بما لا تعقل الذات بدونها لانا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للاعراض فكيف يكون القبول وصفا نفسيا ورد ذلك بمنع تصوره مع الغفلة عن اتصافه بعرض مّا من الاعراض فلا يتصور جرم بغير حركة ولا سكون ولا لون والتصور ببعض الافراد لا بعينه هو القبول كذا أجاب الشاوى والملوى . وحاصله أن المراد بكونه قابلا للاعراض اتصافه ببعضها ولا يتصور الجرم الا متصفا ببعضها والاولى أن يجاب بما تقدم من أن قوله الصفة النفسية هى ما لا تعقل الذات بدونها أى ما لا تعقل الذات موجودة فى الخارج بدونها أى ما لا يصدق العقل بوجود الذات فى الخارج بدونها ولا شك أن العقل لا يصدق بوجود الجرم فى الخارج غير قابل للاعراض وان تصوره مع الغفلة عن قبولها تأمل **(قوله** ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة) أى فكون الذات عالمة أو قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات اللذان هما من صفات المعانى فقولهم صفة معنوية نسبة للمعانى التى هى عللها ✲ والحاصل أن تلك العلل الملزومة

تسمى صفات المعانى (ش) مرادهم بصفات المعانى الصفات التى هى موجودة فى نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة فى نفسها فانها تسمى فى الاصطلاح صفة معنى وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للاعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها الا أنها معللة بعلة انما تجب للذات مادامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا

(ص) وهى القدرة والارادة المتعلقتان بجميع الممكنات (ش) يعنى ان القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات الا أن جهة تعلقهما بالممكنات

للمعنوية تسمى صفات المعانى فالمعنوية صفة ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعدم معللة بمعنى قائم بالذات وعلى هاصفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية (قوله وهى القدرة الخ) قدمها على الارادة وان كان تعلقها متوقفا على تعلق الارادة نظرا الى أن تأثيرها فى الممكن أقوى من تأثير الارادة (قوله المتعلقتان بجميع الممكنات) اعلم أن للقدرة تعلقين تعلق صلوحى قديم وتعلق تنجيزى حادث بمعنى أنه متجدد بعد عدم فالاول صلاحيتها فى الازل لايجاد كل ممكن فيما لا يزال أى حين وجوده والثانى ابرازها بالفعل للممكنات التى أراد الله وجودها فتعلقها فى الازل أعم لأنها صالحة فى الازل لايجاد كل ممكن على أى صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزى فانه تعلقها بالممكن الذى أراد الله وجوده على صفة كذا فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة فى الأزل لايجاده سلطانا أو تاجرا أو مجاورا ولكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده مجاورا ✲ وللارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صلاحيتها فى الأزل لتخصيص كل ممكن بأى أمر من الامور المتقابلة ككونه على هذه الصفة أو على هذه الصفة التى تقابلها وتنجيزى حادث وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الامرين المتقابلين بعينه كتعلقها عند وجود زيد بكونه يكون على صفة كذا بخصوصها وتنجيزى قديم وهو تخصيصها فى الأزل الممكن الفلانى الذى سيوجد بأحد الامرين المتقابلين بعينه كتعلقها فى الأزل بأن الشئ الفلانى يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها مما يقابلها ✲ فان قلت لا حاجة للتعلق التنجيزى الحادث فى جانب الادارة لاغناء التنجيزى القديم عنه لاستمراره ✲ قلت انه شبه اظهار للتعلق التنجيزى القديم ولذا أنكره بعضهم اذا علمت هذا فقول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أى تعلقا صلوحيا قديما أى الصالحتان للتأثير فى كل ممكن وليس المراد تعلقا تنجيزيا لان مالا يدخل فى الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه الذى هو التعلق التنجيزى قيل يؤخذ من قول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أن التأثير فى الممكنات وقع بصفة المعنى لا بالمعنوية والمسئلة خلافية فقد قيل ان التأثير بهما وقيل انه بالمعانى فقط ولم يقل أحد انه وقع بالمعنوية دون صفة المعنى وقد يقال ان فى أخذ القول الاول من المصنف بعدا لانه ليس فى العبارة حصر يقتضيه والنص على القدرة والارادة لا ينافى أن المعنوية كذلك ولا مانع من اتحاد التعلق كما فى العلم والكلام (قوله بجميع الممكنات) ان كانت أل فى الممكنات للعموم كانت لفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والممكنات جمع ممكن وهو عند المتكلمين ما استوى طرفا وجوده وعدمه فهو عندهم مرادف للجائز العقلى وعند المناطقة الممكن قسمان خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين أى الجانب المخالف للحكم وجانب الحكم وهو المرادف للجائز وعام وهو المسلوب الضرورة عن الجانب المخالف وهو مالا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه الا المستحيل العقلى مثلا اذا قلنا الانسان كاتب بالامكان العام كان معناه ان سلب الكتابة غير ضرورى فيصدق بكون الكتابة للانسان جائزة أو واجبة واذا قيل الله موجود بالامكان العام كان معناه أن عدم وجوده غير ضرورى فيصدق بكون الوجود واجبا أو جائزا لكن قد قام الدليل على وجوبه واذا قيل زيد موجود بالامكان الخاص كان معناه أن كلا من وجوده وعدم وجوده ليس ضروريا (قوله وهو الممكنات) مقتضى القاعدة وهو أن المعرف بأل من جزأى الجملة يكون محصورا فى الجزء الغير المعرف بها أن الممكنات محصورة فى المتعلقات لكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدأ فى الخبر أى أن متعلق القدرة والارادة مقصور على الممكنات لا يتعداها للواجبات والمستحيلات والى هذا المراد أشار الشارح بقوله دون الواجبات والمستحيلات أى الذاتهما ✲ والحاصل أن فائدة قوله دون الواجبات والمستحيلات بعد قوله وهو الممكنات مع أنه جملة

مفيدة

مختلفة فالقدرة صفة تؤثر فى ايجاد الممكن واعدامه

مفيدة للحصر الاشارة الى المراد بالحصر المستفاد منه حصر المسند اليه فى المسند لا حصر المسند فى المسند اليه وان كان هو الذى تقتضيه القاعدة المتقدمة (قوله فالقدرة صفة الخ) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر أى اذا أردت معرفة اختلاف تعلقهما فالقدرة الخ ✲ واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لاحدود بذاتياتها لان العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس فى التعريف وقوله تؤثر فصل أخرج به مالا يؤثر من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك وقوله فى ايجاد الممكن واعدامه مخرج للارادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح فهى وان كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها فى الايجاد والاعدام بل تؤثر فى التخصيص بأحد الامرين المتقابلين وأما على القول بان التخصيص ليس تأثيرا فتكون الارادة خارجة كغيرها بقوله تؤثر واسناد التأثير للقدرة مجاز عقلى اذ المؤثر هو المولى بقدرته والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لما فيه من قيام المعنى بالمعنى لان التأثير انما يكون بالقدرة فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة (قوله فى ايجاد الممكن) الاولى أن يقول فى وجود الممكن لان الايجاد هو تعلقها بوجود الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بالوجود وانما تؤثر فى نفس الوجود وأل فى الممكن للاستغراق أى تؤثر فى وجود كل ممكن وعدمه ✲ ان قلت مالم يدخل فى الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه ✲ قلت المراد بقوله تؤثر أى تصلح للتأثير فى كل ممكن والصلاح عام فيما وجد ومالم يوجد فهو يشير للتعلق الصلوحى فكأنه قال صالحة للتعلق بكل ممكن وليس مراده الاشارة للتعلق التنجيزى وان المعنى أنها متعلقة بكل ممكن تعلقا تنجيزيا ✲ فان قلت مقتضى كلامه حصر التأثير فى الوجود والعدم فيقتضى أن الاحوال الحادثة على القول بثبوت الاحوال لا تؤثر فيها القدرة والذى عليه المحققون ان القدرة تؤثر فيها فقد صرح فى الكبرى بان الذى عليه المحققون أن الله اذا خلق العلم فى ذات الجوهر ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اللازمة لها ✲ وأجيب بان المراد بوجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من اطلاق الخاص وارادة العام والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الوصف المناسب وهو الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال تؤثر فى وجود الممكن لامكانه واذا كانت العلة هى الامكان وهو موجود فى كل الممكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيرها وحينئذ فيكون المراد بالوجود ماهو أعم أعنى مطلق الثبوت (قوله واعدامه) الاولى وعدمه لان الاعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بعدم الممكن وانما تؤثر فى نفس عدم الممكن ✲ واعلم أن تأثير القدرة فى وجود الممكن أمر متفق عليه وأما تأثيرها فى عدم الممكن فهو ما قاله الاقل كالقاضى أبى بكر الباقلانى ومن تبعه واعتمده المصنف فى شرح المقدمات وبالغ فى الاحتجاج عليه وأما على مذهب الاشعرى وامام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة لان أثر القدرة عندهم لابد أن يكون وجوديا فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم لان الحادث اما جرم واما عرض والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل والجوهر استمرار وجوده مشروط بامداد الاعراض له فاذا أراد الله عدمه أمسك عنه الاعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون اعدام معدم نظير ذلك أنك اذا وضعت الزيت فى السراج فان الفتيلة تستمر منورة فاذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل وهذا القول وان كان قول الجمهور الا أنه ضعيف مبنى على أن العرض لا يبقى زمانين والحق أن العرض يبقى زمانين وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان القول بان العرض لا يبقى زمانين سفسطة فقد علمت مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلق تأثير وكذا تتعلق بعدمه

الطارئ بعد وجوده تعلق تأثير على المعتمد وأما عدم الممكن فى الازل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا لانه واجب لا جائز والا لجاز وجودنا فى الازل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء * و بقى عدم الممكن فيما لايزال قبل وجوده كعدمنا فى زمن الطوفان وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه واستمرار وجوده وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى ان شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود وان شاء أبقى ذلك العدم بقدرته وكذلك استمرار الوجود ان شاء المولى أبقاه بقدرته وان شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته * واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أى اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدا على قيامها بمحلها وهذا حقيقة فى التعلق بالفعل وهو التنجيزى وأما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الازل لشئ أو على كون الشئ فى القبضة فهو مجاز اذ هذا ليس تعلقا حقيقة * بقى شئ آخر وهو أن ماهيات الامور الممكنة وحقائقها وقع فيها خلاف فقيل انها بجعل جاعل مطلقا أى انها مخلوقة للمولى تعلقت بها قدرته فاحدثها من العدم للوجود وقيل انها ليست بجعل جاعل مطلقا بل هى متقررة وثابتة فى نفسها أزلا وانما تعلقت بها القدرة فاظهرتها بالوجود لخارج الاعيان بحيث صار يمكن رؤيتها فالقدرة لم تؤثر فى الماهية بل فى اظهارها فقط فالجاعل لم يجعل الشمس مثلا شمسا بل جعل الشمس موجودا وقيل ان الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالجسم مجعولة اذا علمت ذلك فقول الشارح تؤثر فى وجود الممكن ولم يقل تؤثر فى ذات الممكن ظاهر فى أن الماهية غير مجعولة بل هى ثابتة متقررة فى نفسها أزلا والقدرة تعلقت باظهارها بالوجود فى خارج الاعيان فهى بمنزلة ثوب مخبأ فى صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه وميل المصنف لهذا القول مما يدل على أنه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة اذ لو كان مختصا بهم لما مال اليه كما هو اللائق بمقامه والمناسب بحاله من الرد على من خالف أهل السنة خلافا لبعض الحواشى حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط * واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده وان لزم عليه تعدد القدماء لان المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة فى الخارج لا الثابتة فى نفسها (قوله والارادة صفة الخ) هذا جنس فى التعريف شامل لجميع الصفات وقوله تؤثر فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ما عدا القدرة وفى التعبير بتؤثر من التجوز ما مر قال الشيخ يس الظاهر من التعبير بقوله تؤثر تعريف الارادة باعتبار تعلقها التنجيزى الحادث لا باعتبار الصلوحى القديم ولا التنجيزى القديم كما صرح به بعض المغاربة ويحتمل ارادة الاعم وقوله فى اختصاص الخ فصل أخرج به القدرة والمراد بتخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه * واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة أشار لها بعضهم بقوله

المكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

فقوله وجودنا والعدم واحد والصفات ثان وهكذا فالارادة تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم أو تخصص العدم الذى هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الازمنة وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الامكنة وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير اذا علمت هذا فقول الشارح من وجود أو عدم بيان لاحد طرفى الممكن وقوله أو طول أو قصر اشارة للمقدار وقوله ونحوهما أى نحو القسمين المذكورين وهو الاقسام الاربعة المتقدمة (قوله بالوقوع) متعلق باختصاص (قوله بدلا عن مقابله) أى بان تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع بدلا

والارادة صفة تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوهما بالوقوع بدلا عن مقابله

عن العدم أو تخصص العدم الذى هو الطرف الاخر بالوقوع بدلا عن الوجود وهذا ظاهر فى العدم الطارىء على الوجود لانه هو الذى يوصف بالوقوع أى الحصول ولا يظهر فى العدم السابق على الوجود لان المتبادر من الوقوع الحصول بعد عدم وان كان العدم السابق من جملة مقدورات الله على ما مر والقدرة تابعة للارادة (قوله فصار تأثير القدرة الخ) هذا تفريع على ما تقدم أى اذا علمت أن تأثير الارادة فى اختصاص أحد طرف الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة فى وجود ذلك الطرف على التعيين لزم من ذلك أن تأثير الخ (قوله تأثير القدرة) أى تعلقها التنجيزى (قوله فرع تأثير الارادة) أى فرعا عن تعلق الارادة أى التنجيزى القديم والحادث والمراد بكونه فرعا عنه أنه متأخر عنه فى التعقل ولا يخفى ما فى كلام الشارح من المسامحة والتجوز والحقيقة أن يقال ان تأثير الذات بالقدرة فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالارادة (قوله اذ لا يوجد) أى بعد عدم . وقوله من الممكنات تصريح بما علم التزاما هذا اذا قرىء يوجد بكسر الجيم مبنيا للفاعل من أوجد وأما اذا قرىء بفتح الجيم مبنيا للمفعول أى اذ لا يثبت له الوجود فى الخارج كان قوله من الممكنات للتخصيص لاخراج الواجب وهذا كله على نسخة اذ لا يوجد من الممكنات وفى بعضها اذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات وعليها فيتعين فيها الاحتمال الاول (قوله أو يعدم) أى من الممكنات ففيه حذف من الآخر لدلالة الأول وهو تصريح بما علم التزاما ان أريد بقوله يعدم أى بعد وجود وأما ان أريد يثبت عدمه فهو للاحتراز عن المستحيل (قوله وتأثير الارادة) أى تعلقها التنجيزى قديما كان أو حادثا (قوله على وفق العلم) أى على وفق تعلق العلم بالممكنات فقط وليس مراده أن الارادة تساوى العلم تعلقا لان العلم يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات والارادة انما تتعلق بالممكنات والمراد على وفق العلم الملاحظ تعلقه بالمفردات المشبه لعلم الحوادث التصورى وأما العلم الملاحظ تعلقه بالنسب المشبه لعلم الحوادث التصديقى فهو فرع عن تعلق القدرة فتعلق علم الله بثبوت القيام لزيد فرع عن تعلق القدرة بقيامه يعنى أنه متأخر عنه فى التعقل لا فى الخارج لانهما متقارنان وهذا مبنى على أن للعلم تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتى ما فيه (قوله عند أهل الحق) أى أهل السنة ومقابله مذهب المعتزلة الآتى (قوله فكل ما علم الله) أى فى الازل أنه يكون سواء كان خيرا أو شرا (قوله من الممكنات) خبر يكون ثم ان كان المراد ما علم الله أنه يكون أى يوجد فيما لا يزال بعد أن لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية لأن الله علم أنها موجودة أزلا وأبدا وكذا المستحيل لان الله علم عدم وجوده فقوله من الممكنات لبيان الواقع وان كان المراد علم أنه يتصف بالكون و بالوجود فيدخل فيه حينئذ الواجب كالصفات ويخرج المستحيل فقوله من الممكنات لابد منه احترازا عن الوجب اذ لو حذفه لم يصح قوله بعد فذلك مراده اذ الارادة لا تتعلق بالواجب والا لزم حدوثه (قوله أو لا يكون) أى من الممكنات بقرينة ما تقدم وهو لبيان الواقع ان أريد بقوله أو لا يكون أى أو لا يوجد والمراد بعدم وجوده أنه لا ثبوت له ولا تحقق وان أريد به أو لا يتصف بالكون و بالوجود كان قولنا من الممكنات قيدا لابد منه لاخراج المستحيلات لاجل أن يصح قوله بعد فذلك مراده لان الارادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب ويحتمل أن قوله من الممكنات بيان لما فى قوله فكل ما علم الله تعالى ويكون تامة لا تحتاج لخبر وحينئذ فلا يحتاج لحذف فى كلامه ثم لا يخفى أن ما قرره الشارح بقوله فكل ما الخ مبنى على ما اختاره من تعلق القدرة والارادة بالعدم وأما على مذهب الاشعرى فما علم الله أنه يكون أراده وما علم أنه لا يكون لا يريده اذ لو أراد ما لا يقع كان نقصا فى ارادته لكلالها عن نفوذ ما تعلقت به كذا قيل وفيه أن ما علم الله عدم وقوعه قد خصصته الارادة بعدم الوقوع فلا تعطيل وتامله ☆ والحاصل أنه على ما ذهب اليه المصنف أن المولى مريد لما علم أنه يكون ولما علم أنه ليس

فصار تاثير القدرة فرع تاثير الارادة اذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات أو يعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتاثير الارادة على وفق العلم عند أهل الحق فكل ما علم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده جل وعز والمعتزلة

قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الارادة تابعا للامر فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ما أمر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا فعندنا ايمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى لأنه جل وعز علم عدم وقوعه وكفر أبي جهل منهي عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله تعالى رأيهم ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فلزمهم أن يقع نقص في ملك مولانا جل وعز اذ وقع فيه على قولهم ما لا يريده تعالى من له ملك السموات والارض وما بينهما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق الارادة وتعلق العلم بالممكنات فالاول مرتب على الثاني والثاني مرتب على الثالث

بكائن وعلى كلام الاشعرى مريد لما علم أنه كائن وما علم أنه ليس بكائن فليس مريدا له (قوله قبحهم الله) بالتخفيف ان أريد الدعاء بأصل القبح وبالتشديد ان أريد الدعاء بكثرة القبح والمبالغة فيه (قوله جعلوا تعلق الارادة تابعا للامر) هذا يقتضى أن الامر غير الارادة عندهم لان التابع غير المتبوع مع ان الارادة عندهم عين الامر كما نقله السبكي عنهم في أصوله * وأجيب بانه ليس في كلام الشارح ما يقتضي أن كل معتزلي يقول ان تعلق الارادة تابع للامر حتى يرد ما ذكرت اذ كثيرا ما ينسب ما قاله بعض الطائفة لكلها مجازا فيقال قال بنو فلان وان لم يقله منهم الا بعضهم * والحاصل أن المعتزلة اختلفت أقوالهم فمنهم من قال ان الامر عين الارادة . ومنهم من قال ان تعلق الارادة تابع للامر وهما غيران ومنهم من قال الارادة في فعله تعالى هي العلم به وفي فعل غيره الامر به (قوله جعلوا تعلق الارادة) أي الصفة المخصصة بوقوع أحد المقدورين وقوله تابعا للامر * اعلم أن الامر أمران نفسي ولا يثبته المعتزلة لانه قسم من الكلام النفسي المنكرين له فانهم لا يثبتون الا اللفظي وهو مخلوق عندهم ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خالق الكلام في بعض الاجسام والظاهر أن المصنف أراد الامر الثاني (قوله فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ما أمر به) قضية الحصر أن ما لم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدواني تبعا للسيد (قوله والطاعة) عطف على الايمان عطف عام على خاص * واعلم أن الطاعة امتثال الامر بالفعل مطلقا عرف الامر أم لا توقفت على نية أم لا والقربة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه توقفت على نية أم لا والعبادة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المعبود والنية (قوله غير مراد له) أي غير مراد له وقوعه بل أراد عدم وقوعه (قوله علم عدم وقوعه) أي فلما علم عدم وقوعه لم تتعلق ارادته بوقوعه بل تعلقت بعدم وقوعه وهذا بناء على ما اختاره الشارح من تعلق القدرة والارادة بعدم الممكن وأما على مقابله فكفر أبي جهل لم تتعلق به الارادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه اذ لا يريد الا ما علم وقوعه (قوله منهي عنه) أي وان قدر الله وقوعه فلا يسئل عما يفعل (قوله قبح الله تعالى رأيهم) أي أظهر قبحه والا فهو قبيح في نفسه (قوله هو المراد لله تعالى) أي وان كان لم يقع أي وكفره غير مراد وان كان واقعا فقد وقع في ملك الله ما لا يريد وانتفى وقوع ما أراده . واحتج المعتزلة لما قالوه من كون الارادة انما تتعلق بالمأمور به بان ارادة القبيح وهو المنهي عنه قبيح وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهي عما يراد والامر بما لا يراد سفه والله منزه عن القبائح ورد الاول بانه لا قبح في ارادة الله القبيح بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ورد الثاني بالمنع لانه تصرف في ملكه ورد الثالث بان كلا من الامر والنهي قد يكون امتحانا هل يطيع المأمور أم لا (قوله فلزمهم أن يقع الخ) قال الاسنوي التزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع ويقع الشيء وهو لا يريده قال ابن قاسم وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد اذ كيف يظن انسان تخلف مراد الله ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لا شك في كفر معتقد ذلك وذكر بعضهم ما يدفع الاشكال * وحاصله أن الارادة نوعان ارادة اختيار بمعنى أنه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم وارادة قسر والجاء بمعنى أنه ألجأهم الى الفعل وقسرهم عليه ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لانه يلزم من تخلفه العجز لا عن الاولى لعدم استلزامه لذلك لانه لو شاء لألجأهم وقسرهم على مراده ورد بانه يكفي في لزوم العجز تخلف مراده تعالى (قوله وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة) الفاء مؤخرة من تقديم وهي واقعة في جواب شرط مقدر أي اذا علمت هذا فاقول لك قولا ملتبسا بالجملة أي الاجمال أي فأقول لك قولا مجملا وهو أن التعلقات الخ (قوله مرتبة) أي تعقلا لا خارجا وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزي الحادث ولتعلق

الارادة

الارادة القديم مع تعلق العلم والا فهما متقارنان خارجا وأما بالنظر إلى تعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزى القديم وكذا تعلق الارادة التنجيزى الحادث مع تعلق العلم فهو ترتب خارجى لترتب الحادث على القديم فى الخارج (قوله وانما لم تتعلق القدرة الخ) جملة مستأنفة متعلقة من حيث المعنى بقوله سابقا يعنى أن القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات (قوله ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم) هذا لا يناسب مامر من أن مختاره تعلق القدرة والارادة بالعدم كما يتعلقان بالوجود وهو قضية قوله سابقا فكل ما علم الله أنه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده و يجاب بان فى الكلام حذف أو مع ماعطفت بقرينة ماتقدم والاصل ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم أو معدوما بعد وجود وانما اقتصر على الوجود لان أثريته أظهر وللاتفاق عليها بخلاف أثرية العدم فانه مختلف فيها كما مر ✲ فان قلت الارادة انما تؤثر فى تخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله لا بالايجاد والاعدام وماذكرته من أن تعلقها هى والقدرة بالممكن يستلزم تغيره من حال عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم يقتضى أنها تتعلق بالايجاد والاعدام ✲ قلت الذى جعل مستلزما للايجاد والاعدام هو تأثير القدرة والارادة معا لا تأثير الارادة فقط ولا يلزم من كون الشئ مستلزما الشئ أن يكون كل جزء من أجزائه مستلزما لذلك الشئ نظيره هذا كلما كان هذا حيوانا ناطقا كان انسانا فان مجموع الحيوان والناطق مستلزم للانسان ولا يستلزمه الحيوان فقط وأما استلزام الناطق له فبطريق الاتفاق فقط لا بطريق اللزوم (قوله لزم أن مالا يقبل العدم أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله كالواجب أى لذاته كما يفهم من قوله أصلا والكاف استقصائية والواجب لذاته كذات الله وصفاته فلا تتعلق بهما القدرة والارادة واحترز بقوله أصلا عما يقبل العدم فى الجملة كالممكن الذى تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار فانه وان كان لا يقبل العدم من حيث تعلق علم الله بوجوده لكنه يقبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله والالزم تحصيل الحاصل) أى والا بان قبل أن يكون أثرا لهما لزم تحصيل الحاصل أى ان تعلقتا بوجوده ولزم أيضا قلب الحقائق ان تعلقتا بعدمه (قوله ومالا يقبل الوجود أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله كالمستحيل أى لذاته والكاف استقصائية والمستحيل لذاته كشريك البارى فلا يقبل أن يكون أثرا لهما واحترز بقوله أصلا من المحال لغيره كايمان أبى لهب فانه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولكنه يقبل الوجود من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله والالزم قلب الحقائق) أى والا بان قبل أن يكون أثرا لهما لزم قلب الحقائق أى ان تعلقتا بوجوده ولزم تحصيل الحاصل ان تعلقتا بعدمه (قوله برجوع الخ) الباء للسببية متعلقة بقلب أو أنها للتصوير من قبيل تصوير الكلى بجزئى من جزئياته (قوله فلا قصور الخ) أى واذا علمت أنه يلزم على تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل المحذور المتقدم تعلم أنه لا قصور أى لا نقص ولا فساد فى عدم تعلقهما بهما بل القصور أى النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما (قوله بل لو تعلقتا بهما) بل هنا للاضراب الابطالى فهى حرف ابتداء لا عاطفة على الاصح (قوله لزم حينئذ القصور) أى النقص والفساد (قوله لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد) أى تعلقهما بالواجب والمستحيل (قوله انه يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الالوهية لمن لا يقبلها) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل عدم القدرة والارادة وعدم الذات مستحيل وكذلك ثبوت الالوهية لمن لا يقبلها وقوله وسلبها عمن تجب له مثال لتعلقهما بالواجب وذلك لان ثبوت الالوهية لله واجب فاذا تعلقتا بسلبها عنه فقد تعلقتا بالواجب من حيث عدمه و يحتمل أنه مثل بالامثلة الثلاثة لتعلقهما بالمستحيل وقوله وسلبها عمن تجب له من عطف اللازم على الملزوم فانهما اذا تعلقتا باثبات الالوهية لما لا يقبلها لزم سلبها عمن تجب له والاولى للشارح أن يبدل الاعدام بالعدم والاثبات بالثبوت لان

وانما لم تتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لان القدرة والارادة لما كانتا صفتين مؤثرتين ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم لزم أن مالا يقبل العدم أصلا كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما والالزم تحصيل الحاصل ومالا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لا يقبل أيضا أن يكون أثرا لهما والالزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز فلا قصور أصلا فى عدم تعلق القدرة والارادة القديمتين بالواجب والمستحيل بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز وأى نقص وفساد أعظم من هذا وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدى

الاعدام والاثبات هو تعلقهما بالعدم والثبوت وحينئذ فيلزم الركة فى عبارته (قوله الى تخليط عظيم) أى وهو جواز تعلقهما بعدم أنفسهما وبعدم الذات الخ (قوله لايبقى معه شئ من الايمان) أى لان من جوّز ثبوت الالوهية لغيرالله وسلبها عن الله كان كافرا (قوله ولا شئ من العقليات) أى من الامور التى يحكم بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما للجائز أو المراد أنه لايبقى معه شئ من الامور التى يحكم بها العقل المعتد بها فى الدين لكون معتقد ذلك صار كافرا (قوله وخفاء هذا المعنى) أى وهو لزوم التخليط لتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وهذا علة مقدمة على المعلول وهو قوله صرح بنقيض ذلك (قوله على بعض الاغبياء) جمع غبى وهو من لا فطنة عنده وسمى الشارح هذا البعض غبيا لانه قد خفى عليه لزوم هذا التخليط فجعل المستحيل من متعلقات القدرة والارادة (قوله صرح) أى ذلك البعض وقوله بنقيض ذلك أى بنقيض نفى القصور ونقيضه هو القصور أى النقص والفساد وذلك بانه صرح بتعلق القدرة بالمستحيل (قوله فنقل) أى ذلك البعض من الاغبياء (قوله عن ابن حزم) هو أبو محمد على بن حزم الظاهرى الاندلسى كان من حفاظ المغرب ألف كتبا منها هذا الكتاب الذى ذكره المصنف وهو كتاب الفصل فى الملل والنحل مجلد نحو الثلاثين كراسا فى الورق الكامل يردّ فيه على سائر الفرق من النصارى واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وأغلب حطه وتشنيعه فيه على الاشاعرة والماتريدية أئمة السنة وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دمرداش بمصر وله كتاب كبير فى الفقه ينتصر فيه للظاهرية ويشنع فيه على الائمة الاربعة لاسيما الامام المجمع على جلالته امامنا مالك ومازالت الاخيار تبتلى بالاشرار ورأيت من ذلك الكتاب جزأ ضخما قال الشاوى وقد وجدت لابى محمد بن أبى زيد القيروانى كتابا فى ردّ هذا الكتاب الذى ألفه ابن حزم فى الفقه وتعقب فيه على مالك فنقضه عروة عروة (قوله عقل هذا المبتدع) أى الناقل عن ابن حزم وانما كان مبتدعا لمخالفته أهل السنة ❊ ان قلت انه لايلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعا اذ لا يلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها ❊ قلت ظاهر صنيع المصنف أنه نقله عنه فى مقام الموافقة والاستدلال (قوله التى لاتدخل تحت وهم) أى التى لايقبلها الوهم أى القوة الواهمة فضلا عن العقل وتلك اللوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها وبعدم الذات العلية وثبوت الالوهية لمن لايقبلها من الحوادث وسلبها عن الله تعالى (قوله لو كان القصور جاء من ناحية القدرة) أى بان كان ذلك الامر من متعلقات القدرة ولم تتعلق به وأما اذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزا (قوله فلا يتوهم عاقل) الانسب بما تقدم فلا يتوهم متوهم فضلا عن عاقل (قوله وذكر الاستاذ أبو اسحاق الاسفراينى) هو الامام ابراهيم بن محمد الاسفراينى بياء واحدة لا بالهمزة كان فقيها عارفا متكلما أصوليا وعنه أخذ الكلام والاصول عامة مشايخ نيسابور (قوله ان أول الخ) فى بعض النسخ ان أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك ادريس وهذه النسخة ظاهرة فأوّل اسم أن وادريس خبرها أى ان أول شخص أخذ منه أى من كلامه هذا المبتدع ذلك ادريس وفى نسخة قصة ادريس وعليها فتجعل من واقعة على مالا يعقل وفى الكلام حذف مضاف لاجل صحة الحمل أى أوّل كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصة ادريس وفى نسخة من قصة ادريس وعليها فمن زائدة أو المعنى أوّل كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك كائن من قصة جواب ادريس (قوله هذا المبتدع) المراد به ابن حزم والمراد بأشياعه التابعون له فى مقالته السابقة كبعض الاغبياء الناقلين عنه فيما تقدم ❊ ان قلت كيف ينقل الاسفراينى عن ابن حزم مع أنه فى رتبة أشياخه لان الاسفراينى مات قبل موت ابن حزم بست عشرة سنة ❊ قلت الاسفراينى وان مات قبل موت ابن حزم بالمدة المذكورة لكنه اجتمع معه فى نحو اثنتين

الى تخليط عظيم لايبقى معه شئ من الايمان ولا شئ من العقليات أصلا وخفاء هذا المعنى على بعض الاغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم أنه قال فى الملل والنحل انه تعالى قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التى لاتدخل تحت وهم وكيف فاته أن العجز انما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة أما اذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل ان هذا عجز وذكر الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى أن أوّل من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك

بحسب فهمهم الركيك من قصة ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس فى صورة آدمى وهو يخيط و يقول فى كل دخلة الابرة وخرجتها
سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة بيضة فقال له آالله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا فى هذه القشرة

فقال له فى جوابه الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا فى سم هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور قال وهذا وان لم يروعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر وانتشر ظهورا لا يرد قال وقد أخذ أبو الحسن الاشعرى من جواب ادريس عليه السلام أجوبة فى مسائل كثيرة من هذا الجنس وأوضح هذا الجواب فقال ان أراد السائل ان الدنيا على ماهى عليه والقشرة على ماهى عليه فلم يقل مايعقل فان الاجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون فى حيز واحد وان أراد انه يصغر الدنيا قدر القشرة و يجعلها فيها أو يكبر القشرة قدر الدنيا و يجعل الدنيا فيها فلعمرى الله تعالى قادر على ذلك وعلى أكبر منه قال بعض المشايخ وانما لم يفصل ادريس عليه السلام الجواب هكذا لان السائل متعنت ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله (ص) والعلم المتعلق

وثلاثين سنة وهذه المدة يمكن أن يكون ظهر فيها كتب ابن حزم ووصلت للاستاذ خصوصا مع رئاسة ابن حزم فانه كان متقلدا بالوزارة كأبيه فى الاندلس عاش من العمر ثمانيا وأربعين سنة ومات سنة خمس وستين وأربعمائة (قوله بحسب فهمهم الركيك) انما كان فهمهم ركيكا لحملهم كلام ادريس على ظاهره اذ ظاهره أن الله قادر على ادخال الدنيا فى القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا وهذا محال فقد فهم أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة العقل وهذا دأبهم فى الظواهر فانهم يأخذون بها وان خالفت الادلة العقلية واما بحسب الفهم القويم فهو أن يقال انما قصد ادريس أن الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة (قوله وهو يخيط) حال من ضمير جاء وقوله ٢ ويقول حال من ضمير يخيط فهى حال متداخلة أو من ضمير جاء فتكون حالا مترادفة (قوله بقشرة بيضة) متعلق بجاءه (قوله فى كل دخلة الابرة وخرجتها) يحتمل أن يقول ذلك مرة عند مجموع الدخلة والخرجة ويحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الابرة ومرة عند خرجتها (قوله آالله تعالى يقدر الخ) بهمزة الاستفهام (قوله احدى عينيه) يحتمل اليمنى واليسرى وانما فعل به ذلك مع أن الانسب قطع لسانه لمجيء الفساد منه لان مراده بهذا السؤال اطفاء نور الايمان فناسب أن يجازى بطفء نور بصره (قوله وهذا) أى ماذكر من القصة (قوله فقد ظهر وانتشر) أى نقلا عن السلف الصالح وهم قد تلقوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين أسلموا مثل كعب الاحبار وعبدالله بن سلام (قوله قال) أى الاستاذ أبو اسحق (قوله فى مسائل كثيرة) أى مثل الله قادرا على ادخال البلد فى حلقة الخاتم أو فى سم الخياط الخ (قوله فلم يقل مايعقل) أى فلم يسأل عن شئ معقول لان الاجسام الخ (قوله فان الاجسام الكثيرة الخ) أشار الى أن المراد بالدنيا فى سؤال ابليس الاجسام الكثيرة وهذا أحد اطلاقاتها وقد تطلق على الفراغ الذى بين السماء والارض وقد تطلق على الدراهم والدنانير وذلك هو المراد بها عند ذمها (قوله وتكون فى حيز واحد) أى مكان واحد يعنى صغيرا (قوله قدر القشرة) أى قدر جرم القشرة بحيث تدخل فى القشرة بأن تكون أقل منها والمراد انه يصغرها كلها بحيث تردكلها لجوهر فرد لأنه يرد كل جزء منها لجوهر فرد (قوله فلعمرى) أى فلحياتى والقصد بهذا التأكيد لا حقيقة القسم اذ الاكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله للنهى عنه (قوله قال بعض المشايخ) قال يس لعل المراد به الزركشى (قوله متعنت) أى طالب عنت المسؤل ومشقته لأنه مسترشد طالب للرشاد والوقوف على الصواب (قوله ولهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه ينبغى للمسؤل أن ينظر فى سؤال السائل فان كان مسترشدا أرشده وبين له مطلوبه وان كان متعنتا فانه لا يفصح له عن المراد (قوله وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التغليظ والتشديد على السائل المتعنت والا فلا يجوز فى الشريعة المحمدية فعل ذلك النخس مع أحد الا بحقه نعم ان كان كافرا معاندا مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لان دمه هدر فضلا عن عينه (قوله والعلم الخ) اعلم أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما وهو انكشاف جميع الامور له أزلا فتعلقه تعلق انكشاف وليس له تعلق صلوحى قديم لان الصالح لان يعلم ليس بعالم ولا يجرى على قياسه الارادة لان وجود الارادة مع عدم تعيينها لشئ لا نقص فيه فلا نقص فيمن يصلح أن يعين ولم يعين والنقص فيمن يصلح أن تنكشف له الاشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصفى العلم والارادة فان من لم يعين لاختياره ومن لم تنكشف له الاشياء بل غابت عنه فذلك لجهله اه وأثبت بعضهم للعلم تعلقا صلوحيا أيضا على معنى أن وجود زيد الذى علمه الله فى الازل وانه يحصل فيما لا يزال يوم كذا يصلح علمه تعالى لان يتعلق

٢ قوله و يقول حال لا يخفى انها جملة مضارعية مقرونة بالواو اه مصححه

بعدمه فی ذلك الیوم بدلا عن وجوده بمعنی أنه لو فرض تعلق علمه تعالی به وانه لم يتعلق بوجوده لم يلزم على ذلك محال وذكر بعضهم ان للعلم تعلقين تنجيزی قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل وتنجيزى حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجودها ألا ترى أن علم الله بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدد بعد علمه انه لم يدخلها وفيه نظر لاستلزامه نسبة الجهل اليه تعالى فی الازل وذلك لانه اذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله وهو جهل فالحق أنه تعالی يعلم أزلا ما كان وما يكون على الوجه الذی عليه يكون ولم يتجدد له تعالى انكشاف زائد على ماثبت له فی الازل من الانكشاف وان علمه بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها ليس متجددا والتجدد انما هو فی المعلوم لا فی العلم ✲ والحاصل أن العلم واحد وليس له الاوجه واحد والتعبير بيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله فی الاول وحصوله فی الثانی مثلا اذا كنا فی الاحد فعلمنا بالجمعة الآتية محقق فهی قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون وبعده يعبر عنها بانها كانت فالاختلاف فی الجمعة لا فی علمنا له اذا علمت هذا فقول المصنف المتعلق أی أزلا تعلقا تنجيزيا (قوله بجميع الواجبات) دخل فيه العلم نفسه فيعلم بعلمه علمه كما يعلم به ذاته وسائر صفاته ✲ والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها اذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها ولو حذف المصنف لفظ جميع كان أولى لانها توهم حصر ماوجد من المعلومات مع أن علم الله عام التعلق بما وجد وبما لم يوجد (قوله الواجبات والجائزات والمستحيلات) نعوت لمحذوف أی بجميع الامور الواجبات الخ وانما لم يقدر ذلك المحذوف الاحكام ويكون اشارة الى تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلی لان العلم لا يختص تعلقه بالاحكام بل كما يتعلق بها يتعلق بالمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة ✲ واعلم أن علمه بالاحكام مشابه لعلم الحوادث التصديقی وعلمه بالمفردات مشابه لعلمهم التصوری وليس علمه تعالى تصوريا ولا تصديقيا لتوقفهما على حصول مالم يكن حاصلا وهذا محال فی حقه تعالى بل علمه تعالى حضوری وقوله المتعلق بجميع الواجبات أی كذاته وصفاته وقوله والجائزات أی كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها وبعثة الرسل وقوله والمستحيلات أی كالشريك والولد فيعلم أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة ولا يعلم ثبوت ذلك والا انقلب العلم جهلا لان اعتقاد ثبوت المحال جهل وليس فی قولنا انه لا يعلم ثبوت ذلك نفی للعلم من أصله حتى يلزم منه محال ولا تقصير للعلم باخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هو نفی لتسمية الجهل علما لان العلم ينكشف به الامر على ما هو عليه فهو تابع للمعلوم فلا يدخل فيه شیء مما ليس بحق بان يصيره حقا لان كون غير الحق حقا هو عين الجهل ولا يخرج عنه شیء بوجه الصواب والحق والا كان قصورا فی العلم باخراج بعض متعلقاته فيلزم الجهل ✲ والحاصل أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق ونفی تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص وكمال لا محال واذا علمت أن العلم يتبع المعلوم تعلم أن المولى يعلم الشیء على ما هو عليه فيعلم الحق أنه حق ويعلم الباطل أنه باطل ويعلم الواجب أنه لا ينتفی والمستحيل أنه لا يثبت والممكن أنه ممكن وجميع ما يتطرق اليه من أوجه الجواز ويعلم أن الواقع منها الشیء الفلانی وان غيره لم يقع ويعلم أنه متصف بالعشرين صفة وبكمالات لا نهاية لها ويعلم أنه ليس متصفا باضدادها وأنه لا زوجة له ولا ولد ولا يعلم أنه متصف باضدادها ولا يعلم ثبوت الزوجة والولد وما ماثل ذلك من المستحيلات لما تقدم (قوله العلم صفة الخ) ✲ اعلم أن الناس اختلفوا فی العلم هل يحد أو لا فقال بعضهم انه لا يحد لظهوره لانه كاشف لغيره فهو غنی عن أن يظهره غيره وقال بعضهم انه لا يحد لعسره لانه لم يحد بحد الا نوزع فيه والقائلون انه يحد لهم فيه تعاريف كثيرة وأكثرها مدخول قال ابن الحاجب أصح الحدود فيه انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهو الذی نقل عن ابن

بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم هو صفة

ذكري ويقرب منه تعريف المصنف وقوله صفة جنس في التعريف شامل لجميع الصفات وقوله ينكشف بها ماتتعلق به مخرج للصفات المتعلقة التي لاتقتضي الانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتا تأثير كما مر وللصفات التي لا تتعلق كالحياة وكالبياض والسواد والشجاعة ونحوها والمراد بالانكشاف ماهو أعم من التام فلذا أتى بقوله انكشافا لايحتمل النقيض لاجل اخراج الظن والشك والوهم والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا أوغير مطابق لان متعلقاتها تحتمل النقيض وقوله لايحتمل أي لايحتمل ما تعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجه لتمامه . وقوله بوجه من الوجوه أي لابحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لاجل تشكيك مشكك وأشار بهذا الى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة الجزم والمطابقة والثبات فالعالم بالشئ جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع فلايحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لاجل الجزم ولابحسب الخارج لاجل مطابقته للواقع ولاتشكيك مشكك لاجل الثبات وقوله لايحتمل النقيض أي عند العالم أماعند غيره فلااذ كثيرا مايعلم الانسان شيأ ويتردد فيه غيره أو ينفيه (قوله ينكشف الخ) المراد بالانكشاف التمييز والاتضاح ✲ لايقال ان التعبير بينكشف يوهم حدوث الانكشاف لان الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال وهذا لايناسب علم الله ✲ لانانقول الافعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان ولادلالة لها عليه فكانه قيل صفة يحصل بها انكشاف ماتعلقت به كذا قيل وأنت خبير بأن الفعل هنا وان كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف الا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه انفعال يوهم حدوث ايضاح بعد خفاء وهذا وان ناسب العلم الحادث لايناسب علم الله لان علم الباري منزه عن ذلك فاللائق أن يقال صفة لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة به على ماهو عليه دون سبق خفاء ✲ وأورد على تعريف المصنف أنه غير مانع لشموله للسمع والبصر ✲ وأجيب بأن المراد بقوله ماتتعلق به أي المذكور سابقا في المتن وحينئذ فلايدخل السمع والبصر أو بأنه لاضرر في شمول التعريف لهما لانهما نوعان من العلم على أحد قولين والمصنف قدمشى على ذلك القول ولايقال يبعد مرور المصنف على هذا القول عده السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالمشمول عن الشامل لان مقصود المصنف ذكر العقائد مفصلة لان استخراج الجزئيات من الكليات عسير والجهل في هذا العلم خطره كبير على انه يمكن أن المصنف مر في المتن على قول وفي الشرح على قول آخر ✲ والحاصل أن السمع والبصر عندهم وصفان ثابتان لايرجعان للعلم باتفاق وينكشف بهما بعض ماينكشف بالعلم وهل بينهما تقارب فيكونان نوعين منه أولا فلا قولان للاشعري وغيره من أهل الحق فشمول التعريف لهما مبني على القول الاول ثم ان قوله ينكشف بها ماتتعلق به مراده أنه ينكشف بها لمن قامت به الامور التي تتعلق به فخرج الكلام فانه بسبب دلالته ينكشف به المدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه فاندفع مايقال ان التعريف المذكور صادق بالكلام اذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ماتتعلق به وهو المدلول مع أنه لايسمى علما والدليل على هذا المراد الاتيان بباء السببية في قوله ينكشف بها فانها تدل على أن الصفة سبب وعلة في الانكشاف والعلة انما توجب الحكم لمن قامت به وأنت خبير بان صريح هذا الجواب أن المتكلم لاينكشف له بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح اذ المولى جل جلاله يدل كلامه على أمور لانهاية لها وتنكشف له منه فالاولى أن يقال ان مراد المصنف بقوله ينكشف بها ماتتعلق به أي لمن قامت به فقط فخرج الكلام فانه صفة ينكشف بها ماتتعلق به لمن قامت به ولغيره وهو سامعه وبهذا الجواب الذي أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجاب أيضا عن خروج الخاصة والفصل منه كالضاحك والناطق بالنسبة للانسان فان كلا منهما صفة ينكشف بها ماتتعلق به وهو المعرف ولايسميان علما وذلك لان الانكشاف ليس لمن قامتا به وهو المعرف بل لغيره وهو السامع

ينكشف بها

(قوله ماتتعلق به) أي وهو جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم القديم والبعض من كل بالنسبة للعلم الحادث * فان قلت لم قال ينكشف بها ماتتعلق به ولم يبين المتعلق كما بينه في القدرة والارادة وحينئذ يكون في التعريف خفاء * قلت قال ذلك ليتناول تعريفه العلم القديم والحادث ولاضرر في اجتماعهما في التعريف لانه رسم وأما قولك وحينئذ يكون في التعريف خفاء فجوابه ان الخفاء القادح في التعريف هو الخفاء بالنسبة للمعرف وليس هذا منه لحصول المقصود الذي هو تمييز صفة العلم عما عداها من سائر الصفات اذ هو رسم كما تقدم وخفاء المتعلق لايضر (قوله فمعنى قولنا الخ) هذا تفريع على تعريف العلم بما ذكر لدفع توهم أنه لايلزم من مجرد التعلق ايضاح جميع تلك الامور (قوله لعلمه تعالى) اللام اما للتعليل وفي الكلام حذف أي منكشفة لذاته لاجل علمه أو للتعدية ومعنى انكشافها للعلم كونها من متعلقاته (قوله بلا تأمل ولا استدلال) أي وحينئذ فليس علم المولى نظريا ولا استدلاليا ولا اكتسابيا والثلاثة مترادفة وذلك لانه يلزم عليها سبق الجهل و يطلق الاكتسابي أيضا على ماحصل بكسب العبد أعم من أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم و إبصار وكما لايقال لعلم المولى انه نظري لايقال له أيضا انه بديهي لانه من بده الامر النفس اذا أتاها بغتة وهو حادث بسبقه الجهل ولاضروري وهو ظاهر ان فسر بما قارنه ضرورة حاجة كعلمك بالجوع والعطش الحاصلين لك أما ان فسر بما لايتوقف على دليل فهو صحيح في حقه تعالى الا أن اللفظ لايطلق الا لايوهم المعنى الأول (قوله لايمكن أن تكون) أي تكون تلك الأمور المنكشفة على أن تكون بالتاء الفوقية أو العلم أو الايضاح على أنه بالياء التحتية (قوله في نفس الأمر) قيل هو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الأمر نفس الشئ فالأمر هو الشئ ومعنى كون الشئ موجودا في نفس الأمر انه موجود في حد ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض ولا اعتبار معتبر (قوله وهي لاتتعلق بشئ) * اعترض بأن الشئ يختص بالموجود عند أهل هذا الفن وحينئذ فالتعبير به يوهم أن الحياة تتعلق بغير الموجود وهو المعدوم مع أن هذا باطل بالاستقراء لانهم استقرؤا كمالاته تعالى فلم يجدوا منها ما يتعلق بالمعدوم دون الموجود فكان الاولى أن يقول وهي لاتتعلق أصلا أو يبدل شئ بأمر فيقول وهي لاتتعلق بأمر ولفظ أمر يفيد التعميم * وقد أجيب عنه بأن المراد بالشئ مدلوله اللغوي وهو المفهوم فكأنه قال لاتتعلق بمفهوم وهو يعم الموجود والمعدوم (قوله الحياة صفة الخ) أي الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة فهو رسم شامل لهما فصفة جنس وتصحح ومابعده فصل مخرج لغيره من الصفات (قوله تصحح) أي تجوّز فهي شرط عقلي يلزم من عدمها عدم الادراك ولايلزم من وجودها وجود الادراك ولاعدمه والتجويز عدم الاستحالة أي أنه عند وجود الحياة لايستحيل الاتصاف بالادراك فالاتصاف به عند وجودها ممكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرفين فيجعل الاتصاف بالادراك عند وجود الحياة المستوى بالنسبة الينا و بمعنى الواجب في حق القديم * والحاصل أن تصحح الواقعة في التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالادراك أزلا وأبدا لان كل ماصح في حقه تعالى فهو واجب وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز أن يتصف بالادراك كما اذا كنا في حالة الصحو وأما في حالة النوم ونحوه فيفقد الادراك وان كانت الحياة موجودة (قوله لمن قامت به) هذا تحقيق لمذهب أهل السنة من ان الصفة انما توجب حكمها لمن قامت به لا لاخراج صفة لم تكن كذلك (قوله أن يتصف بالادراك) انما قال أن يتصف بالادراك ولم يقل أن يدرك لأن الذي من لوازم الحياة صحة الادراك لا الادراك نفسه وشمل قوله الادراك العلم والسمع والبصر وادراك نحو اللمس والشم والذوق على القول به * فان قلت مقتضى التعريف ان الحياة ليست شرطا في غير الادراك من

ماتتعلق به انكشافا لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه فمعنى قولنا المتعلق بجميع الواجبات الى آخره ان جميع هذه الامور منكشفة لعلمه تعالى ومتضحة له تعالى أزلا وأبدا بلا تأمل ولا استدلال اتضاحا لا يمكن أن يكون في نفس الأمر على خلاف ماعلمه عزوجل (ص) والحياة وهي لاتتعلق بشئ (ش) الحياة صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالادراك ومعنى كونها لاتتعلق بشئ أنها

لاتقتضى امرا زائدا على القيام بمحلها والصفة المتعلقة هى التى تقتضى أمرا زائدا على ذلك ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرا يعلم به وكذا القدرة والارادة ونحوهما وبالجملة فجميع صفات المعانى متعلقة أى طالبة الزائد على القيام بمحلها سوى الحياة وهذا التعلق نفسى لتلك الصفات كما أن قيامها بالذات نفسى لها أيضا

(ص) والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات (ش)

الصفات وليس كذلك بل كما أنها شرط فى الادراك وهو العلم والسمع والبصر هى شرط أيضا فى القدرة والارادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها ☆ وأجيب بأن ذكر الادراك فى التعريف وجعله مشروطا بالحياة وهى شرط له لا يفيد أن غيره من الصفات ليس كذلك لان الادراك لا مفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا فلا يكون ذكره فى التعريف لأجل الاحتراز عن غيره كما هو المشهور عند جمهور الأصوليين سلمنا أن له مفهوما وانه يذكر للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة لان شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم وذلك لان الادراك لازم للقدرة والارادة والكلام وهى ملزومة له وما كان شرطا فى اللازم فهو شرط فى الملزوم (قوله لاتقتضى) أى لا تستلزم (قوله بعد قيامه بمحله يطلب الخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج اذ لا ترتيب فى الخارج بين قيامها بمحلها وتعلقها لان كلا منهما أزلى أما قيامها بمحلها فظاهر وأما تعلقها بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزلى لا تنجيزى حادث على الحق وقوله يطلب الخ قضيته أن المراد بالاقتضاء الطلب وليس كذلك فالاولى أن يفسر بالاستلزام وان كان يمكن أن يقال مراده بقوله يطلب أمرا أى من طلب الملزوم للازمه فرجع الامر الى أن المراد بالاقتضاء الاستلزام (قوله فجميع صفات المعانى) أى القديمة أما المعانى الحادثة فمنها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كالبياض والسواد (قوله سوى الحياة) أى وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعانى (قوله نفسى لتلك الصفات) أى فلا توجد تلك الصفات فى الخارج بدونه وحينئذ فهو واجب أزلى وقوله كما أن قيامها بالذات نفسى أى لان تلك الصفات لا توجد فى الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات وكون التعلق صفة نفسية قول الاشعرى و يشكل بنفيه الاحوال وقيل ان كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى وأنه من النسب والاضافات وقيل انه من مواقف العقول أى لا يعلمه إلا الله وقيل ان التعلق صفة وجودية ورد بلزوم قيام المعنى بالمعنى ثم ان التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم لا الحادث لتحقق الصفة بدونه فى الخارج أزلا وأبدا والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم بالنسبة للعلم والارادة والكلام على ما يأتى و يشمل الصلوحى بالنسبة للقدرة والارادة وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم كذا قرر شيخنا (قوله المتعلقان بجميع الموجودات) ☆ اعلم أن لهما ثلاث تعلقات فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزى قديم وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزى حادث ولا يلزم على تأخر التنجيزى الحادث بالنسبة لهما وجود ضدهما قبل وجود الحوادث لانهما لا يتعلقان الا بالموجود فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودها عمى ولا صمم بالنسبة اليها بخلاف العلم فانه يتعلق بكل موجود وكل معدوم فاثبات التنجيزى الحادث له يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث وصلاحيتهما فى الازل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحى قديم فقوله المتعلقان أى تعلقا تنجيزيا وصلاحيا قديمين وتنجيزيا حادثا بجميع الموجودات على التوزيع الذى قلناه وذكر الوصف هنا حيث قال المتعلقان وأنث سابقا عند الانتقال حيث قال ثم سبع صفات تسمى الخ مراعاة لجهة الصفة والوصف فأنث فيما سبق مراعاة لكونها صفات وذكر هنا مراعاة لكونهما وصفين وقوله بجميع الموجودات أى حتى أنفسهما فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه و بصره و يبصر ببصره أى و ينكشف له ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه وخرجت بقوله الموجودات الامور العدمية كالسلوب والامور الثبوتية كالاحوال والامور الاعتبارية فلا يتعلقان بها ☆ ان قلت اذا كان كل من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما يغنى عن الآخر ☆ وأجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر فلا غنى وفى قوله المتعلقان بجميع الموجودات رد على من قال وهو العلامة السعد باختصاصهما ببعض الموجودات

فيختص السمع بالاصوات والبصر بالاجرام والاعراض قياسا للغائب على الشاهد (قوله السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ و يتضح) هذا الكلام متضمن لتعريفين * أحدهما للسمع * والآخر للبصر فكأنه يقول السمع صفة ينكشف بها الشئ و يتضح كالعلم والبصر صفة ينكشف بها الشئ و يتضح كالعلم لكنه سلك مسلك الاختصار وأتى بهذا الكلام المتضمن للتعريفين وقوله فى كل من التعريفين صفة جنس فى التعريف يشمل سائر الصفات وقوله ينكشف بهما فصل أخرج به ماعدا صفة العلم وماعدا صفة البصر ان كان التعريف للسمع وماعدا صفة السمع ان كان التعريف للبصر وقوله الشئ أى الموجود فصل أخرج به العلم اذ تعلقه يعم الموجود والمعدوم واخراج العلم بهذا القيد بناء على أنهما ليسا نوعين من العلم والا فالقيد لبيان الواقع وقوله كالعلم تشبيه فى الاتضاح أى اتضاحا تاما كالاتضاح فى العلم وانما لم يكن قول الشارح صفتان ينكشف الخ تعريفا واحدا لهما لان القصد بالتعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر والتشريك مناف لذلك لان الحد لا يقبل الا أفراد المحدود كما هو معلوم * فان قلت ان تعريف كل من السمع والبصر بما ذكر يدل على اتحادهما فى الخاصة وهى انكشاف جميع الموجودات بهما وحينئذ فكل واحد منهما داخل فى تعريف الآخر فيكون كل من التعريفين غير مانع وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا * قلت ماذكرته من دخول كل فى تعريف الآخر مسلم والعذر فى عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة مايخص كل واحد من الانكشافات فلأجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر لاشتراكهما فى الصفة والخاصة والعقل حيث لم يدرك الكنه التجأ الى السمع والسمع انما دل على مجرد اثباتهما على أن المقصود من التعريف تمييزهما عن غيرهما من بقية صفات المعانى كالقدرة والارادة ونحوهما لا تمييز أحدهما عن الآخر والاقدمون من المناطقة لا يشترطون فى التعريف المساواة فيجوز عندهم التعريف بالاعم (قوله الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا مايقال اذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وان شاركا العلم فى أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل فورد عليه أن هذا يقتضى أنه يتضح بهما مالم يتضح بالعلم كما فى حق الشاهد مع أن علم البارى لا يخرج عنه معلوم دفع الشارح ذلك بقوله بمعنى أنه ليس عينه * والحاصل أن المراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر فالانكشاف فى الثلاثة متغاير (قوله وذلك) أى التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما معلوم فى الشاهد أى فيما نشاهده من الخلق فان العلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغايرا للعلم الحاصل عند فتحها والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم بها لمن لم يرها الحاصل له بالتواتر وهذه الجملة فى المعنى كالعلة لنفى العينية وفيها إشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم والى هذا المعنى وماقبله أشار فى الكبرى بقوله ولا يستغنى بكونه عليما عن كونه سميعا و بصيرا لما نجده من الفرق الضرورى بين علمنا بالشئ حالة غيبته عنا و بين تعلق سمعنا و بصرنا به قبل * لا يقال قوله وذلك معلوم فى الشاهد فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يصح * لانا نقول انما أتى بهذا تقريبا للفهم لا إثباتا للحكم حتى يرد اه (قوله ضرورة) أى حال كون تعلق العلم به ذا ضرورة أى وجوب أو ضروريا أى واجبا لا يقبل الانتفاء (قوله الاجزئيا) أى بحيث يقال بعض مايتعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر (قوله مخالفان لسمعنا و بصرنا فى التعلق) أى و يلزم منه المخالفة فى الحقيقة وان اشتركا فى أن كلا صفة يحصل بها الانكشاف ووجه لزوم المخالف فى الحقيقة للمخالفة فى التعلق أن عموم التعلق فى سمعه و بصره

السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ و يتضح كالعلم الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه وذلك معلوم فى الشاهد ضرورة ومتعلقهما أخص من متعلق العلم فكل ماتعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس الاجزئيا ونبه بقوله بجميع الموجودات على ان سمعه تعالى و بصره مخالفان لسمعنا و بصرنا فى التعلق

واجب بخلاف سمعنا و بصرنا فانه لايجب لهما عموم التعلق والمثلان لايختلفان فيما يجب (قوله اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاصوات) أى ومن غير العادة قد يتعلق سمعنا بغير الاصوات كسماع موسى لكلام الله القديم الذى ليس بحرف ولا صوت وقوله وهى الاصوات الضمير لبعض الموجودات وأنث الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه (قوله على وجه مخصوص) خبر لمبتدإ محذوف أى ذلك التعلق كائن على وجه مخصوص أو خبر لكان المحذوفة أى ويكون ذلك التعلق عادة على وجه مخصوص (قوله من عدم البعد والسر) هذا بيان للوجه المخصوص وقوله جدا يرجع لكل من البعد والاسرار فان كان هناك بعد أو إسرار كان ذلك مانعا من سماعها ولا يتقيد سماع الصوت بكونه فى جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يمينا أو شمالا بخلاف المرئى فان ابصاره مشروط بكونه فى جهة الامام (قوله و بصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات) وأما البعض الآخر كالملائكة والجن فعدم إبصارنا له لعدم تعلق قدرة المولى بإبصارنا له أو لتعلقها بعدمه على الخلاف السابق ولا يقال ان عدم الابصار لمانع والا لزم التسلسل وذلك لان المانع موجود يصح أن يرى فيكون المانع من ابصارنا له لمانع آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة الموانع أو الدور ان كان المانع من ابصارنا المانع الاخير المانع الاول * ان قلت ان عدم ابصارنا للبعض لمانع من الرؤية وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره وحينئذ فلا يلزم التسلسل فى الموانع * قلت لو كان كذلك لكان المنع صفة نفسية له ولا يجوز أن يرى وهذا يقدح فى طرد العلة فقد ذكروا أن الوجود علة مصححة للرؤية وهذا المانع موجود ولا يرى لكون المنع صفة نفسية له وان فرضنا أن ذلك المانع لا يراه من قام به و يراه غيره فصار مرئيا فى الجملة فلم يقدح فى طرد العلة فلا يصح لان صفة النفس لا تختلف ولا تتخلف * واعلم أن ما ذكره الشارح من اختصاص سمعنا بالاصوات و بصرنا بالاجسام وألوانها وأكوانها أمر عادى فقط لا عقلى والمولى سبحانه قادر على عكس ذلك فيجوز أن يخرق الله العادة و يتعلق كل واحد بما تعلق به الآخر أو يتعلق كل منهما بكل موجود لان المصحح للادراك هو الوجود (قوله وهى الاجسام) جمع جسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر وهو المتحيز القابل للقسمة وقضيته أن الجوهر الفرد لا يرى وهو كذلك أى لا يرى بحسب العادة وما ذكره الشارح من أن المرئى هو الاجسام والالوان معا لا الالوان فقط هو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين المرئى الالوان فقط (قوله وأكوانها) الاكوان عندهم أربعة الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق وهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث وقضية كلام الشارح أن هذه الأربعة أمور موجودة وأنها ترى والذى عليه المحققون أن الذى يرى من هذه الأربعة الحركة والسكون وأما الاجتماع والافتراق فأمران اعتباريان لا وجود لهما فلا يريان فالمرئى الجسمان المجتمعان أو المفترقان لا نفس اجتماعهما أو افتراقهما * فان قلت الحركة قد فسرت بانها السكون الأول فى الحيز الثانى والسكون بأنه السكون الثانى فى الحيز الاول فقد فسرا بالسكون كما فسر به الاجتماع والافتراق فما وجه جعل الحركة والسكون موجودين دون الاجتماع والافتراق * قلت السكون مختلف فمنه ما وصل لدرجة الوجود وهو المفسر به الحركة والسكون ومنه ما لم يصل لذلك وهو المفسر به الاجتماع والافتراق والمراد بالسكون الحصول كذا قرره شيخنا (قوله فى جهة مخصوصة) أى وهى جهة الامام (قوله وعلى صفة مخصوصة) أى من عدم البعد جدا وعدم القرب جدا فالبعد والقرب جدا مانعان من الابصار للأجسام وألوانها (قوله فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا) أى لكن تعلقهما بالقديم تعلق تنجيزى قديم و بالحادث تعلق صلوحى قديم و تعلق تنجيزى حادث كما مر (قوله فى أزله ذاته) تنازعهما كل من يسمع

اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الأصوات فى جهة مخصوصة وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والسر جدا و بصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الأجسام وألوانها وأكوانها فى جهة مخصوصة وعلى صفة مخصوصة وأما سمع مولانا جل وعز و بصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا فيسمع جل وعز و يرى فى أزله ذاته العلية

ويرى والازل هو عدم الاولية وحينئذ فالظرفية مجازية. (قوله وجميع صفاته الوجودية) أى لا الأحوال ولا الامور الاعتبارية مثل كونه قبل العالم و بعده (قوله مع ذلك) أى مع سمعه و بصره ذاته وصفاته الوجودية فى الازل ذوات الكائنات * والحاصل أنه تعالى فى الأزل سامع ورا ءلذاته وصفاته وفيما لايزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها قال بعضهم جاء يهودى الى اشبيلية من على مسافة عشرة أيام الى أبى عبدالله محمد بن الخليل وذكر اليهودى أنه ماجاء الا لأجل مسئلة عجز الناس عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس فقال اليهودى أتقولون ان البارى قديم فقال له الشيخ المذكور نعم فقال سمعه قديم فقال الشيخ نعم قال فماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم وكلامهم فقال تعلق سمعه القديم بكلامه القديم فبادر اليهودى وقبل يده فقال له الشيخ وأزيدك أختها وهو ان رؤية الله تعالى قديمة أى بصره وتعلق فى الازل بذاته وصفاته القديمة (قوله فيما لايزال) هو ماقابل الازل ومبدؤه خفى تقف عنده العقول فلا يعلمه الا الله (قوله كانت من قبيل الأصوات) أى كانت الكائنات من قبيل الأصوات أو غيرها وقوله أجساما أى كان غير الأصوات أجساما أو ألوانا أو أكوانا أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالأضواء (قوله والكلام) اعلم ان الكلام يتنوع باعتبار دلالته الى ستة أنواع وذلك لانه باعتبار دلالته على طلب الفعل أمر و باعتبار دلالته على طلب الترك نهى و باعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع خبر و باعتبار دلالته على طلب العلم باعتبار حال المخلوقات استخبار و باعتبار دلالته على ثواب مستقبل وعد و باعتبار دلالته على وقوع عذاب مستقبل وعيد وتنوعه لهذه الانواع اعتبارى كما علمت لاحقيقى واذا علمت ذلك فاعلم أن الكلام باعتبار كونه ليس أمرا ولانهيا بل خبرا أو استخبارا أو وعدا أو وعيدا تعلقا تنجيزيا قديما وهو دلالته فى الازل على معنى مطابق للواقع وعلى طلب العلم وعلى ثواب مستقبل وعلى توقع عذاب كما تقدم وأما تعلقه باعتبار كونه أمرا أو نهيا فله تعلق تنجيزى حادث عند وجود المأمور والمنهى وهو طلب الفعل من الاول وطلب الترك من الثانى وصلوحى قديم وهو صلاحيته فى الازل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد (قوله الذى ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص من الصوت ولما كان لايلزم من نفى الاخص نفى الاعم ذكر العام بعده وانما كان الصوت أعم من الحرف لأن الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتا سواء انحبس فى مخرج من مخارج الحروف أو فى غير ذلك الا أنه ان انحبس فى مخرج قيل للكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوت وان انحبس فى غير مخرج قيل للكيفية صوت فقط (قوله و يتعلق الخ) انما عبر هنا بالمضارع وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال فى القدرة والارادة والسمع والبصر المتعلقان وفى العلم المتعلق تفننا وأشار المصنف بهذا الى أن الكلام مساو للعلم فى المتعلق بالفتح لأن من علم أمرا صح أن يتكلم به والمولى عالم فى الازل بما كان وما يكون ومالا يكون فصح أن يتكلم بها وهما وان تساويا فى المتعلق الا أنهما مختلفان فى التعلق لان تعلق العلم الانكشاف وتعلق الكلام الدلالة فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز فمن كشف له الحجاب واطلع عليه يفهم منه ذاته تعالى وصفاته كما يفهمان من قوله أنا الله لا اله الا أنا و يفهم منه أنهما واجبان لايقبل واحد منهما الانتفاء و يفهم منه أن الشريك عليه محال وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و يفهم منها الجائزات وأنها مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله والله خلقكم وما تعملون * فان قلت ماذكره المصنف من أن الكلام الأزلى متعلق بجميع متعلقات العلم الأزلى ممنوع وذلك لأن الله قد يأمر بعض المكلفين بما علم أنه لا يقع منهم فيستلزم أن أمره تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك المأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذى هو كلامه فالعلم اذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لأن

وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لايزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكوانا أو ألوانا أو غيرها (ص) والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات (ش) كلام الله تعالى

القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم وما فى معناه من السكوت ولا التبعيض ولا التقديم ولا التاخير ثم هو مع وحدته متعلق أى دال أزلا وأبدا على جميع معلوماته التى لانهاية لها وهو الذى عبر عنه بالنظم المعجز

الشئ الذى أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الامر والعلم بوقوعه وما نهى عنه وعلم عدم وقوعه تعلق كل من العلم والنهى بعدم وقوعه وأما ما أمر به وعلم عدم وقوعه كايمان أبى لهب فقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الامر فيكون عدم الوقوع فى هذه الحالة متعلقا للعلم دون الامر وحينئذ فبعض متعلق العلم ليس متعلقا للكلام فالجواب أن الكلام الازلى له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه فليس تعلقه منحصرا فى تعلق الامر فكلامه تعالى وان كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك المأمور به باعتبار كونه أمرا لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبرا وحينئذ فلا يمكن أن ينفرد العلم الازلى بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلى بوجه من وجوه تعلقاته ومنشأ الغلط حصر تعلق الكلام فى تعلق الامر والحال أن تعلق الكلام أعم من تعلق الامر (قوله القائم بذاته) احترازا من كلام الله بمعنى الالفاظ التى نقرؤها فانه ليس صفة أزلية الخ بل حادثة وكل منهما يقال له كلام الله تعالى وقرآن بالاشتراك كما يأتى (قوله صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت) هذا تعريف بالاعم لدخول جميع الصفات فيه اذ يصدق على كل منها أنها صفة أزلية ليست بحرف ولا صوت فكان الاولى أن يزيد فى التعريف دالة على جميع الامور لاجل اخراج بقية الصفات (قوله ولا يقبل العدم) أى المطلق وهو ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير المولى أبكم أو معها (قوله وما فى معناه) أى وما هو ملتبس بمعناه أى بمعنى العدم وقوله من السكوت بيان لما فى معنى العدم وانما جعل السكوت فى معنى العدم لان السكوت عدم مقيد لانه ترك التكلم مع القدرة عليه واذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتا ولا أنه بعد ما كلمه سكت وانما المعنى انه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه (قوله ولا التبعيض) أى ولا يقبل التبعيض بمعنى التبعض أى لا يقبل أن يكون مبعضا له أبعاض وأجزاء بخلاف كلامنا فانه ذو أجزاء فقولنا زيد قائم كلام له جزآن الجزء الاول زيد والثانى قائم كذا قرر شيخنا وهو أظهر من قول بعض الحواشى معنى كونه لا يقبل التبعيض أنه لا يقبل أن يكون بعضا من شئ أو يكون شئ بعضا منه (قوله ولا التقديم ولا التأخير) أراد به لازمه وهو التقدم والتأخر لانه هو الذى من صفات الكلام أى ان كلامه تعالى لا يقبل التقدم ولا التأخر أى بخلاف كلامنا فانه يقبل ذلك ✻ فاذا قلت زيد قائم وعمرو جالس فالجملة الاولى متقدمة على الثانية والثانية متأخرة عن الاولى ثم ان نفى قبوله للتقدم والتأخر لازم لنفى تبعضه أى نفى كونه ذا أبعاض وأجزاء فعطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم (قوله أى دال) أشار بذلك الى أن تعلقه تعلق دلالة (قوله التى لانهاية لها) أى فى نفس الامر والمولى يعلمها تفصيلا ومع ذلك يعلم أنها لا تتناهى (قوله وهو الذى عبر عنه الخ) فيه أن هذا يقتضى أن الصفة القديمة مدلولة للنظم الطبيعى المعجز مع أن مدلوله منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة ✻ وأجيب بان النظم الطبيعى لما كان دالا على ما تدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالا على الصفة دلالة عرفية اذ قد تعورف أن الدال على شئ دال على ما دل عليه ذلك الشئ فان أريد الدلالة العقلية قدر مضاف فى الكلام فقوله وهو الذى عبر عنه أى عن مدلوله (قوله بالنظم) أى بالكلام المنظوم أى المرتب (قوله المعجز) أى الذى أعجز البلغاء والفصحاء عن الاتيان بمثل أقصر سورة منه ✻ وسبب ذلك أن معجزة كل نبى كانت من جنس ما هو مشتهر فى زمنه فموسى لما كانت السحرة موجودين فى زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثعبانا يأكل غيره المعجز ذلك للسحرة وعيسى لما كان فى زمن كثر فيه الاطباء كانت معجزته ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى المعجز ذلك لهم وسيدنا محمد ﷺ لما كثر فى زمنه الفصحاء والبلغاء كانت معجزته القرآن المعجز لهم عن معارضته بالاتيان ولو بمثل أقصر سورة

المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه جل وعز فيه بحسب الدلالة لا بالحلول ويسميان قرآنا أيضا وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جل وعز فليس لاحد أن يخوض فى الكنه بعد معرفة مايجب لذاته تعالى ولصفاته ومايوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النفسى فى الشاهد عند ردهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام فى الحروف والاصوات لايفهم منه تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى فى الكنه تعالى وجل عن أن يكون له شريك فى ذاته أو صفاته أو أفعاله وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسى وكلامنا النفسى أعراض

منه (قوله المسمى) أى النظم وقوله أيضا أى كما تسمى الصفة (قوله حقيقة لغوية) أى فكلام الله مشترك اشتراكا لفظيا يطلق على كل من النظم والصفة اطلاقا حقيقيا لوضعه له فى اللغة (قوله لوجود الخ) اعترض بان الحقيقة لاتحتاج لعلاقة وانما يحتاج لها المجاز فلا حاجة لقوله لوجود الخ * وجوابه أن هذا بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره وليس اشارة للعلاقة وأنه من تسمية الدال باسم المدلول المقتضى أن الاطلاق مجازفينافى قوله أولا حقيقة لغوية * وحاصله انه انما سمى النظم المعجز بكلام الله لدلالة النظم على كلام الله أو على مدلول كلام الله على ماتقدم من ارادة الدلالة العرفية أو العقلية أو انه علة لوجه اضافته لله على كل تقدير أى سواء قلنا انه نزل بلفظه أو نزل بمعناه واللفظ من عند الله أو من عند جبريل أو من النبى ﷺ (قوله بحسب الدلالة لا بالحلول) أشار بهذا الى أن وجود الشئ فى الشئ اما أن يكون بحسب حلوله فيه كوجود زيد فى المسجد واما أن يكون بحسب دلالته عليه كوجود المعنى فى اللفظ وماهنا وهو وجود كلام الله بمعنى الصفة القديمة فى النظم المعجز من هذا القبيل فمعنى وجود الصفة فى النظم انه دال عليها أو على ماندل عليه لا أنها حالة فيه لان القديم لايحل فى مكان والالزم الحدوث وكما لا يقال ان كلام الله حال فى اللفظ المعجز لايقال كلام الله حال فى لسان أو قلب أو مصحف وان أريد بكلام الله اللفظ المعجز تأدبا (قوله ويسميان) أى الصفة القديمة والنظم المعجز (قوله قرآنا أيضا) أى كما يسميان بكلام الله (قوله محجوب عن العقل الخ) أى عن كل عقل حتى عن عقول الرسل أى وحينئذ فالتعاريف المتقدمة رسوم ثم إن المحجوب عنه حقيقة هو النفس لانها هى التى شأنها ادراك الامور وانما أسند الحجب للعقل لكونه آلة فى ادراكها وبالجملة فذاته تعالى وصفاته لم تعلم للبشر ولا لغيرهم كما قال تعالى لاتدركه الابصار أى لاتدركه على وجه الاحاطة به (قوله بعد معرفة مايجب الخ) وأما قبل تلك المعرفة فلايتوهم فيه الخوض فى الكنه حتى ينفى (قوله ومايوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل) أى لكلامه تعالى القديم بالكلام النفسى والمراد بالتمثيل التشبيه * وحاصله أن المعتزلة يقولون ان الكلام لا يكون الا حروفا وأصواتا وحينئذ فلا يتصف به المولى بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فى غيره * ورد عليهم أهل السنة بان كلامنا النفسى ليس بحرف ولاصوت وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله كذلك أى ليس بحرف ولاصوت وهو كلام حقيقة فليس مراد أهل السنة بقولهم فليكن كلام الله كذلك أنهما متماثلان فى الحقيقة بل هما متباينان لان كلامه تعالى قديم وكلامنا النفسى حادث مشتمل على التقديم والتأخير بل مرادهم التشبيه فى أن كلا منهما ليس بحرف ولاصوت وان تباينا فى الحقيقة * ان قلت هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع لان المعتزلة ينكرون تسمية مايجده الانسان فى نفسه كلاما ويردون ذلك للارادة أو للعلم بنظم الصيغة وانها خواطر * قلت كلامهم هذا ساقط لمخالفته لاطلاق العرب عليه كلاما قال الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فلما كان دعواهم الرد واضح البطلان ومجرد جدال منهم لم يكترث أهل السنة بنزاعهم فنزلوه منزلة العدم (قوله ومايوجد) مبتدأ خبره لايفهم منه وهذا جواب عما يقال كيف تمنعون الخوض فى الصفات وتقولون انه لايعلم كنهها الا الله مع أنكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسى * فأجاب بان القصد بالتشبيه المماثلة فى الصفة السلبية وهى كون كل ليس بحرف ولاصوت لا فى الصفة والحقيقة اذ حقيقتهما متباينة (قوله فى الشاهد) أى الكائن فيما نشاهده من المخلوقات (قوله وكلامنا النفسى) أى والحال أن كلامنا النفسى والمراد به الكلام الذى يجريه الانسان على قلبه وليس المراد به القرآن المخزون فى الحافظة لان

بعد عدم البعض الذى يتقدمه ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك فى الكلام اللفظى فمن توهم هذا فى كلامه تعالى فليس بينه و بين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بان كلامه تعالى حروف وأصوات فرق وانما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسى فى الشاهد النقض على المعتزلة فى حصرهم الكلام فى الحروف والاصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسى فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت واذا صح ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت فلم يقع الاشتراك بينهما الافى هذه الصفة السلبية وهى أن كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت كما أن كلامنا النفسى ليس بحرف ولا صوت أما الحقيقة فباينة للحقيقة كل المباينة فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور من الملك العلام وهنا انتهى فى العقيدة ماعد من صفات المعانى

هذا لايتصف بتقديم ولا تأخير (قوله حادثة) وصف للاعراض كاشف والعرض هو الوصف الموجود بعد عدم ان قلنا بنفى الأحوال وأما على القول بثبوتها فهو الوصف الوجودى أو الثبوتى وعلى كل حال فلا يطلق العرض على الأمر الاعتبارى (قوله التقديم والتأخير) أراد به لازمهما وهو التقدم والتأخر لان الكلام انما يوصف بذلك وعطف التأخير على التقديم من عطف اللازم على الملزوم (قوله وطروّ البعض) أى بان تجرى على قلبك زيد قائم ثم تجرى عليه عمرو جالس فقد انعدم الأول بطروّ الثانى (قوله و يترتب) عطف على اعراض والمراد بترتبه أنه يوجد شيأ فشيأ و ينعدم الاول بحصول الثانى وهذا لازم للتقديم والتأخير (قوله بحسب وجود الخ) أى ووجود هذه المذكورات فى الكلام النفسى مثل وجودها فى الكلام اللفظى (قوله فمن توهم ذلك) أى المماثلة بينهما فى الكنه (قوله الحشوية) بسكون الشين نسبة للحشو لانهم يقولون فى القرآن كلام حشو لامعنى له و بفتحها نسبة الى الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصرى حين تكلموا معه وهم فى أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها وقوله فليس بينه و بين الحشوية فرق أى من جهة القول ان صفة الكلام حادثة وان كان الحشوية يقولون ان الكلام حروف وأصوات والكلام النفسى المشبه لكلام الله خال عن الحروف والاصوات (قوله فقيل لهم الخ) تقدم أن هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع لان المعتزلة ينكرون أن مافى النفس يسمى كلاما وردوه للارادة وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم بالنقض وانما يظهر الرد عليهم باقامة الدليل على ثبوته لكن العذر لأهل السنة أن دعوى المعتزلة الرد لما ذكر لما كانت واضحة البطلان لم يكترثوا بنزاعهم واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وان لم يسلموه (قوله الافى هذه الصفة السلبية) هذا حصر اضافى أى لافى الكنه وانما قلنا ان الحصر اضافى لاشتراكهما أيضا فى الاحتياج لمحل يقومان به (قوله كل المباينة) أى مباينة تامة وذلك لان لوازمهما متباينة فان من لازم كلام الله أن يكون قديما ومن لازم كلامنا الحدوث فتباينا والتباين فى اللوازم دليل على التباين فى الملزومات وأشار بهذا الى أن المباينة مقولة بالتشكيك فباينة الحمرة للبياض أضعف من مباينة السواد للبياض (قوله فقد زلت هنا أقدام) أى عقول فشبه العقول بالاقدام واستعار الاقدام للعقول استعارة تصريحية وزلت ترشيح (قوله العلام) أى كثير العلم وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته والافعلم الله واحد على التحقيق له متعلقات كثيرة وأما العبد فقيل له علم واحد متعلقاته كثيرة وقيل ان علمه متعدد بتعدد معلوماته (قوله وهنا انتهى فى العقيدة ماعد من صفات المعانى) فائدة الاخبار بهذه الجملة مع علم الواقف على العقيدة بمضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعانى على الوجه الآتى وقوله ماعد بالبناء للفاعل والمفعول (قوله وحاصلها) الضمير راجع لاقرب مذكور وهو صفات المعانى ويحتمل على بعد عوده على العقيدة أى ومحصل مافى العقيدة وقوله انها أى المعانى (قوله تنقسم الى أربعة أقسام) أى باعتبار التعلق وعدمه فالذى لايتعلق الحياة والذى يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه لأقسام الحكم العقلى وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام والاول العلم والكلام والثانى القدرة والارادة والثالث السمع والبصر (قوله لايتعلق بشئ) أى بأمر من الامور لاموجود ولا معدوم وفائدة بيان المتعلقات والنسب بينها ايضاح الصفات و بيان تغيرها لان اختلاف المتعلقات يوجب تغاير الصفات فى الحقيقة ✲ وحاصل مافى المقام أن تقول ان الحياة لاتتعلق بشئ فيبقى من صفات المعانى ستة مضروبة فى خمسة وهى الباقية بعد أى واحدة اعتبرت نسبتها من الستة لغيره فالحاصل ثلاثون والنسب أربع لكن نسبة التباين ساقطة اذ ليس بين شيئين من متعلقات الصفات تباين يبقى ثلاثة التساوى والعموم والخصوص المطلق والوجهى والحاصل من ضرب ثلاثة فى ثلاثين تسعون وفى بعضها تكرار والخالى عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف فلا

وحاصلها أنها تنقسم الى أربعة أقسام قسم لايتعلق بشئ وهو الحياة وقسم يتعلق

بالممكنات فقط وهو اثنان القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو اثنان السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام وأعم الصفات المتعلقة في التعليق العلم والكلام و بين متعلق القدرة والارادة و بين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه فتزيد القدرة والارادة بتعلقهما بالمعدوم الممكن ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذات مولانا جلّ وعز وصفاته و يشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن وانما اقتصر في العقيدة على هذه السبع ولم يعدّ معها الصفة الثامنة وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما من الكيفيات

نطيل بتفصيله لعدم حاجة الذكي اليه اه يس (قوله بالممكنات فقط) أي سواء كانت ذواتا أو صفات (قوله بجميع الموجودات) أي واجبة كانت أو ممكنة ذواتا أو صفات (قوله وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام) هذه العبارة توهم تعلقهما بتصور أطراف الحكم كتصور الموضوع والمحمول والنسبة وليس كذلك بل علمه تعالى كما ينكشف به الاحكام ينكشف به أطرافها وكما أن كلامه يدل على الحكم يدل على أطرافه ولو قال بجميع أقسام الحكم العقلي و بمتعلقاته لكان أحسن (قوله في التعلق) أي باعتبار التعلق وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكان الاولى أن يقول في المتعلق أي باعتبار المتعلق وذلك لان العموم انما هو باعتباره وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكذلك باعتبار التعلق فتأمل (قوله العلم والكلام) أي لتعلق كل منهما بالواجبات والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرهما فانه اما متعلق بأمرين أو بأمر واحد فكل ما تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة تعلق به العلم ولا ينعكس الا جزئيات بأن يقال بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة وأما عكسه كليا بأن يقال كل ما تعلق به العلم تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة فهو فاسد لصدق نقيضه وهو بعض ما تعلق به العلم لا يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة (قوله و بين متعلق السمع والبصر) الاولى حذف بين من هنا لان بين الاولى مغنية عنها (قوله فتزيد القدرة الخ) أي فتنفرد القدرة والارادة عن السمع والبصر بالممكن المعدوم فان القدرة والارادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة وتعلق تخصيص بالنسبة للارادة فان شاء المولى أبقى عدمه بالقدرة مستمرا وان شاء قطع عدمه بها فيوجد أو المراد بالممكن المعدوم أي في حالة اخراجه من العدم ولا يتعلق به السمع والبصر لانهما انما يتعلقان بالموجودات (قوله ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب) أي و ينفرد السمع والبصر عن القدرة والارادة بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله وصفاته فانهما ينكشفان له تعالى بكل من السمع والبصر ولا تتعلق بهما القدرة والارادة لانهما يتعلقان بالممكنات (قوله بالموجود الممكن) أي فانه يتعلق به السمع والبصر تعلقا تنجيزيا حادثا عند وجوده وكذلك القدرة والارادة تعلقتا به ☆ ان قلت تعلق القدرة والارادة بالممكن الموجود بالفعل مشكل لانهما ان تعلقتا بوجوده لزم تحصيل الحاصل وان تعلقتا بعدمه كان خروجا عن فرض المسئلة من كونه موجودا أي مستمر الوجود ☆ قلت انهما يتعلقان به تعلق قبضة فان شاء المولى أبقى وجوده بهما وان شاء قطع وجوده بهما وأبدل وجوده بعدمه تأمل (قوله وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما) كالنعومة والخشونة والليونة واليبوسة والحرارة والبرودة وظاهر العبارة أنه ادراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعني المذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروائح والملموسات كالنعومة والخشونة والذي صرح به المصنف في شرح الكبرى أنها ثلاثة ادراكات ادراك يتعلق بالمذوقات وادراك يتعلق بالمشمومات وادراك يتعلق بالملموسات فجعله الثلاثة هنا صفة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة فالادراك المتعلق بالمذوقات كادراكنا حلاوة السكر عند وضعه على اللسان وادراك المشمومات كادراكنا الرائحة الطيبة أو القبيحة عند وضع ذي الرائحة كالمسك مثلا أو الجيفة قريبا من الانف وادراك الملموسات كادراكنا ليونة الجسم أو نعومته عند مسه باليد اذا علمت ذلك فاعلم أن بعضهم أثبت الادراك المتعلق بالامور الثلاثة لله لكن بغير اتصال فادراك الحوادث حرارة الجسم ونعومته موقوفة على وضع أيديهم على الجسم وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شيء وكذا يقال في ادراك حلاوة السكر وادراك رائحة المسك مثلا ☆ والحاصل أن ادراكنا يتوقف على اتصال و يصاحبه لذة أو ايلام وادراك المولى لا يتوقف على اتصال ولا يصاحبه لذة ولا ايلام فليس ادراكه كادراكنا و بعضهم

يقول ليس له ادراك لان المولى يدرك هذه الاشياء الثلاثة وتنكشف له بعلمه لا بصفة زائدة وقيل بالوقف
وهو الاصح فجملة الاقوال ثلاثة ولوجود هذا الخلاف فى الادراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يعده
صفة ثامنة بخلاف السبعة المتقدمة فللاتفاق عليها ذكرها هذا حاصل كلام الشارح (قوله التى تستدعى)
أى تقتضى بحسب العادة اتصالات أى بالمذوقات والمشمومات والملموسات فانت لاتدرك حلاوة السكر
مثلا الا اذا اتصل بالقوة الذائقة بان تضعه على اللسان لان وضع على اليد فلاتدركها عادة وان جاز عقلا
فيجوز أن يخرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيدك أو أنفك أو بلسانك من غير اتصال (قوله
لأجل الخلاف الذى فى هذه الصفة) علة لقوله لم يعد كما يشعر به قوله فلاجل ماوقع الخ ويحتمل أنه علة
لقوله وانما اقتصر ويمكن أن يكون من باب التنازع * ان قلت ان السمع والبصر قد وقع الخلاف فيهما
فقد قيل انهما نوعان من العلم وأنه يغنى عنهما فكان الاولى فى التعليل أن يقال لعدم ورود النص بهما
بخلاف السمع والبصر فقد ورد النص بهما * أجيب بان المراد بقوله لوجود الخلاف فيه أى الخلاف
القوى بخلاف الخلاف فى السمع والبصر فان القول بردهما للعلم قول ضعيف (قوله من غير اتصال بها)
أى بالمشمومات والمذوقات والملموسات بخلاف الحادث فانه لايدرك تلك الامور الا باتصاله بها بان يضع
هذه الامور على لسانه أو على أنفه أو يضع يده عليها كما مر (قوله ولاتتكيف) أى ولاتتصف الذات
العلية بلذة عند ادراكها حلاوة السكر مثلا ولا تتصف بالألم عند ادراك مرارة الصبر مثلا (قوله من
اللذات) بيان لما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند ادراك المشمومات والمذوقات والملموسات
(قوله ونحوهما) أى كالحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مس الجسم الحار أو البارد * والحاصل أن
الشخص منا اذا وضع يده على جسم حار تكيفت يده بالحرارة وهكذا وأما المولى فيدرك الحرارة
والبرودة ولايتكيف بهما (قوله بكل موجود) هذا ينافى ماتقدم وذلك لانه قد تقدم أنه على القول
بثبوت صفة الادراك نقول انه يتعلق بالمذوقات والمشمومات والملموسات وما هنا يقتضى أن صفة
الادراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو مسموعا أو مبصرا
كان ذلك المسموع والمبصر قديما أو حادثا حتى انه يدرك ذاته وصفاته بهذا الادراك وأجيب بان هذا
اشارة لطريقة ثانية * والحاصل أن المسئلة ذات أقوال ثلاثة الاول أنها إدراكات ثلاثة كل واحد يتعلق
بشئ خاص وقيل انه ادراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل انه ادراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى
هذا القول فله تعلق صلوحى قديم وتنجيزى حادث بالنظر لذواتنا فانكشاف ذواتنا به تنجيزى حادث
وصلاحيته فى الازل لانكشاف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلوحى قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى
أى انكشافهما به تنجيزى قديم وأما على القولين الاولين فله تعلق تنجيزى حادث وصلوحى قديم (قوله
لعدم ورود السمع به) فيه أن هذه العلة تقتضى الجزم بعدم ثبوته لا الوقف فكان الاولى أن يقول لعدم
ورود السمع به مع الالتفات للشاهد * والحاصل أن المنتج للتوقف النظر لمجموع الامرين عدم وروده وثبوته
فى الشاهد وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وحده كان منتجا لعدم ثبوته ولو نظر لحصول ذلك الادراك
فى الشاهد لقيل بثبوته لان ما لم يثبت للغائب وثبت للشاهد فانه يثبت للغائب قياسا له على الشاهد (قوله
لعدم ورود السمع به) أى باتصافه تعالى بالادراك فى مقام يقتضى تعلقه بمطعوم أو مشموم أو ملموس وأما
وصفه بالادراك فى مقام يقتضى علمه وابصاره وسمعه فقد ورد بالاتفاق قال تعالى لاتدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير (قوله على المجمع عليه) أى على ما انعقد عليه اجماع المتكلمين من
أهل السنة والمعتزلة اذ لاينعقد اجماع دون المعتزلة وفيه أن المعتزلة من المتكلمين يقولون بنفى هذه السبعة
المعانى بل يقولون انه قادر بذاته عالم بذاته أى من غير قدرة وعلم زائدين على ذاته الا أن يقال مراده المجمع

التى تستدعى فى حقنا
بحسب العادة اتصالات
لاجل الخلاف الذى
فى هذه الصفة هل هى
فى حقه تعالى ترجع الى
العلم أم هى زائدة على
العلم ويكون ادراكه
تعالى لتلك الامور
بادراك زائد على العلم
من غير اتصال بها
ولاتتكيف الذات
العلية بما جرت العادة
أن تتكيف به ذواتنا
عند هذا الادراك من
اللذات والآلام ونحوهما
ويتعلق هذا الادراك
على هذا القول فى
حقه تعالى بكل موجود
كسمعه جل وعز
وبصره والذى اختاره
بعض المحققين فى
هذا الادراك الوقف
لعدم ورود السمع به
فلاجل ماوقع فيه من
هذا الخلاف تركنا
عده فى صفات المعانى
واقتصرنا على المجمع
عليه والله تعالى
التوفيق (ص)

ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهى ملازمة للسبع الاولى (ش) انما سميت هذه الصفات معنوية لان الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الاولى فان اتصاف محل من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لا يصح الا اذا قام به العلم أو القدورة وقس على هذا فصارت السبع الاولى وهى صفات المعانى عللا لهذه أى ملزومة لها فلهذا نسبت هذه الى تلك فقيل فيها صفات معنوية

عليه عند طائفة أهل السنة (قوله ثم سبع الخ) ثم هنا ليست لترتيب الصفات باعتبار الزمان لانها كلها قديمة بل للترتيب الاخبارى قال بعضهم الاولى أن يقال ان تأخير المعنوية عن المعانى لكونها مترتبة عليها فى التعقل اذ تعقل العالمية مثلا بعد تعقل قيام العلم بالذات وترتيبها عليها فى التعقل لا يقتضى المهلة بينهما لان كلا منهما قديم وحينئذ فثم بمعنى الواو وانما عبر بها للدلالة على ترتب المعنوية على المعانى فى التعقل وأما قول بعضهم ان ثم للترتيب الرتبى لان رتبة المعنوية دون رتبة المعانى اذ رتبة المعنوية الثبوت فقط ورتبة المعانى الوجود ففيه نظر لأن كون المعنوية فى رتبة الثبوت لا يقتضى أنها مفضولة تعالت صفات ربنا عن كل ذلك بل كل من المعانى والمعنوية حائز لكمال الشرف فلا تفاوت فى صفاته تعالى فلا يقال هذه الصفة دون هذه الصفة أو هذه أفضل من هذه وهذا أى عدم التفاوت باعتبار ذاتها نعم تتفاوت باعتبار التعلق فيقال هذه أكثر تعلقا من هذه ولا يقال هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها لما فى ذلك من اساءة الادب ولا يصح أن يقال انه عبر بثم هنا لبعد المعنوية عن المعانى لأن هذا انما يصح فى السلوب لأنها عدمية والعدمى ليس بصفة حقيقية على ما قيل فهو بعيد من رتبة الوجود بخلاف الثبوت فانه قريب من الوجود وقوله ثم سبع الخ عطف على قوله قبله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات المعانى لا على ما قبله وهو قوله فما يجب لمولانا عشرون صفة لأن محل كون الصحيح أن العطف على الاول عند تكرار المعاطيف مالم يكن العطف بحرف مرتب ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل ثم سبع صفات وحذف التاء هنا من العدد لأن المعدود مؤنث وهو صفات أولان المعدود محذوف وعند حذفه يجوز الامران اثبات التاء وحذفها (قوله معنوية) نسبة للمعنى الذى هو واحد المعانى للقاعدة أنه اذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده كما قال ابن مالك * والواحد اذكر ناسبا للجمع * فاندفع ما يقال كان الاولى للمصنف أن يقول تسمى صفات معانية لانه نسبة للمعانى وانما نسبت هذه السبعة للمعانى لكونها تابعة لها فى التعقل (قوله ملازمة الخ) الملازمة مفاعلة فيفيد كلامه أن الملازمة من الجانبين وهو كذلك لكن أنت خبير بان المقصود افادة لزوم المعنوية للمعانى فكان الاحسن أن يقول وهى لازمة الا أن يقال انه عبر بالملازمة اشارة الى أن المعنوية لازم مساو للمعانى لا أنه أعم منها * ثم اعلم أن التحقيق نفى هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق نفى الاحوال واذا كان كذلك فكان الاولى للمصنف تركها كما ترك الادراك للخلاف فيه * فان قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر * فالجواب أن الكافر انما هو نافيها المثبت لضدها كالنافى لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلا وأما النافى لأن يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالما وهو مثبت لانكشاف الاشياء له أزلا بذاته فلا ضرر فى ذلك وأما صفات المعانى فنفى زيادتها على الذات مع اثبات أحكامها لها موجب للفسق فقط وأما نفيها مع اثبات اضدادها فهو كفر (قوله فرع الاتصاف الخ) أى فرع فى التعقل لا أنها أوجدتها والا كانت حادثة ولا قائل به والاولى أن يراد بالفرعية هنا اللزوم ويدل له التعبير بالملازمة فى المتن وفى الشرح وكأنه قال لأن الاتصاف بها لازم للاتصاف بالسبع الاولى (قوله فان اتصاف محل من المحال) أى ذات من الذوات (قوله لا يصح الا اذا قام به العلم الخ) أى لان الصفة انما توجب حكما لمن قامت به * والحاصل أن اتصاف محل بالمعانى يوجب اتصافه بالمعنوية لأن الاولى ملزومة والثانية لازمة (قوله فصارت) أى فبسبب ما قررنا صارت الخ (قوله أى ملزومة لها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم فمعنى كون المعانى عللا للمعنوية أن المعانى ملزومة للمعنوية والمعنوية لازمة لها وليس المراد بكون المعانى عللا فى المعنوية انها أوجدتها (قوله فلهذا) أى فلاجل كون المعنوية لازمة والمعانى ملزومة أو لأجل تفرع الاتصاف بالمعنوية على الاتصاف بالمعانى نسبت هذه أى المعنوية الى تلك أى المعانى التى هى جمع لكن

وهذا كانت هذه سبعا مثل الاولى فالياء فى لفظ المعنوية ياء النسب نسبت الى المعنى والواو فيها بدل من الالف التى فى المعنى (ص) وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما (ش) لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات المعانى رتبها على حسب ترتيب تلك فكونه تعالى قادرا لازم للصفة الاولى من صفات المعانى وهى القدرة القائمة بذاته تعالى وكونه جل وعز مريدا لازم للارادة القائمة بذاته تعالى وهكذا الى آخرها * واعلم أن عدهم لهذه السبع فى الصفات هو على سبيل الحقيقة ان قلنا بصفات الاحوال وهى صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى وأما ان قلنا بنفى الاحوال وانه لاواسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الاشعرى فالثابت من الصفات التى تقوم بالذات انما هو السبع الاولى التى هى صفات المعانى أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لأن لهذه ثبوتا فى الخارج عن الذهن (ص)

القاعدة أنه اذا أريد النسبة لجمع نسب لمفرده كامر (قوله وهذا) أى لأجل المزومية المتقدمة أو لأجل التعرف المذكور كانت هذه المعنوية سبعا مثل الأولى وليس معنى قوله وهذا أى لأجل نسبتها للمعانى الذى هو أقرب مذكور (قوله نسبت الى المعنى) أى الذى هو مفرد المعانى كما هو القاعدة فى النسبة للجمع (قوله والواو فيها بدل من الالف) * ان قلت ان الالف فى معنى بدل عن الياء بدليل قولهم فى التثنية معنيان فهلا رجعت الالف لاصلها وهو الياء فى النسبة بحيث يقال معنية * قلت رجوع الالف لاصلها وعدم ابدالها واوا يلزم عليه اجتماع ثلاث يا آت مع كسر احداها وهذا موجب للثقل (قوله وهى كونه تعالى قادرا الخ) أى فالكونية المذكورة صفة ثابتة فى نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة فعندنا صفتان احداهما وجودية وهى القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهى الكون قادرا وهكذا يقال فى الباقى * واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له تعالى اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها والخلاف انما هو فى معنى قيامها بالذات العلية كما يأتى فمن قال بنفى الحال قال معنى كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة فى خارج الذهن ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدما صرفا بل هى واسطة بين الموجود والمعدوم أى انها لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم (قوله رتبها) أى ترتيبا جعليا لاعقليا ولا طبيعيا فاللزوم علة فى الترتيب محسن له لاموجب له (قوله على سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة على ما قابل المجاز وهى الكلمة المستعملة فيما وضعت له وتطلق على نفس الأمر فيقال فى الحقيقة عالم أو عالم حقيقة أى فى نفس الأمر فقول الشارح على سبيل الحقيقة يصح أن يراد به كل من المعنيين والمعنى على الأول ان استعمال لفظ صفة فى المعنوية استعمال اللفظ فيما وضع له لان الصفة حقيقة فى الوصف الوجودى والثبوتى على هذا القول ولا تطلق على الأمر الاعتبارى الا مجازا وكذا اطلاقها على الأمر السلبى مجاز على الأصح وقيل انه حقيقة وعلى الثانى انه موافق لما فى نفس الأمر (قوله ثبوتية) أى منسوبة للثبوت من نسبة الجزئيات للكلى وانما نسبت للثبوت لانها ثابتة فى خارج الذهن وهو معنى ثبوتها فى نفسها (قوله ليست بموجودة) أى فى خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها (قوله ولا معدومة) أى فى خارج الاذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا بل واسطة بين الموجود والمعدوم (قوله تقوم بموجود) أى كالذات العلية وكذواتنا ولا يعقل قيامها بثابت لانها تابعة للمعانى الموجودة وهى لا تقوم الا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل (قوله على هذا) أى على القول بثبوت الاحوال (قوله ثابتة) أى فى نفسها (قوله وأما ان قلنا بنفى الاحوال) أى مطلقا نفسية كانت أو معنوية (قوله أما هذه) أى المعنوية فعبارة أى فعبر بها عن قيام المعانى بالذات وأما الوجود فعين الذات وعلى هذا القول فالذى يجب معرفته من الصفات اثنا عشر الخمسة السلبية والمعانى السبعة وأما الكون قادرا الخ وان وجب ذلك لله ووجب علينا اعتقاده الا أنها ليست بصفات لان قيام المعانى بالذات أمر اعتبارى والاعتباريات لا تسمى صفات (قوله عن قيام تلك) أى عن قيام المعانى بالذات فكونه قادرا نفس قيام القدرة بذاته وكونه عالما نفس قيام العلم بذاته وهكذا (قوله لأن لهذه ثبوتا فى الخارج عن الذهن) أى بحيث يقال انها قائمة بالذات وهذا لا ينافى أنها أمر اعتبارى ثابت فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كالامكان والحدوث وان كان ثبوتها أضعف من ثبوت الاحوال على القول بها فالاحوال صفة قارة فى الذات بخلاف الاعتبار الثابت فى نفس الأمر فانه غير قار فى الذات وهناك أمر اعتبارى لا ثبوت له بنفسه بل انما يثبت باعتبار المعتبر فالامر الاعتبارى ينقسم

قسمين قسم له تحقق فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وليس بصفة راسخة فى الذات بخلاف الكون عالما على أنه حال فانه راسخ فى الذات وقسم لا تحقق له الا فى الذهن مثال الثانى أن تعتقد الكريم بخيلا فبخله لا ثبوت له الا باعتبار المعتبر بقى شئ آخر وهو أن التعلق انما هو للمعانى وأما المعنوية على القول بثبوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق المعانى وأيضا التعلق حال والحال لا يثبت للحال (قوله ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة) أى ومن جملة ما يستحيل فى حقه تعالى وهو خبر مقدم وعشرون مبتدأ مؤخر والواو للاستئناف والسين والتاء للطلب أى ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله و ينفى عنه عشرين صفة واطلاق الصفة على المستحيل مجاز لانه عدم والصفة عبارة عن المعنى القائم بالموصوف كذا قال بعضهم قال الشيخ يس وفيه نظر لان الصفة كما صرحوا به ما لا يقوم بذاته وصرحوا بان زيدا يتصف بالعمى وان لم يكن العمى فى نفسه موجودا فى الخارج وتقدم أن القدم من صفاته تعالى وقد صرح المصنف بانه سلبى اهـ وبالجملة فاطلاق الصفة على الامر العدمى قيل إنه مجاز وقيل إنه حقيقة قال السكتانى وجعل السين والتاء للطلب بعيد لان الطلب الذى تدل عليه السين والتاء انما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر واستعان وماهنا ليس كذلك اذ ليس المعنى ومما يطلب المكلف احالته ونفيه عن الله بل المراد ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله والذى يظهر أن السين والتاء هنا للمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أى قبل الاحالة وحينئذ فالمعنى ومن جملة ما يقبل الاحالة والنفى عن الله عشرون صفة وعبر بمن التبعيضية اشارة الى عدم حصر المستحيل فيما ذكر من العشرين لان المستحيلات أضداد لما وجب له من الكمالات وكمالاته تعالى لا تتناهى فكذلك أضدادها لكن ما نصب لنا عليه دليل عقلى أو نقلى من الكمالات وهو العشرون صفة كلفنا بمعرفتها و بمعرفة أضدادها تفصيلا وما لم ينصب لنا عليه دليل عقلى ولا نقلى لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضدادها تفصيلا بل اجمالا فيجب علينا أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهى وأنه يستحيل عليه أضدادها ٭ ان قلت قد ذكر المصنف أن الاضداد عشرون وأنت اذا تأملت كلامه وجدتها أكثر من عشرين لانه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذا العلم ٭ فالجواب أن أضداد الارادة كلها راجعة لشئ واحد وهو الكراهية والعلية وأضداد العلم كلها راجعة لشئ واحد وهو الجهل فصارت الاضداد عشرين بهذا الاعتبار (قوله وهى أضداد الخ) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضى القسمة آحادا أى ان كل واحدة من هذه ضد واحدة من تلك (قوله مراده الخ) هذا جواب عما يقال قضية قوله وهى أضداد العشرين الاولى أن التقابل بين هذه الصفات المستحيلة و بين الصفات الاولى الواجبة كله من تقابل الضدين وليس كذلك بل منه ما هو كذلك كالتقابل بين العجز والقدرة ومنه ما هو من تقابل الشئ والأخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم فان نقيض الوجود لا وجود وهو أعم من العدم بناء على القول بالحال لان لا وجود صادق بالعدم وصادق بالثبوت وهو الحال التى هى واسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بنفى الحال فالعدم مساو لنقيض الوجود ومنه ما هو من تقابل الشئ والمساوى لنقيضه كالقدم والحدوث ٭ وحاصل الجواب أن مراد المصنف بالضد هنا الضد اللغوى وهو مطلق المنافى سواء كان وجوديا أو عدميا لا الضد الاصطلاحى وهو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله (قوله كل مناف الخ) هذا ضابط للضد اللغوى لا تعريف له فصح دخول كل فيه (قوله سواء كان وجوديا) أى موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز وكالموت فانه صفة موجودة قائمة بالميت (قوله أو عدميا) أى منسوبا للعدم من نسبة الجزئى للكلى وذلك كالعدم (قوله كل ما ينافى صفة الخ) أى سواء كان ضدا لها حقيقة أو مساويا لنقيضها أو أخص منه (قوله لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها

ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى أضداد العشرين الاولى (ش) مراده بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف سواء كان وجوديا أو عدميا فكأنه يقول يستحيل فى حقه تعالى كل ما ينافى صفة من الصفات الاولى لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها

له تعالى عقلا وشرعا) المراد بالوجوب الثبوت أى لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلى والدليل الشرعى وان كان الناهض هو العقلى فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها والسمعى فى هذه الستة وقوله لما تقرر وجوبها الخ قال بعضهم لعل فيه تغليبا والا فالصفات المعنوية لم يتقرر وجوبها عقلا ولا شرعا بل هى عند الأشعرى من قبيل المعدومات لأنها أمور اعتبارية عنده كما مر وقد يقال ان المصنف لم يدع الاتفاق على تقرر وجوبها ليحتاج لما ذكر وانما ادعى مجرد تقرر الوجوب وتقرر الوجوب صادق مع الاتفاق ومع الاختلاف فالمعنى لما تقرر وجوبها وفاقا وخلافا فتدبر (قوله وقد عرفت) جملة حالية (قوله لزم) جواب لما (قوله وأنواع المنافاة الخ) لما ذكر أن المراد بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف وكانت أنواع المنافاة مما اختلف فيه المناطقة والأصوليون ذكر ما عند المناطقة فيها وما عند الاصوليين فقال وأنواع المنافاة أربعة وعبر غيره بقوله وأنواع التقابل أربعة (قوله أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فلا يخلو إما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أولا الاول المتضايفان كالابوّة والنبوّة والثانى المتضادان كالبياض والسواد وان كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر فى العدمى كون محله قابلا للوجودى كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدم وملكة وان لم يعتبر ذلك فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد وهذا الدليل مبنى على ان المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عليه كما قال العلامة السعد والحق أن مقابل العدمى قد يكون عدميا كالامتناع وأن لا امتناع والعمى وأن لا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد أقسام المقابلة على الأربعة المذكورة (قوله فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) أى ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للنقيضين وأما بالنسبة لغيرهما فيمكن ارتفاعهما فالأربعة أنواع انما تشترك فى امتناع الاجتماع وان كانت تلك الأنواع مختلفة فى التنافى بين الطرفين شدّة وضعفا وأقواها النقيضان لان تنافيهما بالذات وتنافى غيرهما بالعرض بيان ذلك أن الخير مثلا متصف بوصفين ✲ الاول كونه خيرا وهو ذاتى له ✲ والثانى كونه ليس شرا وهو عرضى والنقيض وهو لا خير ينفى الوصف الذاتى والضد وهو شر ينفى الوصف العرضى ولا شك أن ما نفى الوصف الذاتى أقوى مما نفى الوصف العرضى فثبت أن النقيض أقوى من الضد وأيضا منافاة الضد كالسواد مثلا للبياض ليس لذاته بل لكونه يستلزم نقيض ضده مثلا فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لا بياض ويلزم من صدق بياض صدق لا سواد فلو صدق بياض وسواد لاجتمع بياض ولا بياض وسواد ولا سواد وهو محال بداهة وكذلك يلزم فى المتضايفين والعدم والملكة فاذا قيل لك ما المانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد ومن اجتماع المتضايفين كالابوّة والبنوّة ومن اجتماع العدم والملكة كالعمى والبصر فقل لو اجتمع الضدان أو المتضايفان أو العدم والملكة لزم اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة وذلك لان كلا من الضدين مستلزم لنقيض ضده والمتضايفان كل منهما مستلزم لنقيض الآخر وكذلك العدم والملكة ✲ واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لنقيض الآخر بحسب المحل لا بحسب المفهوم وبهذا اندفع ما يقال ان الخلافين كل منهما مستلزم لنقيض الآخر فمقتضاه أنهما لا يجتمعان والا لزم اجتماع النقيضين مثلا البياض والحركة خلافان والحركة تستلزم لا سكون وهو شامل للابياض والبياض يستلزم لا سواد وهو شامل للاحركة فاذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولا بياض وحركة ولا حركة ✲ وحاصل الدفع أن الاعتراض مبنى على أن المراد استلزام كل واحد لنقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد الاستلزام بحسب المحل (قوله أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين

له تعالى عقلا وشرعا وقد عرفت أن حقيقة الواجب ما لا يتصوّر فى العقل عدمه لزم أن لا يقبل جل وعز الاتصاف بما ينافى شيأ منها ✲ وأنواع المنافاة على ما تقرر فى المنطق أربعة تنافى النقيضين وتنافى العدم والملكة وتنافى الضدين وتنافى المتضايفين فكل نوع من هذه الانواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه

القضايا يكون بين المفردات فنقيض شجر لاشجر ونقيض زيد لازيد ونقيض زيد قائم زيد ليس بقائم اذا تقرر ذلك فقول الشارح فهما ثبوت أمر ونفيه يحتمل أن يكون تعريفا للتناقض في المفردات وهو المناسب للمقام لان الكلام فيها ويحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقا كان في المفردات أو القضايا بأن يقال قوله ثبوت أمر أي في نفسه أو لغيره وقوله ونفيه أي في نفسه أو عن غيره ويكون الشارح قصد زيادة الفائدة بادراج تناقض القضايا وان كان الكلام ليس فيها وزيادة الخير خير ☆ فان قلت ان النقيضين المفردين ليس ثبوت الشئ ونفيه بل الشئ الذى أثبت والذى نفي كزيد لازيد والتناقض الواقع في القضايا ليس ثبوت المحمول للموضوع ونفي المحمول عن ذلك الموضوع كما هو ظاهر بل القضيتان اللتان أثبت في إحداهما المحمول للموضوع ونفي في الاخرى ذلك المحمول عن ذلك الموضوع ☆ قلت في الكلام حذف مضاف أي النقيضان هما ذوا ثبوت أمر ونفيه ☆ فان قلت هذا التعريف بالنسبة لتناقض القضايا يصدق فيما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة في التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان كما اذا قلت زيد يصلي وعمرو لايصلي زيد يصلي وزيد لايقرأ زيد يصلي عند الظهر زيد لايصلي عند الاصفرار والحال أنهما ليسا من النقيضين اذ يصح صدقهما وكذبهما أو أحدهما ☆ قلت لانسلم ذلك لأن الضمير في قوله ونفيه يعود على الامر الثابت وهو اذا اختل شرط من الشروط لايصدق أن المنفي هو المثبت بعينه بل غيره بالاعتبار فالمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الامر بعينه ☆ ان قلت ان التعريف غير مانع لصدقه على العدم والملكه كما في قولك عمي وبصر وذلك لأن قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلا للملكة أم لا ☆ قلت لانسلم صدق التعريف على العدم والملكة وذلك لأن المراد بقوله ونفيه أي رفعه بأداة النفي فقولنا بصر وعمى لايصدق عليهما ثبوت أمر ونفيه لان نفي بصر لابصر وأما عمى فليس نفياله وان كان مساويا لنفيه وتعريف العدم والملكة بأنه ثبوت أمر ونفيه فهو من التعريف بالملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من نفي البصر عما من شأنه البصر العمى فأطلق النفي وأراد العمى فافهم كذا ذكره الشيخ الملوى (قوله كثبوت الحركة) أي كالحركة الثابتة وقوله ونفيها لو قال وكالحركة المنفية كان أولى (قوله وأما العدم والملكة) ☆ اعلم أن الملكة عبارة عن الامر الوجودى القائم بالشئ كالبصر فانه أمر وجودى قائم بالعين والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذى شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها فقول الشارح عما من شأنه أن يتصف به أي عن المحل الذى شأنه أن يتصف به وقت النفي والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمى للبصر بناء على مذهب الحكماء وعند المتكلمين العمى وصف وجودى قائم بالعين كالبصر وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين ☆ واعلم أن المعتبر في تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلا للملكة وقت انتفائها ولا يكفي كون محل العدم قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها فانتفاء اللحية عن الكوسج أي من جاء أوان انبات لحيته ولم تنبت من قبيل عدم الملكة لانه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها بخلاف انتفاء اللحية عن الامرد كابن عشر سنين فانه ليس من قبيل عدم الملكة لانه ليس شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها عنه وان كان قابلا لها بحسب الشخص وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفي اللحية عن المرأة لانها لاتقبلها بحسب الوقت والشخص وان قبلتها بحسب النوع وهو الانسان وكذا نفيها عن الفرس لانها لاتقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها وان قبلتها بحسب جنسها القريب وهو الحيوان وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفي اللحية عن الشجر لانه لايقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وان قبلها بحسب جنسه القريب له وهو جسم نام وكذا ليس منه نفي اللحية أي انتفاؤها عن الحائط لانها لاتقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع وان قبلتها بحسب

كثبوت الحركة ونفيها وأما العدم والملكة فهما ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر والعمى مثلا فالبصر وجودى وهى الملكة والعمى نفيه عما من شأنه أن يتصف بالبصر ولهذا لايقال في الحائط أعمى

جنسها وهو مطلق جسم وكذا اليس من قبيل عدم الملكة اثبات العمى للأكمه أو العقرب لان الأول انما يقبل البصر بحسب النوع والثانى انما يقبله بحسب الجنس القريب وكذا ليس منه انتفاء الحركة الارادية عن الجبل لانه انما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم (قوله لانه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر) أى بحسب الوقت وكذا لا تقبل الاتصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط وان قبلت الاتصاف به باعتبار الجنس البعيد وهو مطلق جسم (قوله عادة) أى فى العادة المستمرة والا فيجوز أن تتصف به خرقا للعادة (قوله وبهذا) أى بهذا القيد وهو قوله عما من شأنه أن يتصف به فارق هذا النوع وهو العدم والملكة النقيضين (قوله مقيد الخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين والجواب أن قوله والنقيضان لا يتقيدان بذلك أى بالشأنية المذكورة بل يتقيدان بعدمها فظهر التباين * والحاصل أن العدم والملكة ملحوظ فيه الشأنية أى كون المحل الذى نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضين ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفى يشترط فى كونه نقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت (قوله فهما المعنيان) هذا يشعر بأنه لا تضاد بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى (قوله الوجوديان) أى اللذان يمكن رؤيتهما هذا وصف كاشف اذ صفة المعنى لا تكون الا وجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالمعنى ما ليس ذاتا ولو كان عدميا وخرج به النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أى بينهما الخلاف الغائى وفسره الشارح بالتنافى بأن لا يجتمعا فيشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة وفسره بعضهم بغاية التنافى كالبياض مع السواد أما البياض والصفرة فمتنافيان فقط لا متضادان فالتنافى مقول بالتشكيك وهذا خارج بهذا القيد قال بعضهم وهذا أصل حقيقة التضاد وان كان ما قاله الشارح مشهورا وعلى هذا فتزيد أقسام المنافاة على أربعة (قوله ولا تتوقف عقلية أحدهما) أى ولا يتوقف تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر أى تصوره وخرج بهذا القيد المتضايفان * ان قلت إنهما خارجان عن قوله المعنيان الوجوديان لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما والمتضايفان ليسا بهذه المثابة وحينئذ فلا حاجة للاتيان بقوله ولا يتوقف الخ لاخراج المتضايفين * وأجيب بأنهما وان كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودى ما ليس عدميا أى كما يأتى فى المتضايفين ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايفين أتى بهذا القيد تحقيقا لاخراجهما كذا قرر شيخنا وذكر بعضهم أن المراد بقوله المعنيان الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين فى الخارج فقط أو فى الذهن فقط أو فيهما فلذا احتاج لاخراج المتضايفين بقوله ولا يتوقف الخ (قوله ومثالهما البياض والسواد) أى فانهما معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن اجتماعهما أى اتصاف محل واحد بهما (قوله ومرادنا بغاية الخلاف التنافى بينهما) أى فكأنه قال الامران الوجوديان اللذان بينهما تناف بحيث لا يصح اجتماعهما والمراد باجتماعهما اتصاف المحل الواحد بهما * فان قلت ان تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثلين فانهما أمران وجوديان بينهما تناف لانه لا يمكن اجتماعهما و يصح ارتفاعهما ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر * وأجيب بأن المراد بقوله بينهما غاية الخلاف أى بينهما تناف منسوب للخلافين فخرج المثلان لان بينهما تنافيا منسوبا للمثلين (قوله من البياض مع الحركة مثلا) أى وكذا كل متخالفين فى الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والاكل والقيام وغير ذلك (قوله إذ يمكن ان يكون المحل الواحد متحركا أبيض) أى فالخلافان يجوز اجتماعهما أى اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر وأما قيامهما بمحل على أن يكون كل منهما عين الآخر فهل يمكن ذلك أم لا فيه خلاف مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به

لانه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة وبهذا فارق هذا النوع النقيضين فان كلا من النوعين وان كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن النفى فى تقابل العدم والملكة مقيد بنفى الملكة عما من شأنه أن يتصف بها وفى النقيضين لا يتقيد بذلك * وأما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر ومثالهما البياض والسواد ومرادنا بغاية الخلاف التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلا فانهما أمران وجوديان مختلفان فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التى هى التنافى لصحة اجتماعهما اذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض * وأما المتضايفان

فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر كالأبوة والبنوة مثلا والمراد بالوجودي في المتضايفين أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا أنهما موجودات في الخارج اذ من المعلوم عند المحققين أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط تنافي الضدين وتنافي النقيضين ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين

الحلاوة والسواد على أن تكون الحلاوة عين السواد أولا يجوز فقال بعضهم بالمنع لما يلزم عليه من ثبوت التضاد وعدمه لشئ واحد وذلك لان السواد من حيث كونه سوادا يضاد البياض ومن حيث كونه حلاوة لا يضاده فلو كان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضاد له وكون الشئ مضادا لشئ وغير مضاد له باطل بالبداهة لما فيه من اجتماع النقيضين فما أدى له باطل وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا وليس في ذلك اجتماع النقيضين لان شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا مختلفة وذلك لأن مضادة السواد للبياض من حيث اتصافه بالكون سوادا وعدم مضادته من حيث اتصافه بالكون حلاوة والقول الأول وهو القول بالمنع قول المحققين وطردوا ذلك في الحادث كما مثلنا وفي القديم فيمتنع أن تكون القدرة مثلا علما وذلك لان القدرة خاصيتها التأثير في متعلقها والعلم خاصيته انكشاف المتعلق به فلو كانت القدرة علما لكانت بالخاصية الاولى تضاد العجز وباعتبار الخاصية الثانية لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم أن القدرة مضادة للعجز غير مضادة له وهذا باطل لانه اجتماع النقيضين فما أدى اليه باطل (**قوله** فهما الأمران الوجوديان) خرج النقيضان والعدم والملكة (**قوله** اللذان بينهما غاية الخلاف) أي اللذان بينهما تناف أي بحيث لا يمكن اجتماعهما (**قوله** وتتوقف الخ) خرج الضدان كالحركة والسكون والسواد والبياض (**قوله** وتتوقف عقلية أحدهما) أي تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر وتصوره (**قوله** كالأبوة) هي كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه والبنوة كون الحيوان متولدا عن آخر من نوعه (**قوله** والمراد بالوجود الخ) أي فهو مجاز وهو يحتاج لقرينة ولم توجد فالأحسن أن يقال ان التعريف مبني على كلام الحكماء من أن الاضافيات موجودة (**قوله** لأنهما موجودان في الخارج) أي في خارج الذهن بحيث يمكن رؤيتهما (**قوله** لا وجود لهما في الخارج عن الذهن) خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى أن الأمور النسبية كالاضافيات وغيرها أعراض موجودة ٭ دليل ما ذكره المحققون من أنهما اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أن الاضافيات لو كانت موجودة لكانت حالة في محل وحلولها في المحل إضافي فهو موجود فيكون حالا في محل وحلوله اضافة فيكون موجودا حالا في محل وهكذا فيلزم التسلسل في الموجودات فتعين أنها اعتبارات لاقيام لها بمحل فهي ليست من جملة العالم لأن العالم عبارة عن الموجودات والأحوال على القول بثبوتها وليس منه الاعتبار بقسميه ٠ واستدل من قال بوجود الاضافيات بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوة زيد و بنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون ذلك وجوديا لا اعتباريا عقليا ورد بأن القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وهذا لا يستدعي وجود الفوقية والعمى اذ لا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها ٭ بقي شئ آخر وهو أن تعريف المتضايفين غير مانع لصدقه بالمتلازمين اللذين بينهما لزوم بين بالمعنى الأخص كالأربعة والزوجية فانه اذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر ٭ والجواب أن المتلازمين المذكورين وان كان يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر الا أنه لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما في المتضايفين ٭ والحاصل أن تعقل الزوجية تابع لتعقل الأربعة وليس متوقفا عليه بخلاف الأبوة والبنوة فان تصور كل واحد منهما متوقف على تصور الآخر (**قوله** وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة) أي الواقعة بين المعاني اذ لا تنافي بين الذوات (**قوله** اثنين) أي انهم يردون الأقسام الأربعة عند المناطقة الى اثنين لأنهم ليس عندهم ما فيه المنافاة الا اثنان لانهم يثبتون المثلين فيقولون بالتنافي بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما (**قوله** ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين) مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة فقد سكتوا عن ذكرهما استغناء بذكر النقيضين بقرب العدم والملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الايجاب والسلب وان اختلف بعد ذلك وليس المراد بادخالهم العدم والملكة في النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة

من أفراد النقيضين لتباينهما فى الواقع لاختلافهما حكما وصورة لان النقيضين لايرتفعان والعدم والملكة يرتفعان وذلك لان النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن أداة السلب وان كان معناها انتفاء فالبصر ولابصر نقيضان والعمى والبصر عدم وملكة وقوله والمتضايفين أى ويجعلون المتضايفين داخلين فى الضدين مرادهم انهم استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة أنه لاسلب فيهما وليس المراد أنهم جعلوا المتضايفين من أفراد الضدين لتباينهما لان الضدين أمران وجوديان لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر والمتضايفان أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كذا قرره شيخنا تبعا لبعضهم ☆ وأنت خبير بأن اسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل وذكر بعضهم أن مراد الشارح بقوله ويجعلون العدم والملكة داخلين فى النقيضين أى يجعلونهما من أفراد النقيضين ويطلق عليهما النقيضان فى اصطلاحهم فيعرّفون النقيضين بتعريف عام بحيث يشملهما فهو اصطلاح مخالف لجعل الاقسام أربعة وقد وقع فى كلامهم ان السلب والايجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة وكذا قوله ويجعلون المتضايفين داخلين فى الضدين أى انهم يجعلون المتضايفين من أفراد الضدين ويعرفون الضدين بأمر عام يشملهما كأن يقال مثلا الضدان أمران وجوديان ليس متقابلان بالسلب لان أحدهما سلب للآخر سواء توقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أم لا فهو اصطلاح مخالف لمن جعل الاقسام أربعة (قوله ولهذا يقولون الخ) الاشارة راجعة لجعلهم العدم والملكة داخلين فى النقيضين والمتضايفين فى الضدين أى ولأجل هذا الدخول يقولون ان المعلومات أى الامور التى تتعقل وتعلم منحصرة فى أربعة ولم يقولوا منحصرة فى ستة (قوله المثلين) إما بدل من أقسام أو من أربعة وعلى كل فهو مجرور إما بالمضاف على الاوّل أو بحرف الجر على الثانى على الصحيح ويحتمل انه منصوب بفعل محذوف تقديره أعنى فهو بدل مقطوع والبدل يقطع كما صرح به ابن هشام (قوله لان المعلومين) أى من المعانى لامن الذوات (قوله ان أمكن اجتماعهما) أى كالبياض والحركة والعلم والقدرة (قوله فان لم يمكن مع ذلك) أى مع عدم امكان اجتماعهما (قوله وان أمكن مع ذلك) أى مع عدم امكان اجتماعهما (قوله نخرج من هذا أن القسم الاوّل الخ) أورد عليه أنه لم يخرج منه ان الخلافين يرتفعان لانه لم يتعرض لارتفاعهما فيه وانما تعرض فيه لعدم اجتماعهما الا أن يقال قوله وهما يجتمعان ويرتفعان الخ كلام مستأنف (قوله كالكلام والقعود) أى فانهما يرتفعان اذا كان المحل قائما ساكتا (قوله والثانى النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان) قد تقرر أن العدم والملكة داخلان عندهم فى النقيضين فاقتضى أنهما لايجتمعان ولايرتفعان أى لايصدقان ولا يكذبان وهذا مشكل لانهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فان الشخص المعدوم لايصدق عليه العمى ولا البصر فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين فى النقيضين ☆ وحاصل الجواب ماتقدم أن المراد بدخولهما تحت النقيضين الاستغناء بذكر النقيضين وتعريفهما عن ذكر العدم والملكة وتعريفهما بتعريف خاص لان العدم والملكة والنقيضين اشتركا فى أن كلا منهما ثبوت أمر ونفيه وان اختلفا فى شئ آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهى أنهما يكذبان لعدم الموضوع فرجعت المخالفة فى عدها أربعة أو اثنين لأمر لفظى لاطائل تحته بل مضر لايهامه خلاف المقصود ☆ والحاصل أن كلا من المناطقة والاصوليين معترف بثبوت العدم والملكة فى نفس الأمر وانما الخلاف بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونها بتعريف خاص والاصوليين يستغنون بتعريف النقيضين لقربهما (قوله والثالث الضدان لايجتمعان وقد يرتفعان) كان عليه أن يزيد مع اختلافهما فى

ولهذا يقولون المعلومات منحصرة فى أربعة أقسام المثلين والضدين والخلافين والنقيضين لان المعلومين ان أمكن اجتماعهما فهما الخلافان والا فان لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان وان أمكن مع ذلك ارتفاعهما فاما أن يختلفا فى الحقيقة أم لا الاوّل الضدان والثانى المثلان نخرج من هذا أن القسم الاوّل من هذه الأقسام الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقعود لزيد والثانى النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان كوجود زيد وعدمه والثالث الضدان لايجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فانهما لايجتمعان وقد يرتفعان

الحقيقة لأجل اخراج المثلين لكونه عوّل على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله لعدم محلهما) انما قيد ارتفاعهما بعدم محلهما لانه لا واسطة بين الحركة والسكون اذ لا يخلو الجرم عنهما مادام موجودا والضدان اذا كان لا واسطة بينهما فان ارتفاعهما انما يكون بعدم محلهما وأما اذا كان هناك واسطة بين الضدين كالبياض والسواد فانهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا بالوسائط كالحمرة والصفرة (قوله والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما في الحقيقة لأجل اخراج الضدين لكنه عوّل على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله واحتج بعض أصحابنا) فيه إشارة الى خلاف المعتزلة القائلين باجتماع المثلين * والحاصل ان أهل السنة يقولون المثلان لا يجتمعان واحتجوا بما ذكر الشارح وقالت المعتزلة المثلان يجتمعان وتمسكوا بأن شدة السواد للجسم من اجتماع سوادين فأكثر فالثوب المصبوغ يزداد سوادا باعادته للقدر وما ذاك الا باجتماع المثلين وهما السوادان ورد بأن الثوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحد بعد واحد لا أنها مجتمعة فالسواد الاوّل ذهب وخلفه سواد أقوى منه (قوله بأن المحل لو قبل المثلين الخ) * حاصله قياس استثنائي ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية منه وتقريره لو قبل المحل المثلين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول المحل للضدين باطل فبطل المقدم ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها ولما كانت الملازمة في الشرطية خفية بينها بقوله فان القابل (قوله فان القابل للشئ الخ) * حاصله ان الجرم اذا قبل البياض القائم به فاما أن يقوم به ذلك البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أو ضده كسواد أو حمرة والثلاثة لا تجتمع ولا اثنان منها بل متى حل واحد منها لم يحل غيره (قوله فيخلفه ضده) أى فيخلف ذلك المثل المنتفي ضده وقد يقال هذا في حيز المنع لانه لا يجوز أن يخلو المحل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده لان وجود المثل الثاني مانع من وجود المثل والضد لشغله المحل على أن ذلك الضد الذي خلف المثل المنتفي ضد لذلك المثل المنتفي لا ضد للمثل الباقي فلم يلزم اجتماع الضدين قال الشيخ الملوى وهذا ممنوع للقاعدة المقررة أن المحل اذا قبل عرضا ما فلا يخلو من القبول له أو مثله أو ضده وحينئذ فعلى تقدير لو قبل المحل مثلين وانتفى أحد المثلين عن المحل قبل المحل ضد ذلك المنتفي للقاعدة ولا معنى لقبوله ذلك الا جواز اتصافه به فيلزم اجتماع الضدين اذ ضد أحد المثلين ضد للآخر لصدق التعريف عليه * واعلم أنه على القول باتحاد علم الحادث وان تعدد متعلقه لا يرد اشكال وهذا القول اعتمده اللقاني والذي اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم وعليه فيقال ان تلك العلوم القائمة بالقلب ليست متماثلة بل هي متخالفة سواء تماثل متعلقها كالعلم ببياضين أو اختلف كالعلم بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لا من اجتماع الامثال كذا ذكر بعضهم وذكر الشيخ الملوى أنه على القول بتعدد العلم بتعدد المعلوم لابد من القول باجتماع المثلين أو القول بان كل علم قام بجوهر فرد لا أنها مجتمعة في جوهر واحد (قوله وهي العدم والحدوث الخ) اعلم أن ما كان من الصفات الواجبة دليله عقلي كان ضده من المستحيلات دليله عقلي وما كان من الصفات الواجبة دليله سمعي فضده من المستحيلات دليله كذلك (قوله ثم ما ينافي الخ) ثم هنا لمجرد الترتيب (قوله فالعدم نقيض الصفة الاولى وهي الوجود) * فيه أن العدم أخص من نقيض الوجود لان نقيض الوجود لا وجود وهو يصدق بالعدم وبالثبوت هذا على القول بثبوت الاحوال وأما على القول بنفيها فالعدم مساو لنقيض الوجود * والحاصل أن العدم ليس نقيضا للوجود بل اما مساو لنقيضه أو أخص منه * وأجيب بأن المراد بقوله نقيض الصفة الاولى أى مناف لها وكذا يقال في قوله والحدوث نقيض الصفة الثانية وهي القدم وطرو العدم نقيض الصفة الثالثة وهي البقاء لان الحدوث ليس نقيضا للقدم بل أخص من نقيضه لان نقيض القدم لا قدم وهو يصدق بالحدوث أى الوجود بعد عدم وبالاعدام الازلية ولان طرو العدم مساو لنقيض

لعدم محلهما الذى هو الجرم والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والبياض واحتج أصحابنا على ان المثلين لا يجتمعان بأن المحل لو قبل المثلين لزم أن يقبل الضدين فان القابل للشئ لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال (ص) وهي العدم والحدوث وطرو العدم (ش) اعلم أنه رتب هذه العشرين المستحيلة على حسب ترتيب العشرين الواجبة فذكر ما ينافي الصفة الاولى ثم ما ينافي الثانية وهكذا على ذلك الترتيب الى آخرها فالعدم نقيض الصفة الاولى وهي الوجود والحدوث نقيض الصفة الثانية وهي القدم وطرو العدم ويسمى الفناء وهو نقيض الصفة الثالثة وهي البقاء

البقاء وهو لابقاء (قوله واستحالة العدم الخ) القصد من هذا الكلام الدلالة على أن عطف الحدوث وطروّ العدم على العدم ليس من عطف المباين وكذلك عطف القدم والبقاء على الوجود بل اما من عطف الخاص على العام أو من عطف اللازم على الملزوم ولأجل أن القصد ماذكر عبر الشارح بالفاء المؤذنة بالسببية بقوله فيما يأتى فعطف الخ (قوله تستلزم استحالة الصفتين) وجهه أن طروّ العدم عبارة عن العدم الطارئ وهو جزء من مطلق العدم وكذا الحدوث الذى هو الوجود بعد عدم جزء من جزئيات مطلق العدم باعتبار أن العدم لازم له أى للحدوث ومن المعلوم أنه اذا انتفى الكلى انتفت جزئياته (قوله لم يتصور) أى العدم أى لم يصدق العقل بحصول العدم سابقا ولا لاحقا والاولى حذف هذا لانه لا حاجة له وكان يقول لان نفى العدم المطلق يلزمه نفى جزئياته التى هى أعدام مقيدة (قوله وبهذا) أى بما تقدم من بيان استلزام استحالة العدم لاستحالة الصفتين الأخيرتين تعرف الخ وذلك أن استحالة العدم وامتناعه مساوية لوجوب الوجود اذ كل ماوجب وجوده استحال عدمه وبالعكس لان الحق نفى الحال والواسطة كما أن استحالة الصفتين الأخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء واذا ثبت التساوى بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوى فى بيان اللزوم فصار كل واحد يستلزم ماعطفت عليه واستحالة العدم تستلزم استحالة الحدوث وطروّ العدم ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء (قوله أن وجوب الوجود الخ) أى لان الوجود اذا كان واجبا أى لايقبل الانتفاء بحال أى لاسابقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لان القدم نفى العدم السابق والبقاء نفى العدم اللاحق (قوله فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم) فيه بحث من وجوه . أولها أن مقتضى قوله سابقا واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه وقوله بعده وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له يستلزم وجوب القدم والبقاء اذا الملتفت له فى العطف اللزوم لا العموم والخصوص . ثانيها أن كلامه حيث جعل الوجود عاما يقتضى أنه كلى له جزئيات من جملتها القدم والبقاء وهو لا يصح لانهما سلبيان والوجود غير سلبى لانه اما عين الذات أو حال واجبة للذات وكيف يصح أن يكون السلبى من أفراد الوجودى . ثالثها أن مقتضى كونه من عطف اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام لان اللازم اما مساو للزومه أو أعم منه والمطابق لذلك أن يجعل من عطف العام على الخاص لا من عطف الخاص على العام * وأجيب بأن مراد الشارح بقوله فعطف القدم والبقاء أى باعتبار وصفهما بالوجوب وقوله على الوجود أى بهذا الاعتبار وقوله من عطف الخاص على العام مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لاما كان جزئيا ومراده بالعام ما كان متحملا لفردين لاما كان كليا ولاشك أن وجوب الوجود وهو عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا متحملا لفردين القدم والبقاء وكل منهما متحمل لفرد واحد * بيان ذلك أن وجوب الوجود فى قوة قضية كلية قائلة لاينفى وجوده بحال والقدم فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم سابق والبقاء كذلك فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم لاحق وهما من أفراد الكلية الاولى لان لاينفى وجوده بحال صادق على لاعدم سابق وعلى لاعدم لاحق ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فقول الشارح من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم أو للتخيير أى انك مخير ان شئت جعلت العطف من عطف الخاص على العام نظرا لقلة أفراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم نظرا الى أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لدخولها فى الكلية وقلة أفرادها وبين كونها لازمة لها لاستلزام الكلية للجزئية (قوله كعطف الحدوث وطروّ العدم على العدم هنا) تشبيه فى مجموع الامرين أعنى كونه عطف خاص على عم أو لازم على ملزوم وقوله كعطف الحدوث

واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الاخيرتين عليه جل وعز وهما الحدوث وطروّ العدم لان العدم اذا كان مستحيلا فى حقه تعالى لم يتصور لا سابقا ولا لاحقا وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له جل وعز يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم كعطف الحدوث وطروّ العدم على العدم هنا وانما لم يكتف بالاوّل فى الموضعين لان المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل لانه لو استغنى فيها بالعام عن الخاص وبالملزوم عن اللازم لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير منها

خفاء اللوازم وعسر ادخال الجزئيات تحت كلياتها وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم فينبغى الاعتناء فيه بمزيد الايضاح على قدر الامكان والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الايمان وبالله سبحانه التوفيق وهو الهادى من يشاء بمحض فضله الى سواء الطريق (ص) والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما

وطرو العدم على العدم أى باعتبار وصف الجميع بالاستحالة كما يشير الى ذلك كلام الشارح فى حله و بيان ذلك أن استحالة العدم فى قوة قضية كلية قائلة لا عدم يجوز فى حقه تعالى بحال لاسابقا ولا لاحقا والحدوث فى قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق عليه وطرو العدم فى قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق له وهما من أفراد الاولى ومن المعلوم أنه يلزم من صدق النفى فى القضية الكلية صدقه فى الجزئية التى هى من أفرادها فان شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظرا لقلة أفراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم لانه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية ولا منافاة بين كون الشئ خاصا و بين كونه لازما لان عطف الجزئية يجتمع فيه البابان لان كونها خاصة باعتبار قلة أفرادها ودخولها فى الكلية وكونها لازمة باعتبار استلزام الكلى للجزئى ✲ واعلم أن طرو العدم ظاهر فيه الخصوص لانه من أفراد مطلق العدم وأما الحدوث فخصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم ان فسر بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم وأما لو فسر بما قاله بعضهم من أنه العدم السابق على الوجود فالخصوص فيه حينئذ ظاهر (قوله لخفاء اللوازم) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على الملزوم (قوله وعسر ادخال الخ) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام (قوله وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم) الخطر بفتح الخاء والطاء فى الاصل الاشراف على الهلاك والمراد هنا بخطر الجهل المشقة المترتبة عليه وانما قال فى هذا العلم للاشارة الى أن الجهل بسائر العلوم الشرعية كالفقه دون الجهل بعلم العقائد اذ غايته أن يكون عاصيا بجهل ما يجب عليه علمه بخلاف الجهل بما يجب لله وما يستحيل عليه فانه كفر ولذا وصف الخطر فى هذا العلم بالعظم (قوله والاحتياط) بالرفع عطف على الاعتناء وبالجر عطف على مزيد أو على الايضاح (قوله بيواقيت الايمان) من اضافة المشبه به للمشبه أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الايمان الكامل واثبات التحلى ترشيح (قوله سواء الطريق) أى الطريق السواء أى المستقيم والمراد به الدين الحق (قوله والمماثلة للحوادث) هو مساو لنقيض المخالفة للحوادث فالتقابل بينهما من تقابل الشئ والمساوى لنقيضه لان نقيض مخالفة لا مخالفة و يساويه المماثلة فلا يجتمعان ولا يرتفعان وقال للحوادث ولم يقل للممكنات التى هى أعم لانه لا يتوهم مماثلته تعالى للمعدوم الداخل تحت الممكن لانه تقدم أن من جملة صفاته تعالى الواجبة له الوجود ولابد للمتماثلين من الاشتراك فى جميع الصفات فاذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما انتفت المماثلة ✲ ثم لا يخفى أن المصنف ذكر فيما تقدم فى الواجبات أن المخالفة للحوادث أن لا يماثل شيأ منها فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الافعال فالمماثلة المستحيلة على هذا التفصيل اما فى الذات واما فى الصفات واما فى الافعال فأشار للمماثلة فى الذات بقوله بأن يكون جرما أو يكون عرضا أو يكون فى جهة للجرم أو له هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر أو الكبر وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الصفات بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الافعال بقوله أو يتصف بالاغراض فى الافعال والاحكام فأنواع المماثلة عشرة واذا علمت هذا تعلم أن الاولى للمصنف أن يقدم قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر قبل قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث لان قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر من جملة ما تحصل به المماثلة فى الذات وأما قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث فهو اشارة لمماثلة الحوادث فى الصفات (قوله بأن يكون جرما الخ) لما كانت الحوادث منحصرة فى الاجرام والاعراض انحصرت مماثلة ذاته للحوادث فى مماثلتهما فلذا قال بأن يكون جرما أو عرضا أى وتحصل المماثلة للحوادث فى الذات بسبب كونه جرما و بسبب كونه عرضا الخ فذكر المصنف أولا استحالة مماثلته لواحد منهم ✲ ثم ذكر لوازمهما لينبه على استحالتها كاستحالة الجرمية والعرضية هذا وكان الاولى حذف قوله أو يكون عرضا لان الكلام فى استحالة مماثلة ذاته تعالى لذوات الحوادث المشاركة لذاته تعالى فى أن كلا

قائم بنفسه تأمل (قوله أى تأخذ الخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التى لا يعقل بدونها وهو التحيز فهو تفسير باللازم و يقع فى كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة التحيز والمتحيز والحيز فالمتحيز الجرم والتحيز أخذه قدر ذاته من الفراغ والحيز هو القدر الذى أخذه الجرم من الفراغ وانما عبر بالجرم دون الجسم والجوهر لانه أعم منهما اذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ سواء كان مركبا أولا والجوهر هو الذى لم يتركب بان بلغ فى الدقة الى حد لا يقبل معه القسمة عقلا والجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر فلو قال بان يكون جسما لاقتضى أن مماثلته للحوادث انما تكون بكونه مركبا فلو كان جوهرا فردا لا يكون مماثلا ولو قال بان يكون جوهرا لاقتضى أنه انما يكون مماثلا بسبب كونه جوهرا فلو كان مركبا لا يكون مماثلا فعبر بالجرم الصادق بكل منهما (قوله من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لقدرا أى تأخذ من الفراغ قدرا أو تأخذ قدرا كائنا من الفراغ فذات الله ليست كذات الحوادث تأخذ قدرا من الفراغ ولا يعلم الله الا الله (قوله يقوم بالجرم) على حذف أى التفسيرية لان هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه لان من صفات نفسه أن يقوم بمحل و يستحيل قيامه بنفسه فجملة يقوم بالجرم جارية مجرى التفسير للعرض وليست نعتا للعرض بناء على القاعدة النحوية من أن الجمل بعد النكرات صفات لان الصفات قيود للموصوفات فى الاصل فتوهم أن هناك عرضا لا يقوم بالجرم وليس كذلك وانما عبر بالعرض لأنه أخص من الصفة فكل عرض صفة ولا عكس بدليل انه يقال صفات الله لا اعراضه فالعرض لا يكون الا حادثا والصفة قد تكون حادثة اذا كانت لحادث وقد تكون قديمة اذا كانت لقديم (قوله أو يكون فى جهة للجرم) بان يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه لان الحلول فى الجهات لا يعلم الا للجرم فلما ذكر استحالة الجرمية عليه تعالى ذكر استحالة لوازمها بقوله أو يكون الخ (قوله أوله هو جهة) أتى بضمير الفصل لئلا يتوهم أن ضمير له للجرم * وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالى جهة بان يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو خلف أو أمام لان الجهات الست من عوارض الجسم ففوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل و يمين وشمال من عوارض الجنب الأيمن والأيسر وأمام وخلف من عوارض عضو البطن والظهر ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها قال فى شرح الوسطى وعندنا جرم ليس فى جهة ولا له جهة وهو كرة العالم اذ لو كانت كذلك لزم عدم تناهى الاجرام ولزم التسلسل وهما محالان وجرم ليس له جهة وهو فى جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم فى جهة وله هو جهة وهو الانسان فعلم من هذا أن الجهات خاصة بمن يعقل فاذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان كذلك بالنظر للعاقل فاذا قيل يمين المحراب أو شماله فباعتبار المصلى فيه واذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف فى محلها اذا علمت هذا تعلم أن قوله أوله هو جهة عطف على ماقبله من عطف الخاص على العام اذ كل من له جهة من الاجرام فهو فى جهة لغيره وليس كل من هو فى جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل (قوله أو يتقيد بمكان) بان يحل فيه على الدوام وكذا يستحيل عليه الحلول فى المكان لا على الدوام بان يكون فوق العرش أو فى السماء والمكان عند أهل السنة كما تقدم الفراغ الذى يحل فيه الجرم فهو موهوم وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذى يماسه الجسم فان أراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة فيستغنى عنه بقوله سابقا تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ سواء تقيد به أم لا فالأولى أن يراد به السطح الذى يماسه الجسم (قوله أو زمان) وذلك لان المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما الا ما كان حادثا والمولى قديم وكيف يتقيد القديم بالحادث والتقييد بالزمان بان يكون وجوده مقارنا لزمان * واعلم أن التقييد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض كالجهة فانها انما تكون للجرم دون العرض وأما التقييد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض والزمان عند المتكلمين اقتران متجدد موهوم

أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون فى جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان

أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالاغراض فى الافعال والاحكام (ش) المثلان هما الامران المتساويان فى جميع صفات النفس وهى التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها فالمتساويان فى بعض صفات النفس أو فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا بمثلين فزيد مثلا انما يماثله من ساواه فى جميع صفاته النفسية وهى كونه حيوانا ذا نفس ناطقة أى مفكرة بالقوة أما ما ساواه فى بعضها كالفرس الذى ساواه فى مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له وكذا ما ساواه فى الصفات العرضيات كالبياض الذى ساواه فى الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك فليس أيضا مثلا له فاذا عرفت حقيقة المثلين فاعلم أن العالم كله منحصر فى الاجرام والاعراض

بتجدد معلوم كقولك سيجىء زيد عند طلوع الشمس فجىء زيد موهوم وطلوع الشمس معلوم واقترانهما هو الزمان فهو نسبة بين متناسبين والمتناسبان حادثان والنسبة التى بينهما التى هى الزمن حادثة كذلك بمعنى متجددة بعد عدم (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى لان اتصافه بها يقتضى حدوثه لان من اتصف بالحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها حادث مثلها فلا يتصف بحركة ولا سكون ولا بياض ولا سواد ولا بقدرة حادثة أو ارادة حادثة ونحوهما (قوله أو يتصف بالصغر) يعنى قلة الأجزاء والكبر كثرتها فليس المولى قليل الأجزاء كالآدمى الصغير ولا كثير الاجزاء كالآدمى الطويل العريض وأما استحالة اتصافه بطول العمر أو قصره فتؤخذ استحالتهما من استحالة تقييده بالزمان وانما استحال اتصافه بالصغر والكبر لانه لو اتصف بهما لكان جرما لكن التالى باطل (قوله أو يتصف بالاغراض فى الافعال) أى كايجاد العالم ورزقه والاحكام جمع حكم كايجاب الصلاة فالاحكام مباينة للافعال والاغراض جمع غرض وهى المصلحة الباعثة على حكم أو فعل وانما استحال عليه ان يكون فعله أو حكمه لغرض لان المصلحة ان كانت ترجع اليه لزم اتصافه بالحوادث اذ لا تحصل له المصلحة الا بعد الفعل أو الحكم الحادثين وقدم استحالة اتصافه بالحوادث وان كانت المصلحة ترجع لخلقه لزم احتياجه فى ايصال المنفعة لخلقه الى واسطة واحتياجه باطل (قوله وهى) أى صفات النفس وقوله التى لا تتقرر أى الصفات التى لا تتقرر حقيقة الذات أى ماهيتها بدونها ومراده التقرر ذهنا بمعنى التعقل والتقرر خارجا بمعنى التحقق فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تتحقق فى الخارج بدونها فزيد مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية ولا توجد فى الخارج بدونهما ✲ وأورد على هذا التعريف انه صادق على اللازم الذهنى كالزوجية بالنسبة للأربعة فان الاربعة لا تتقرر ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للأربعة ✲ وأجيب بان المراد بقوله الصفة التى لا تتقرر الذات بدونها أى الصفة الذاتية التى لا تتقرر الذات الخ لكونها جزأ من حقيقة الموصوف فخرجت الزوجية فانها وان توقف تقرر الاربعة عليها لكنها ليست جزأ من حقيقتها وانما هى خارجة عنها أعم منها ثم ان ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هى الصفة الذاتية الداخلة فى الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفسية هى الحال الغير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها فان هذا يقتضى أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والامكان وكون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للاعراض الخ والتحقيق ما سبق كما فى المقاصد (قوله وهى كونه حيوانا) فيه تسمح والاولى وهى الحيوان أعنى الجسم النامى (قوله أى مفكرة بالقوة) أى القابلة للتفكر والتأمل بالقوة العاقلة لا المفكرة بالفعل ودفع بهذا التفسير ما يتوهم من أن المراد بالنطق النطق باللسان (قوله وكذا ما ساواه فى الصفات العرضيات) أى الخارجة عن الذات وان كانت لازمة لها ✲ واعلم أن ما ذكره من أن المماثل لزيد هو من ساواه فى الحيوانية والناطقية التى هى جميع أوصافه الذاتية وان حقيقة الانسان والفرس متغايران لعدم تساويهما فى جميع الذاتيات انما يأتى على مذهب الفلاسفة والمناطقة من أن حقيقة كل نوع مخالفة لحقيقة غيره من الانواع لاختلافها بالفصول وأما المتكلمون فالاجسام كلها عندهم متماثلة فى الماهية وانها كلها مركبة من جواهر فردة لا تختلف الا بالعوارض كالحيوانية والناطقية فهى عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا فرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسخ الانسان قردا ونحوه والا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلاف الاجناس كأن يصير الجوهر عرضا والعرض جوهرا أو الحركة سكونا أو اللون طعما أو نحو ذلك (قوله منحصر فى الاجرام والاعراض) ما مشى عليه من حصر العالم فى شيئين مذهب جمهور أهل السنة وأثبت الفلاسفة والغزالى قسما آخر غير الاجرام والاعراض ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز

وسموه بالمجردات لتجردها عن المادة وعن الجرمية والعرضية وذلك كالعقول العشرة والنفوس التى هى الارواح وكالملائكة على ماقال الغزالى (قوله وهى) أى الاعراض المعانى ان أراد بها ماقال الذات بدليل قوله التى تقوم بالاجرام فيشمل الاحوال كالمعنوية على القول بثبوت الاحوال لكن فيه أن الاحوال لايقال لها أعراض حقيقة لان حقيقة العرض الوصف الوجودى القائم بموجود الا أن يقال انه تفسير مراد وان أراد المعانى اصطلاحا وهى الاوصاف الوجودية التى يمكن رؤيتها فلا يشملها * والحاصل أنه على القول بثبوت الاحوال فالاحوال من جملة العالم وأما على القول بنفيها فالعالم الاجرام والصفات الوجودية فقط وعلى كل فالامور الاعتبارية ليست من العالم (قوله ولاشك أن من صفات نفس الجرم التحيز الخ) جعله التحيز صفة نفسية للجرم انما يظهر على ماتقدم له سابقا من أن الصفة النفسية هى الحال الغير معللة الواجب للذات مدة دوامها لا على ماذكره هنا من أن الصفة النفسية هى الصفة الذاتية الداخلة فى حقيقة الشئ وكذا يقال فى قبول الجرم للاعراض وما بعده (قوله واجتماع وافتراق) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباريان ففى عدهما من الاعراض نظر (قوله وأغراض) بالغين المعجمة لابالمهملة جمع غرض بفتح الراء والا كان تبيينا للشئ بنفسه لان قوله من حركة وسكون وماعطف عليه تبيين للاعراض اللهم الا أن يقال انه بالعين المهملة جمع عرض بسكون الراء وهو ما قابل الطول (قوله ونحو ذلك) أى كالصغر والكبر وكالمقدار من طول وعرض وعمق وكالشم والذوق واللمس (قوله التخصيص ببعض الجهات و ببعض الامكنة) أى ان من لوازم الجرم كون المولى يخصصه ببعض جهات الشئ وببعض أمكنة يحل فيها فقوله ومن صفاته النفسية أى من لوازمه وان كان التخصيص قائما بغيره وليس المراد أن التخصيص المذكور من صفاته القائمة به لان كون المولى يخصصه ليس قائما الا أن يقال المراد بتخصيصه كونه مخصصا بما ذكر فالتخصيص مصدر المبنى للمفعول ثم ان كون التخصيص ببعض الجهات و ببعض الامكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظر اذ لو كان كذلك لزم تساوى الاجرام فى ذلك لتحقق المماثلة بينها وذلك لايصح لان كرة العالم من جملة الاجرام وليست فى جهة ولا مكان والا لزم التسلسل وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أى ليست من لوازمه وهذا البحث بعينه يجرى فى التحيز فتأمل * واعلم أن المكان على مذهب المتكلمين قد يتحد مع الجهة ذاتا و يختلفان اعتبارا فاذا حللت فى فراغ عن يمين زيد فذلك الفراغ من حيث حلولك فيه مكان ومن حيث كونه عن يمين زيد جهة لزيد وماقلناه من أن كرة العالم ليست فى مكان بناء على أن المكان هو الفراغ أما على أن المكان عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم فى مكان لان كل جزء مكان لما يليه والبعض مكان للبعض واذا كان كل جزء مكانا كان المجموع فى مكان كذا قيل و يرد عليه الجزء الاسفل (قوله قيامه بالجرم) أى فهو أمر لازم لكل عرض فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك (قوله ومن صفات نفسه وجوب العدم الخ) أى فالبياض القائم بيد زيد مثلا من لوازمه انه بمجرد ايجاد الله له ينعدم بنفسه بدون معدم وقدرة المولى انما تؤثر فى وجوده وأما عدمه فمن لوازمه فلا يحتاج لتعلق القدرة به هذا مامشى عليه الشارح وهو مذهب الأشعرى ومن تبعه واستدلوا على امتناع بقاء الاعراض بان البقاء صفة لذات الباقى فلو بقى العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ورد بان البقاء ليس عرضا لان العرض هو الوصف الوجودى والبقاء وصف سلبى فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض والحق أن العرض ماعدا الاصوات يبقى زمانين وأن البياض القائم بالجرم فى هذا الزمان هو البياض الذى كان قائما به فى الزمن الماضى بعينه وان اعدام العرض بالقدرة فهى تؤثر فى وجوده وعدمه واحتج القائلون بجواز بقاء الاعراض بانها وجدت فى الزمان الأول بعد عدمها فهى

وهى المعانى التى تقوم بالاجرام ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز أى أخذه قدرا من الفراغ بحيث يجوز أن يسكن فى ذلك القدر أو يتحرك عنه ومن صفات نفسه قبوله للاعراض أى للصفات الحادثة من حركة وسكون واجتماع وافتراق وألوان وأغراض ونحو ذلك ومن صفات نفسه التخصيص ببعض الجهات و ببعض الامكنه وهذه الصفات كلها مستحيلة على مولانا جل وعز فيلزم أن لايكون تعالى جرما وأما العرض فمن صفة نفسه قيامه بالجرم ومن صفات نفسه وجوب العدم له فى الزمان الثانى

لوجوده بحيث لايبقى أصـلا وهذا كله مستحيل على مولانا جل وعز فليس اذن بعرض لانه تعالى يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق ويجب له جل وعز القدم والبقاء فلا يقبـل العدم أصـلا وبالجلة فـكل ماسوى مولانا جل وعز يلزمه الحدوث والافتقار الى المخصص ومولانا جل وعز يجب له الوجود والغنى المطلق فيلزم اذن أن يكون تبارك وتعالى مباينا لـكل ماسواه أيا كان ذلك الغير جرما أو عرضا أوغيرهما ان قدر أن فى العالم ماليس بجرم ولاعرض اذعلى تقـدير وجود هـذا القسم فى العالم فهو حادث بدليل الاجماع كما أن القسمين الاولين حادثان بدليل العقل

ممكنة والامكان ليس من عوارض الماهية والاجاز انقـلاب الممكن ممتنعا وهو باطل بل هو من لوازمها فتـكون ممكنة أبدا فيجوز وجودها فى جميع الازمنـة ٭ بقى شئ آخر وهو أن جعل وجوب العـدم له صفة نفسية فيه نظر لان الوصف النفسى ثبوتى وعدم البقاء سلبى و يمكـن أن يجاب بان الشارح تسامح باطلاق صفة النفس على الحكم واللازم فـكأنه قال ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العدم له الخ (قوله لوجوده) أى فى الزمن الثانى بالنسبة لوجوده (قوله بحيث لايبقى أصـلا) أى بجميع أنواعه وقيل يبقى بجميع أنواعه وقيـل تبقى الالوان والطعوم والروائح وقيل بالوقف قاله يس (قوله لايبقى أصلا الخ) من هنا لقوله ثلاثة أزمنـة ساقط من النسخ فهو حاشية ألحقها بعض الـكتبة بالاصل (قوله وهذا) أى ماذكر من القيام بالجرم ووجوب الانعدام بمجرد الوجود (قوله لانه تعالى يجب قيامه الخ) الاولى ولانه لان هذا أشارة الى دليل ثان على أنه ليس بعرض وهو من الشـكل الثانى وهو البارى لايقبل العدم والعرض يقبل العدم ينتج المولى ليس بعرض ولما كانت الصـغرى نظرية استدل عليها بقوله لانه تعالى يجب قيامه بنفسه حالة كون ذلك آتيا على التفسير الذى قـد عرفته وهو استغناؤه غنى مطلقا فـكأنه قال لانه تعالى يجب استغناؤه غنى مطلقا و يجب له القدم والبقاء (قوله وبالجلة الخ) لما أثبت أنه تعالى ليس بجرم على حدته وأثبت أنه ليس بعرض على حدته أشار لدليل ثان على أنه تعالى ليس بجرم ولا عرض ٭ وحاصله أن الجرم والعرض يلزمهما الافتقار والمولى يلزمه الغنى المطلق فقـد تنافت اللوازم وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات فـتركب قياسا من الشـكل الثانى وتقول البارى يجب له الغنى المطلق ولاشئ من الأجرام والاعراض يجب له الغـنى المطلق ينتج البارى سبحانه وتعالى ليس بجرم ولاعرض (قوله فـكل ماسوى الخ) ليست الصفات الذاتية من السوى لانها ليست عينا ولاغيرا فلاتدخل فيه هنا ولا فى قوله مباينا لـكل ماسواه ولا فى الغير فى قوله أوغيرهما (قوله أوغيرهما) أى وهو المجردات وهى عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم حتى تـكون حالة فى فراغ ولاعرض حتى تـكون قائمة بغيرها وهذا القسم أثبته بعضهم وجعل منه الأرواح والملائـكة كامر فقد شارك هذا القسم البارى فى كونه ليس جرما ولاعرضا لـكن خالفه فى كونه حادثا والبارى قديم و بعضهم نفى ثبوت هـذا القسم وقال العالم اما جواهر أوأعراض فقط فعلى نفيـه فالامر ظاهر وأما على القول بثبوته فنقول ان حدوث الاجرام والاعراض قد علم من الدليل العقلى وحدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعى ولايقال ان فيه دورا لاننا انما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاسـتدلال بالاعراض والاجرام على ثبوت البارى وعلى صـدق الرسل فلما تقرر ثبوت البارى وصدق الرسل بحدوث الاجرام والاعراض استدللنا على حدوث المجردات بالسمع ٭ واعلم أنه لايلزم فى اعتقاد ثبوت هـذا القسم ضرر فى العقيـدة فاعتقاد أن الملائـكة ليست أجساما ولا أعراضا ولاحالة فى فراغ غير مضر فى العقيدة وذكر فى شرح الوسطى مانصه والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون إلها لما يأتى من برهان وجوب الوحدانية له تعالى واذا لم يكن إلها فقـد دلت السنة والاجماع على انفراد مولانا بالقـدم وان كل ماسواه حادث وثبوت هـذا الزائد لايتوقف ثبوت الشرع على معرفته فلا يمتنع الاسـتدلال بأدلة الشرع عليـه اه وأشار بالسـنة لما ورد من قوله ﷺ كان الله ولا شئ معـه (قوله بدليـل الاجماع) الاضافة بيانية أى فقـد أجمعت الامة على أن المجردات حادثة والاجماع لابد من استناده لدليل سمعى وان لم نطلع عليه والدليـل السمعى الذى استندله الاجماع هنا قوله ﷺ كان الله ولا شئ معه (قوله بدليل العقل) وهو أن الاعراض متغيرة وكل متغير حادث فالاعراض حادثة ثم تقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة واللازم

للحادث

وبهما يتوصل الى معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام حتى صح لنا أن نستدل بالنقل عليهم على

حدوث ذلك القسم المقدر اذ لا يصلح للالوهية قطعا بدليل برهان الوحدانية والاجماع على حدوث كل ماسوى الاله الحق تبارك وتعالى فقد استبان لك أن لا مثل له جل وعز أصلا لان التباين فى اللوازم دليل على التباين فى الملزومات وبالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص (ش) قد عرفت فيما سبق معنى قيامه تعالى بنفسه وأنه عبارة عن استغنائه تعالى عن المحل والمخصص أى ليس هو تعالى معنى من المعانى أى الاشياء التى ليست بذوات فيحتاج الى محل أى ذات يقوم بها وليس جل وعز أيضا بجائز العدم فيحتاج الى المخصص أى الفاعل الذى يخصص كل جائز ببعض ماجاز عليه بل هو جل وعز واجب القدم والبقاء لا تقبل ذاته العلية ولا صفاته الرفيعة العدم أصلا فهو المنفرد بالغنى المطلق

وحده تبارك وتعالى (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بان يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته

للحادث حادث فالاجرام حادثة هذا هو الدليل العقلى (قوله وبهما) أى بالاجرام والاعراض أى بحدوثهما (قوله ومعرفة رسله الخ) بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية (قوله حتى صح لنا الخ) أى فاذا ثبت معرفة الرب والرسل بحدوث الاجرام والاعراض صح لنا الخ ولا يلزم من استدلالنا بالسمع على المجردات الدور كما علمت والدليل هو الاجماع المستند للدليل السمعى فقوله بالنقل أى الذى هو مستند الاجماع (قوله اذ لا يصلح للالوهية) ✲ حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون إلها بدليل الوحدانية واذا لم يكن إلها فنقول انه حادث لانه قد دل الاجماع على انفراد مولانا بالقدم وان ماسواه حادث (قوله والاجماع الخ) بالجر عطفا على برهان الوحدانية أى وبدليل الاجماع على حدوث كل ماسواه ويحتمل العطف على النقل أى وحتى صح لنا أن نستدل بالاجماع ويصح رفعه بالابتداء وقوله على حدوث خبره والجملة مستأنفة مرتبطة بشئ مقدر يدل عليه السياق والاصل اذ لا يصلح أن يكون إلها قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قديما غيره للاجماع الخ وهذا الاحتمال أحسن لانه أوفق بعبارة الوسطى (قوله فقد استبان لك) أى تبين لك من قوله وبالجملة الخ (قوله لان التباين فى اللوازم الخ) تقدم أن لازم المولى الغنى المطلق ولازم ماسواه الافتقار وقد تقدم أن الشكل الثانى مبنى على أن تنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات فنقول المولى يجب له الغنى المطلق ولا شئ من الاعراض والاجرام يجب له الغنى المطلق ينتج المولى ليس بجرم ولا عرض (قوله فى اللوازم) أى لازم البارى كالغنى المطلق ولازم الحوادث كالافتقار وقوله الملزومات هى المولى والحوادث (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الخ) ✲ فيه ان المناسب لكون الكلام فى عد المستحيلات وعطف بعضها على بعض أن يحذف قوله وكذا يستحيل ويقول وأن لا يكون قائما بنفسه ✲ وأجيب بانه انما غير الاسلوب لطول الكلام على المماثلة ولئلا يتوهم أنه من متعلقاته وان قوله وأن لا يكون عطف على قوله بان يكون جرما ولا بد من تقدير الواو مع ما عطفت بعد قوله والمماثلة للحوادث لاجل أن يستوفى المبتدأ خبره فى قوله وهى العدم ثم ان المصنف استطرد فغير الاسلوب فيما بعد أيضا الا فى ضد الارادة لقربه من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والارادة فى المتعلق والا فى ضد الحياة والسمع والبصر لا تصالها بما قبلها (قوله أن لا يكون قائما بنفسه) أى عدم القيام بنفسه ومقابلة هذا لقيامه بالنفس مقابلة النقيضين (قوله بان يكون صفة) أتى بهذا ردا على بعض النصارى القائل ان الاله صفة قائمة بمحل واتحدت تلك الصفة بعيسى كما سبق والا فمعلوم أن ذواتنا كذلك يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها وانما استحال كونه صفة يقوم بمحل لانه لو افتقر لمحل لما كان أولى بالالوهية من المحل الذى افتقر هو اليه (قوله يقوم بمحل) وصف كاشف للصفة (قوله أو يحتاج الى مخصص) أى مؤثر يؤثر تخصيصه ببعض الامور أى لانه لو احتاج للمخصص لكان حادثا لكن التالى باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالى فالمقدم مثله واذا علمت ذلك تعلم أن هذه العقيدة وهى عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضمنا من وجوب القدم ولذا فسر الجمهور القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فقط وتقدم ذلك فى الكلام على الواجبات (قوله بل هو جل وعز واجب الوجود الخ) اضراب انتقالى عن قوله وليس بجائز العدم الخ ويكفى فى الاضراب التغاير ولو بحسب اللفظ كما هنا (قوله الرفيعة) أى المرتفعة (قوله العدم أصلا) أى سواء كان ذلك العدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها (قوله أن لا يكون واحدا) أى نفى الوحدة وتقابل الوحدة لنفيها تقابل النقيضين (قوله بان يكون مركبا فى ذاته) يصح أن تكون الباء للتصوير فكأنه قال ويصور نفى الوحدة بكونه مركبا فى ذاته بان تكون ذاته جزأين فأكثر وأن تكون للسببية فكأنه قال ونفى الوحدة بسبب كونه مركبا فى ذاته وأشار به للكم المتصل فى الذات ووقع به الرد على المجسمة (قوله أو يكون له مماثل فى ذاته) أشار به للكم المنفصل

أوفى صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الافعال (ش) قدعرفت أن أوجه الوحدانية ثلاثة

وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال وكلها واجبة لمولانا جل وعزوحده فوحدانية الذات تنفى التركيب فى ذاته تعالى ووجود ذات أخرى تماثل الذات العلية وبالجملة فوحدانية الذات تنفى التعدد فى حقيقتها متصلا كان أومنفصلا ووحدانية الصفات تنفى التعدد فى حقيقة كل واحدة منها متصلا أيضا كان أومنفصلا فعلم مولانا جل وعز ليس له ثان يماثله لامتصلا أى قائما بالذات العلية ولا منفصلا أى قائما بذات أخرى بل هو تعالى يعلم المعلومات التى لانهاية لها بعلم واحد لاعدد له ولاثانى له أصلا وقس على هذا سائر صفات مولانا جل وعز ووحدانية الافعال تنفى أن يكون ثم اختراع لكل ماسوى مولانا جل وعز فى فعل من الافعال بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز الضرورى الدائم عن إيجاد أثرما ومولانا جل وعز هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة ومايُنسب منها الى غيره عزوجل على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤوّل وبالله سبحانه وتعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه

فى الذات وذلك بان توجد ذات أخرى مثل ذاته فيلزم أن يصدق أن له مماثلا لذاته ففى بمعنى اللام و يصح بقاؤها على حالها و يراد بالذات الحقيقة أى فيلزم أن يصدق حينئذ أن له مماثلا فى حقيقته ووقع به الرد على المجوس (قوله أوفى صفاته) أى أو يكون له مماثل فى صفاته بان يكون هناك ذات حادثة مماثلة له فى صفة من صفاته وأشار بهذا الكم المنفصل فى الصفات * ولا يقال هذا ليس داخلا تحت عبارة المصنف لان صفات جمع فلم يحكم الا باستحالة أن يكون هناك من يماثله فى ثلاث صفات أو أكثر لا باستحالة من يماثله فى صفة أو صفتين * لانا نقول اضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد فقوله يستحيل أن يكون له مماثل فى صفاته فى قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل فى أى صفة من صفاته * وبقى على المصنف الكم المتصل فى الصفات بان يكون له صفات متماثلة كقدرتين الخ و يمكن أخذه من قوله بان يكون مركبا فى ذاته أى تركيبا منظورا فيه لذاته أعم من أن يكون التركيب فى نفس الذات أو فى صفاتها كذا قيل وأنت خبير بانه قد علم مما مر أن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فاكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب وجعل الصفتين كعلمين مثلا كما متصلا فيه تسمح اذ لا مقدار حاصل منهما لاستحالة اتصالهما والالكان الصفات العشرون كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشرين صفة والحال أن الوحدانية نفت الكم المتصل فالظاهر أن الكم المتصل لا يكون فى الصفات كذا قرره شيخنا فتدبر (قوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر) وقع به الرد على الطبائعيين والفلاسفة والقدرية (قوله تنفى التركيب) أراد به التركب أو فى الكلام حذف مضاف أى تنفى أثر التركيب (قوله أى قائما بالذات) فى هذا التعبير قلاقة اذ حيث قام كل من العلمين بالذات فاعتبار أحدهما ثانيا أى زائدا على الآخر تحكم فالاولى أن يقول فيستحيل أن يكون لمولانا علمان أو يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره و بعد هذا فكلام الشارح يفيد أن المماثلة فى الصفات شاملة للكم المتصل والمنفصل فيها والحق ماقاله فى المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفى الكم المنفصل فى الذات حيث قال أو يكون له مماثل فى ذاته أوصفاته فدل على أن الصفة لايتصور فيها الكم المتصل حقيقة اذ الاتصال فى الصفة والمعنى محال (قوله التى لانهاية لها) أى فى الواقع وان كان المولى يعلمها تفصيلا (قوله بعلم واحد) أى بخلاف العلم القائم بالمخلوقات فانه متعدد بتعدد المعلومات على مااختاره المصنف واختار غيره ان القائم بالمخلوقات علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قوله لاعدد له) أى لاتعدد فيه فهو نفى للكم المتصل فيه وقوله ولاثانى له أى بحيث تكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفى للكم المنفصل فيه (قوله اختراع) أى ايجاد لكل ماسوى الله فى فعل من الافعال فالمنفى انما هو لمشاركة المولى فى ايجاد الافعال وهذا لاينافى أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب وهو تعلق قدرة العبد بالمقدور أى مقارنتها فى الوجود للفعل المكسوب فالعبد اذا أراد فعلا خلق فيه قدرة وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين فى الوجود فاقترانهما فى الوجود هو الكسب وانما قلنا ان المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعقل فان القدرة سابقة على الفعل فى التعقل فعلمت من هذا أن القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل لاموجود قبله وأن ارادة العبد للفعل سبب فى ايجاد الله الفعل والقدرة معا وعلمت أن مقارنة القدرة للفعل تسمى كسبا وقد يطلق الكسب على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة وعلمت أن الفعل ينسب لله ايجادا وللعبد كسبا (قوله الضرورى) أى المدرك بالضرورة والبداهة (قوله وما ينسب منها) أى من الآثار لغيره تعالى كنسبة التأثير للسبب فى قولهم السبب يؤثر بطرفيه وكما فى قوله تعالى فتثير سحابا فقد أسند اثارة السحاب للرياح وقوله تعالى فزادتهم ايمانا فاسند زيادة الايمان للآيات (قوله مؤوّل) أى بانه

من

من قبيل المجاز العقلي حيث أسند الفعل الى سببه وهذا لاينافى ان المؤثر حقيقة هو الله تعالى (قوله العجز) هو صفة وجودية قائمة بالعاجز لايتاتى معها ايجاد ولا اعدام فبينه و بين القدرة تقابل الضدين لانهما معنيان وجوديان وهذا مذهب الجمهور ووجهوه بما فى الشاهد من أن فى الزمن معنى لايوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وقال أبو هاشم الجبائى والفخر تبعا للفلاسفة العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرا فالعمود لايقال له عاجز وعلى هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم والملكة وعليه فليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق بينه و بين الممنوع من الفعل أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر ثم انه على القول الثانى لايتعلق لانه وصف عدمى وأما على أنه وصف وجودى يضاد القدرة فقال الاشعرى انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال فالزمن مثلا عاجز عن القعود لا عن القيام أى ان عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنى أنه صفة اوجبت له القعود الموجود ولم تتعلق بالقيام المعدوم ورده السعد وغير بانه مكابرة لان العجز على تقدير كونه وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الموجود والمعدوم كالعلم والارادة فتحصل أن الحق أن العجز وجودى و يتعلق بالموجود والمعدوم فالعجز القائم بالزمن تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام ولاجل كون العجز يتعلق بالامرين لا بالموجود فقط أطبق العلماء على ان عجز البلغاء المتحدّين عن معارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة (قوله عن ممكن مّا) أى عن ممكن أى ممكن كان سواء كان جرما أو عرضا أو غيرهما فقوله مانعت لممكن مفيد لعمومه ثم ان النسخة التى فيها عن ممكن ما ظاهرة وفى نسخة على ممكن ما واعترضت بان مادة العجز تتعدى بعن لا بعلى ☆ وأجيب عنها بان على بمعنى عن أو انه ضمن العجز معنى سلب القدرة وتكون على متعلقة بالقدرة بناء على المذهب الكوفى من جواز نيابة بعض حروف الجر عن بعض والمذهب البصرى من عدم الجواز وارتكاب التضمن فيما ظاهره النيابة بان يضمن الفعل معنى يليق بالحرف وفى قوله عن ممكن اعلام بان العجز انما يتعلق بما تتعلق به القدرة وهو الممكنات وحينئذ فلا يوصف المولى بالعجز لاجل عدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات كولد أو شريك لان الواجبات والمستحيلات ليستا متعلقتين للعجز (قوله اذلو اختصت الخ) ☆ حاصله أن قدرة المولى لو اختصت ببعض الممكنات دون بعض لافتقرت الى مخصص يخصصها بذلك البعض الذى تتعلق به لكن افتقارها الى مخصص محال اذلو افتقرت الى مخصص لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال فما أدى اليه وهو افتقارها لمخصص محال فما أدى اليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محال فثبت نقيضه وهو عدم الاختصاص الذى هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب اذا علمت هذا تعلم أن الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الاوّل ومقدم الشرطية من الدليل الثانى المستدل به على الاستثنائية المحذوفة وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية فى الثانى وانما كان حدوثها محالا لما يلزم عليه من حدوثه تعالى لان المتصف بالحوادث لا يكون سابقا عليها ومالا يسبقها حادث مثلها ☆ ان قلت لانسلم الملازمة فى قوله لو اختصت ببعض الممكنات لافتقرت الى مخصص لم لايجوز تعلقها بالجميع لكن منع منه مانع ☆ قلت المانع ان كان مضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال وان كان غير مضادها فلا أثر له ولا يمنع من تعلقها بالجميع وأيضا التعلق نفسى يستحيل أن يمنع منه مانع لان ما بالذات لايتخلف والمانع فى حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا لا تعلقها (قوله الواجب للقدرة) أى بالدليل المتقدم (قوله لاستحالة اجتماع الضدين) أى وهما القدرة والعجز ☆ ان قلت ان القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشئ غير الشئ الذى تعلق به العجز وهذا لايوجب اجتماع الضدين ☆ قلت العلة

العجز عن ممكن مّا (ش) قد عرفت أن قدرته تبارك وتعالى واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات اذلو اختصت ببعضها دون بعض لافتقرت الى مخصص فتكون حادثة وهو محال على مولانا تبارك وتعالى فلو اتصف تعالى بالعجز عن ممكن مّا لانتفى العموم الواجب للقدرة بل و يلزم عليه نفى القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين (ص)

فى تعلق القــدرة بالممكنات الامكان وحينئذ فهى تتعلق بكل شئ ممكن فثبوت العجز عن ممكن يلزم عليه اجتماع الضدين العجز والقدرة واذا ثبت العجز ارتفعت القدرة ﷽ والحاصل أن هذا المعجوز عنه ممكن وكل ممكن تتعلق به القــدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها (قوله وايجاد شئ من العالم) عطف على العجز أى ويستحيل عليه العجز وايجاد شئ وفى الكلام حـذف أو مع ماعطفت أى أو اعدامه يدل عليه ماذكره سابقا من عموم تعلق الارادة وكان المناسب لكون المقام مقام عد أضداد الصفات أن يقول وكراهته أى عدم قصده لكنه عبر بما قال اشارة الى أن وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون ارادته ينافى ارادته العامة التعلق لان خروج فرد منها ينفى العموم وأحرى خروج جميع العالم عن ارادته ولاجل التصريح بابطال مذهب المعتزلة القائلين انه تعالى لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح ككفر الكافر وعصيان العاصى بل هى واقعة بغير ارادة الله تعالى (قوله مع كراهته) الضمير لله والضمير فى قوله لوجوده يعود على الشئ أى يستحيل على الله ايجاد شئ مع كراهتــه تعالى لذلك الشئ (قوله أى عدم ارادته له) انما فسر الكراهة بما ذكر مع أن التفسير من وظائف الشراح لا المتون لاجل أن يحترز من الكراهة الشرعية التى هى من أقسام الحكم الشرعى وهى طلب الكف عن الفعل طلبا جازما أو غـير جازم لانها يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أى نهى عنه شرعا كما أضـل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضـلال ولدفع مايقال ان الكراهة انما تقابل الارادة اذا كانت بمعنى الميل والشهوة فيقال اشتهى فلان كذا وكرهه والارادة بهذا المعنى انما تكون فى حق الحوادث وأما فى حق الله فهى بمعنى القصد وهى بهذا المعنى لاتقابلها الكراهة ﷽ وحاصل الدفع أن المراد بالكراهة عدم الارادة لا بغض الشئ ﷽ والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسمان عدم ارادة الشئ وبغض الشئ وعـدم الميل له فالاولى هى التى يستحيل وجود الفعل معها بخـلاف الثانية ففسر المصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشئ ﷽ واعلم أن بين الكراهتين عموما وخصوصا من وجه فيجتمعان فى كفر المؤمن فان المولى كرهه كراهة عقلية أى لم يرده وكرهه كراهة شرعية بان طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر طلبا جازما وتنفرد الكراهة العقلية فى ايمان الكافر فان المولى قد كرهه كراهة عقلية أى لم يرده ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمر به وتنفرد الكراهة الشرعية فى كفر الكافر لانه تعالى نهاه عنه ووقع بارادته فوقوعه بارادته يدل على أنه تعالى لم يكرهه كراهة عقليــة ودل قوله أى عدم ارادته على أن التقابل بين الارادة والكراهة تقابل العدم والملكة لانه فسر الكراهة بعدم الارادة ﷽ ان قلت لايتعين ماذكر الا لو قال المصنف أى عدم ارادته لما من شأنه أن يراد كما تقدم فى تعريفا العدم والملكة ﷽ قلت لما فرض ذلك فى العالم الذى هو ممكن لم يحتج لذلك القيد هنا لان شأنه أن يراد لامكانه كذا قيل وفيه أن هـذا الشرط معتبر من جهة المعنى لا من جهة النطق فكلما صحت فيــه الملكة وقابلها عـدم كان التقابل تقابل عدم وملكة وليس من شرط ذلك أن يقال فى التقابل عدم كذا عما من شانه كذا الا ان كونه من شانه أن يقبل كذا معتبر من حيث المعنى لا من حيث النطق على أن هذا الشرط انما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق (قوله أو مع الذهول أو الغفلة) عطف على قوله مع كراهته أى ايجاده شيأ من الكائنات حال كون ذلك الايجاد مصاحبا للذهول أو الغفلة قيل ان الذهول أعم من الغفلة وذلك لانك اذا تركت الشئ الذى تعرفه حتى زال من عنـدك فان زال من القوة المدركة فقط مع بقائه فى الحافظة قيـل لذلك الزوال غفلة وسهو وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشئ من المدركة فقط ولزواله من المدركة والحافظة وأما النسيان فهو خاص بزواله منهـما معا فالذهول أعم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو والنسـيان مباين للغفلة والسهو وقيـل ان الغفلة أعم

وايجاد شئ من العالم مع كراهتــه لوجوده أى عدم ارادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة

أو بالتعليل أو بالطبع (ش) قد عرفت أن حقيقة الارادة هى القصد الى تخصيص الجائز ببعض مايجوز عليه وقد تقرر أن ارادته تعالى عامة التعلق لجميع الممكنات فيلزم أن يستحيل وقوع شئ منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشئ وذلك ينفى ارادته تعالى اضد ذلك الواقع والا لاجتمع الضدان

من الذهول فالذهول هو الغيبة عن الشئ بعد سبق شعور به والغفلة أعم فهى الغيبة عن الشئ سبق الشعور به أولا وقيل انهما مترادفان * فان قلت الذهول والغفلة ليسا من أضداد الارادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم والذى من أضدادها الايجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينفيان الاختيار وكذلك الكراهة العقلية * قلت ان الارادة فى جانب المولى بمعنى القصد لابمعنى الميل والشهوة كما فى حق الحوادث ولا شك أن الارادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم والعلم لازم لها والذهول والغفلة منافيان لذلك اللازم وكل ماناف اللازم ناف للملزوم والمصنف مراده بالضد هنا كل مناف فشمل ما كان بواسطة كهذا كذا فى السكتانى وظاهره أن الذهول والغفلة لاينافيان الارادة الابواسطة العلم وفيه نظر بل هما منافيان لها بلاواسطة لانه لاقصد مع الذهول والغفلة فهما منافيان لها وان كانا أيضا منافيين للعلم ولامنع فى منافاة شئ لأشياء * فان قلت حيث جعلنا الذهول والغفلة منافيين للارادة بسبب منافاتهما للعلم اللازم لها كان مقتضاه أن يجعل الجهل ومافى معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من أضداد الارادة أيضا والمصنف لم يجعل ذلك من أضدادها * قلت ماذكرته مسلم لكن لما كان الجهل ومافى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لايذكر فى مقابلته غيره من الذهول والغفلة خص الجهل ومافى معناه بمنافاة العلم نظرا للغة والشرع وأما الذهول والغفلة فكثيرا مايقابلان بالقصد الذى هو الارادة فلذا خصا بمقابلتها (**قوله** أو بالتعليل أو بالطبع) عطف على قوله مع كراهته كالذى قبله أى إيجاده شيأ من العالم بالتعليل أى حالة كونه ملتبسا بالتعليل أو بالطبع أو بسبب التعليل أى بسبب كونه علة أو طبيعة فالباء للملابسة أو السببية * ان قلت تفسير الكراهة بعدم الارادة يوجب صدقها على الذهول والغفلة والتعليل والطبع اذ الايجاد مع كل واحد من هذه الاربعة غير مراد وحينئذ ففى كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص على العام * قلت المقصود ذكر الواجبات والمستحيلات على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بذكر العام عن الخاص لكان ذلك ذريعة للجهل بكثير من العقائد لان ادخال الجزئيات تحت الكليات عسر (**قوله** قد عرفت أن حقيقة الارادة هى القصد الى تخصيص الجائز) أى الامر الجائز أى الممكن ببعض مايجوز عليه وفيه أن الذى قدمه فى الارادة أنها صفة تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن ولم يعلم مما قدمه أنها القصد على أن القصد ليس له الاتعلق تنجيزى قديم والارادة لها ثلاثة تعلقات كامر وحينئذ لا يظهر تفسيرها بالقصد (**قوله** وقد تقرر الخ) * حاصله أنه قد تقرر أن ارادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات سواء كانت خيرا أو شرا وهذا يستلزم استحالة وقوع شئ من الممكنات ككفر أبى جهل من غير أن يريد المولى وقوع ذلك الممكن وحينئذ فكفر أبى جهل انما وقع بارادته إذ لو وقع بغير ارادته لم تكن ارادته عامة التعلق والفرض أنها عامة التعلق وهذا أى استحالة وقوع كفر أبى جهل بغير ارادته المقتضى وقوعه بارادته ينفى ارادته تعالى لايمانه إذ لو أراد إيمانه مع كونه أراد كفره لزم اجتماع الضدين الايمان والكفر وهو باطل فقول الشارح لوقوع ذلك الشئ أل فيه للعهد الذكرى أى ذلك الشئ المستحيل وقوعه من غير ارادته وقوله وذلك أى استحالة وقوع شئ منها بغير ارادته المقتضى أن وقوع جميع الاشياء بارادته وقوله والا أى والا لو أراد ضد ذلك الواقع لاجتمع الخ هذا حاصل كلامه وفيه نوع مضاربة لان أول كلامه وهو قوله وذلك ينفى الخ يقتضى أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع استحالة وقوع شئ بغير ارادته وآخر كلامه وهو قوله والا لاجتمع الضدان يقتضى أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع اجتماع الضدين والمعول عليه الاخير وبعد ذلك فاعلم أن للارادة تعلقين أحدهما عام وهو قبولها لان يتخصص بها كل ممكن خيرا أوشرا والثانى خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التى هو عليها من ثبوت أو عدم وان صح فى العقل أن يكون على خلافه والاول هو التعلق الصلوحى والثانى هو التنجيزى اذا تقرر هذا فاعلم

أن ارادته لشئ على وجه القبول والصلاحية لا ينفى ارادته لضده على وجه القبول والصلاحية والالزم عدم عموم تعلقها وارادته تنجيز الشئ بمعنى تخصيصه وتنجيز ايجاده بالقدرة ينفى ارادته لضد ذلك الواقع فوقوع كفر أبى جهل بارادته ينفى ارادته لايمانه من حيث التعلق التنجيزى لا الصلوحى وحينئذ فعموم التعلق انما هو باعتبار الصلوحى وأما التنجيزى فهو خاص بالواقع وارادة الشئ انما تمنع ارادة ضده بالنسبة للتنجيزى لا للصلوحى فصدر كلام الشارح ناظر فيه للصلوحى وآخره وهو قوله وذلك ينفى الخ ناظر فيه للتنجيزى فاندفع ما يقال ان أول كلامه يعارض آخره لان مقتضى كون ارادة الشئ تمنع ارادة ضده يقتضى أن الارادة غير عامة التعلق وقد ذكر أولا أنها عامة التعلق فتأمل (قوله وينفى) أى استحالة وقوع شئ من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا أى كما نفى ارادته لضد الواقع (قوله لانهما منافيان للقصد الخ) أى فلو اتصف بهما ووقع شئ من الممكنات كان واقعا بغير ارادته وقد علمت أن وقوع شئ منها بغير ارادته محال لوجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات (قوله وينفى) أى استحالة وقوع شئ من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا أى كما نفى ارادته لضد الواقع واتصافه بالذهول والغفلة (قوله علة لوجود شئ الخ) أى كحركة الاصبع المؤثرة فى حركة الخاتم فالفلاسفة يقولون ان المولى كحركة اليد أثر فى العالم كتأثيرها فى حركة الخاتم (قوله أو مؤثرة فيه بالطبع) المراد بالطبع هنا الحقيقة كما فى تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه والادوية فى الامراض ونحو ذلك ✲ واعلم أن التأثير بالذات ان توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له تأثير بالطبع وان لم يتوقف على ذلك فهو التأثير بالعلة كما يأتى (قوله وذلك) اى كون الممكن قديما ينافى الخ (قوله لان القصد الى ايجاد الموجود محال) علة لقوله ينافى وفيه أنه عبث لا محال والمحال انما هو ايجاد الحاصل وقوله اذ هو أى ايجاد الموجود من باب تحصيل الحاصل وهو محال ولا يصح عود الضمير للقصد الى ايجاد الموجود لان هذا ليس من تحصيل الحاصل فان قدر مضاف صح أى من باب طلب تحصيل الحاصل (قوله ولهذا) أى ولاجل وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته ويحتمل أن الاشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للارادة أى لاجل ذلك قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مرادا (قوله الملحدة) أى الزائغين عن طريق الصواب (قوله من الفلاسفة) بيان للملحدة أو أن من للتبعيض والاول أنسب بالواقع (قوله انما هو على طريق اسناد المعلول الى العلة) أى لانهم قالوا واجب الوجود لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه والواحد من كل وجه انما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وذلك الذى نشأ عن المولى بطريق العلة سموه بالعقل الاول ثم ان هذا العقل له جهة امكان من حيث ان الغير أثر فيه وجهة وجوب من حيث انه لا أول له لكون علته كذلك فنشأ عنه من الجهة الاولى بطريق التعليل فلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عقل ثان مدبر لذلك الفلك ثم ان العقل الثانى له جهتان أيضا فنشأ عنهما عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والافلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة وأثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة (قوله قالوا بقدم العالم الخ) اعلم أن الفلاسفة يقولون العالم اما مجردات أو ماديات فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها وأما شخص الحركة فحادث وأما العنصريات فانها قديمة بالنوع أى أنواعها قديمة وأفرادها حادثة والمراد بالقدم القدم الزمانى لا الذاتى كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتى وزمانى والحادث كذلك (قوله ونفوا لعنهم الله جميع الصفات) يحتمل أن يكون مستأنفا وهو ظاهر ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعليل

وينفى اتصافه تعالى بالذهول والغفلة لانهما منافيان للقصد الذى هو معنى الارادة وينفى أيضا أن تكون الذات العلية علة لوجود شئ من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع لانه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وذلك ينافى ارادة وجود ذلك الممكن القديم لان القصد الى ايجاد الموجود محال إذ هو من باب تحصيل الحاصل ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة أهلكهم الله تعالى أن استناد العالم اليه تعالى انما هو على طريق استناد المعلول الى العلة قالوا بقدم العالم ونفوا لعنهم الله جميع الصفات الواجبة لمولانا جل وعز من القدرة والارادة وغيرهما

وهومشكل لان استناد العالم له تعالى على وجه التعليل انما يقتضى نفى صفتى التأثير أعنى القدرة والارادة لمنافاتهما الايجاب الذاتى وأما العلم وغيره ممالیس للتأثير فالتعليل لا يستلزم نفيه نعم غير القدرة والارادة مما ليس من صفات التأثير نفوه هوس آخر وهو أن الشئ يتكثر بتكثر صفاته فلو كان له صفات للزم تكثر القديم والقديم يجب عدم التكثر فيه ويمكن الجواب بان يقال قوله ونفوا جميع الصفات من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد ✲ واعلم أن الذى نفاه الفلاسفة الصفات الوجودية وأما السلبية فيقولون بها ✲ ان قلت هذا الكلام يقتضى أن الفلاسفة لا يثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم ان المولى يعلم الكليات ولم يعلم الجزئيات ✲ قلت لا مخالفة وذلك لان قدماء الفلاسفة ينفون العلم ويقولون ان واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج فى تأثيره الى شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الاضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك ولا تحتاج لشعور وأما متأخروهم كفلاسفة الاسلام الذين حقنوا دماءهم باظهار الاسلام كابن سينا والفارابى ونظائرهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها والواجب لا يتغير ولان الجزئى تنطبع صورته فى النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب الا فى مركب والواجب لذاته غير مركب (قوله وذلك) أى نفى الصفات كفر ✲ فان قلت المعتزلة ينفون المعانى والراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما ✲ قلت المعتزلة انما ينفون زيادة المعانى على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهى المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون المعانى وأحكامها فيلزمهم ثبوت أضدادها فالمعتزلة يقولون انه عالم بذاته والفلاسفة يقولون انه لا علم له أصلا لا بالذات ولا زائدا عليها وهذه المقالة وهى نفيهم الصفات احدى المقالات الثلاث التى كفرت بها الفلاسفة والثانية نفى المعاد الجسمانى واثبات المعاد الروحانى والثالثة أن النبوّة مكتسبة وزاد بعضهم رابعة وهى انكارهم تعلق علم الله بالجزئيات وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الاسلام أو بعده (قوله وهذا) أى لاجل عدم التوقف فى الاول والتوقف فى الثانى (قوله مع الخاتم) أى مع تحريك الخاتم لحركة الاصبع علة فى حركة الخاتم وهما متقارنتان هذا على ما يقولون ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله ولا يضر تلازمهما عقلا ألا ترى أن الجوهر والعرض متلازمان عقلا وكل منهما مخلوق لله (قوله التى هى فيه) نعت للخاتم والضمير الاول للخاتم والثانى للاصبع أى مع الخاتم التى هى أى الخاتم فى الاصبع أو انه نعت للاصبع فالضمير الاول له والثانى للخاتم أى الاصبع التى هى فى الخاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الاصبع والخاتم والاصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية والاصل فى المعنى أن الاصبع فى الخاتم ويقال الخاتم فى الاصبع كما يقال القلنسوة فى الرأس وهو مجاز متعارف (قوله كاحراق النار) الذى يستفاد من كلام السكتانى حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وان المطبوع هو احراق الحطب أى ان النار المحرقة أثرت فى الحطب الاحراق بذاتها (قوله وهذا) أى الفرق الذى ذكرناه بين الايجاد بالعلة والايجاد بالطبع من التوقف فى الطبيعة وعدمه فى العلة فى حق الحادث ان قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة والا فالفاعل الحقيقى هو الله (قوله لزم قدم الفعل) أى لقدم العلة والطبيعة (قوله فيهما) أى فى حالة ما لو كان فاعلا بالتعليل وحالة ما لو كان فاعلا بالطبع (قوله واقتران الفعل) عطف على قدم الفعل من عطف العلة على المعلول أى لزم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالى حين اذ كان فاعلا بالعلة أو الطبع (قوله أما على التعليل) أى أما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه علة فى الفعل فظاهر لان الايجاد بالعلة لا يتوقف على شئ أصلا (قوله وأما على الطبع) أى وأما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه فاعل بطبعه فلانه لا يصح أن يكون فى الازل مانع وجودى منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى وانه لما زال المانع وجد الفعل (قوله والالزم) أى والا وصح أن يكون فى الازل مانع منع من مقارنة الفعل

وذلك كفر صراح والفرق بين الايجاد على طريق العلة والايجاد على طريق الطبع وان كانا مشتركين فى عدم الاختيار أن الايجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع والايجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الاصبع مع الخاتم التى هى فيه مثلا ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار مع الحطب لانه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له وهذا فى حق الحادث أما البارى جلّ وعز فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معا لوجوب قدمه تعالى واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالى أما على التعليل فظاهر وأما على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع والالزم أن يوجد

الفعل أبدا لان ذلك المانع لا يكون الاقديما والقديم لاينعدم أبدا ولا يصح تأخير الشرط لما يلزم عليه من التسلسل فلهذا قلنافيما سبق انه يلزم على تقدير التعليل أوالطبع فى حقه تعالى قدم المعلول أوالمطبوع وقد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ماسواه تعالى وعلى وجود القدم والبقاء له جل وعز فتعين أنه تعالى فاعل بمحض الاختيار و بطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين أذلهم الله تعالى وأخلى منهم الارض ✲ والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلى ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك وفاعل بالتعليل وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك ولا يتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع وفاعل بالطبع وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك و يتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع وهذه الاقسام الثلاثة كلها [موجو]دة عند الفلاسفة [الا]ن ولم يوجد منها عند المؤمنين الا واحد وهو الموجد بالاختيار ثم هو بالاختيار

لوجوده تعالى لزم أن لا يوجد الفعل أصلا لا فى الازل ولا فيما لا يزال (قوله لان ذلك المانع الخ) أى لان ذلك الذى منع من مقارنة الفعل المطبوع الذى هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعا الا اذا كان موجودا مع الطبيعة فى الازل (قوله والقديم لا ينعدم أبدا) وحينئذ بطل القول بان عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لاجل وجود مانع (قوله ولا يصح تأخير الشرط) أى ولا يصح أن يقال ان الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط فى الازل فلما حصل الشرط فيما لا يزال حصل الفعل والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده فى الازل (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) يعنى أو عدم القديم وهو المانع ففى كلامه قصور و بيان ذلك أنه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط فى الازل فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل فنقول انعدام ذلك الشرط فى الازل اما لمانع أو لفقد شرط آخر لا يصح أن يكون لمانع لانه حينئذ قديم فلا توجد العوالم الا اذا وجد الشرط ولا يوجد الشرط الا اذا زال ذلك المانع فيلزم عدم القديم وان كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط ثالث وتخلف هذا الشرط الثالث لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كل شرط انعدم فانعدامه لانعدام شرطه وهلم جرا فحيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة الا بوجود الشروط جميعها التى كان تخلف كل واحد منها لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لا نهاية لها والتسلسل محال فما أدى اليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله فلهذا) أى لاجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو فقد شرط (قوله بحسب التقدير العقلى) أى لا بحسب الواقع اذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار (قوله وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك) أى وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند القدرى لا عند السنى القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة فى الافعال المقارنة لها ودخل فى الفاعل بالاختيار من يقول ان الفاعل يؤثر بقوة يودعها فى الاسباب من حيث ان موضع القوة فاعل بالاختيار وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظر الذى القوة فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لان الطبيعة كالنار مثلا مؤثرة اما بذاتها أو بقوة فيها ✲ والحاصل انه ان اعتبر معطى القوة دخل فى الفاعل المختار وان اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبيعة (قوله ولا يتوقف فعله الخ) أى كما يقول الفلسفى فى حركة اليد مع حركة المفتاح فانه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الساكنين فى اليد عند حركتها مانع (قوله وفاعل بالطبع) أى بطبعه وذاته وذلك كما يقول الطبائعى ان النار تؤثر بطبعها وذاتها فى احراق الحطب والأدوية تؤثر بذاتها النفع فى الامراض لكن تأثير النار والادوية فى الاحراق والنفع يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفى البلل فى النار ولم يذكروا فى هذا القسم السبب بان يقولوا ان تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لان السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها اذ لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتيا لها والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها (قوله وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة) قضيته أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قدمه من أن الفلاسفة يسندون العالم اليه تعالى على طريق اسناد المعلول الى العلة ✲ وقد يجاب بان مراده أن الأقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق فالفاعل من الخلق اما فاعل بالاختيار كالكاتب واما فاعل بالعلة كحركة اليد واما فاعل بالطبع كالنار وأما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله (قوله ولم يوجد منها) أى من الاقسام الثلاثة (قوله عند المؤمنين) أى سنيهم ومعتزلهم فهم يوافقونا على أنه لا فاعل الا الموجد

بالاختيار لكنهم قسموه الى قديم وهو صانع العالم والى حادث وهو العبد لانه عندهم يخلق أفعاله الاختيارية بقدرته الحادثة ولم يكفروا بهذا القول لانهم يقولون ان قدرته التى أوجدبها الفعل مخلوقة لله وأما أهل السنة فيقولون الفاعل المختار ليس الا المولى سبحانه وتعالى والى هذا قال الشارح بعد ثم هو خاص بواحد وهو الله لاخراج بعض مادخل فيما قبله وهو مذهب أهل الاعتزال أى ثم بعد اتفاقنا مع المعتزلة على أنه ليس الافاعل بالاختيار نفارقهم فى أنه مختص بالمولى فقط دون العبد * فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة الخاتم فرجع كلامهم الى أن حركة الأصبع علة لحركة الخاتم وحينئذ فهم يقولون بالفاعل بالعلة * وأجيب بأن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين غاية الأمر أن إحداهما مباشرة والاخرى بواسطة وليس مرادهم مارجع اليه كلامهم وانظر قول الشارح ولم يوجد عند المؤمنين الا واحد مع أن جماعة من المحققين كالفخر والسعد والسيد قالوا ان اسناد صفاته تعالى لذاته بالايجاد أى ان ذاته تعالى أثرت فى صفاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها وقالوا ان تأثيره فى الصفات بطريق الايجاد مستثنى من اطلاقه أنه سبحانه فاعل بالاختيار فعندهم لاواجب بالذات الا الذات وهذا القول لم يرتضه المصنف ولاغيره من المحققين وشنعوا على القائلين به والحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته وأنه تعالى فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة فى شئ ولعل هذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين (قوله لاموجد سواه) أى والعبد انما هو كاسب بفعله خيرا كان أو شرا وسيأتى تحقيق ذلك فى برهان الوحدانية (قوله فليس مرادهم به الا ثبوت التلازم بين أمر وأمر) أى فلا تتوهم من قولهم النار علة للاحراق مثلا أن النار مؤثرة للاحراق بل مرادهم أنهما متلازمان فى العادة وقد تتخلف وكذا قولهم العلة فى تعلق القدرة بالممكنات الامكان ليس معناه أن الامكان أثر فى تعلق القدرة بالممكنات بل المراد أنهما متلازمان عقلا متى وجد الامكان فى شئ تعلقت به القدرة وان انتفى الامكان عن شئ انتفى تعلق القدرة به وكذا قولهم العلة فى وجوب النية فى الوضوء كونه عبادة ليس المراد أن الكون عبادة أثر فى وجوب النية بل المراد أنهما متلازمان شرعا (قوله فتلك أى الكراهة الشرعية (قوله لهذه النكتة) أى وهى تفسير الكراهة بعدم الارادة لأجل التحرز عن الكراهة الشرعية والنكتة مأخوذة من النكت وهى الحفر فى الارض بعود مثلا فيؤثر فيها وقد تطلق النكتة على الامر الدقيق كما هنا لان الانسان عند مايتدبر أمرا دقيقا ويفكر فيه يحفر فى الارض وهو لايشعر فتسمية الشئ الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشئ باسم مجاوره وهو مجاز متعارف (قوله فى هذا التقييد) أى الحاصلة بهذا التقييد وكان الاولى أن يعبر بالتفسير بدل التقييد وقوله فى أصل العقيدة الاضافة بيانية (قوله الجهل) أى سواء كان بسيطا وهو عدم العلم بالشئ عما من شأنه العلم به وذلك بأن لايدرك الشئ أصلا لاعلى ماهو به ولاعلى خلاف ماهو به أو مركبا وهو إدراك الشئ على خلاف ماهو عليه فى الواقع والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والملكة وأما التقابل بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لانهما أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف والجهل يقال بالاشتراك على الامرين وانما سموا الثانى مركبا لاستلزامه جهلين وهما الجهل بالشئ أى عدم ادراكه والجهل بانه جاهل مثلا اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم ادراكهم لماثبت للعالم فى الواقع وجهلهم بأنهم جاهلون لذلك أى مخطئون فى اعتقادهم واذا علمت أن المراد بالتركب الاستلزام يندفع عنك مايقال كل مركب لابدله من أجزاء يتركب منها والجهل المركب لايصح تركبه من بسيطين لانه وجودى والبسيط عدمى والوجودى لايتركب

خاص بواحد وهو مولانا جل وعز اذ موجد سواه تبارك وتعالى ومهما جرى لفظ التعليل فى عبارات أهل السنة فليس مرادهم به الا ثبوت التلازم بين أمر وأمر إما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة فى معلولها ألبتة فاعرف ذلك ولاتغتر بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين وانما فسرنا الكراهة بعدم الارادة لنحترز بذلك من الكراهة التى هى من أقسام الحكم الشرعى وهى طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم فتلك يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أى نهيه عنه كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال أما الكراهة بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد اذ يستحيل أن يقع فى ملك مولانا عزوجل مالايريد وقوعه فتنبه لهذه النكتة العجيبة فى ذلك بالتقييد الذى قيدنا به الكراهة فى أصل العقيدة وبالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل ومافى معناه

من العدمى ولا من مركبين لتركب الشئ من نفسه ولا من بسيط ومركب لتركب الشئ من نفسه ومن غيره ولان المركب من الوجودى والعدمى مع أن الجهل المركب وجودى لا عدمى فتأمل (قوله بمعلوم) أى بشئ شأنه أن يعلم وقوله ما يحتمل أن تكون اسمية نعتا للمعلوم أى معلوم أى معلوم كان سواء كان كثيرا أو قليلا و يحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد وقوله بمعلوم و يحتمل تعلقه بالجهل لكنه يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالمعطوف وهو قوله ومافى معناه و يحتمل أن يكون متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله ومافى معناه بناء على مذهب الكوفيين وابن جنى والرمانى والفارسى من جواز إعمال ضمير المصدر فى الظرف والجار والمجرور لان الضمير لما عاد على ما يصلح التعلق به صح التعلق به (قوله والموت) هو عند أهل السنة صفة وجودية قائمة بالميت يكون رؤيتها تمنع اتصافه بالادراك وعلى هذا فالتقابل بين الحياة والموت من تقابل الضدين و يدل لما قاله أهل السنة قوله تعالى الذى خلق الموت والحياة والخلق انما يتعلق بالوجودى ☆ وقيل ان الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة . وأجابوا عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى أو فى الكلام حذف مضاف أى خلق أسباب الموت . وقيل ان الموت عدم الحياة مطلقا فالجماد يوصف بالموت على هذا القول دون القولين الاولين وعلى هذا القول فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين ☆ فان قلت كان الاولى على قياس ما تقدم أن يقول والموت ومافى معناه أى من الجادات لمنافاتها للحياة مثل منافاة الموت لها ☆ قلت ما ذكرته مسلم لكن لما لم يصرح أحد من المجسمة بكونه جمادا لم يحتج للتنبيه عليه ☆ فان قلت لم ينقل عن المجسمة أيضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم على ما ذكرت أن لا ينبه عليها كما لم ينبه على ما أورد عليه ☆ والجواب أنه وان لم ينقل عنهم وصفه بالموت ولا بالجهل الا أنهم قالوا بما يأبى ذلك عادة وهو كونه تعالى جسما حيا ☆ ومن صفات الجسم الحى قبول الجهل والموت فنبه المصنف على استحالة ذلك عليه تعالى (قوله والصمم) هو صفة وجودية تمنع من السمع ☆ والعمى صفة وجودية تمنع من الابصار عند أهل السنة وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب أهل السنة وتقابل العدم والملكة على ما عند المعتزلة وكذا يقال فى التقابل بين العمى والبصر (قوله والبكم) هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند أهل السنة فالتقابل بينه و بين الكلام تقابل الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل العدم والملكة (قوله وكون العلم نظريا) أى لان العلم النظرى ما توقف على دليل فيقتضى سبق الجهل والا كان تحصيل حاصل وهو محال (قوله ونحو ذلك) أى من السهو والغفلة والغشيان والسكر والجنون وكون العلم ضروريا بمعنى ما قارنه ضرر أو حاجة كعلمنا بالمناوجوعنا لان هذا المعنى يستحيل عليه تعالى لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى فالضرورى بهذا المعنى حادث ومن لوازمه القيام بذات حادثة وعلم الله قديم . ومن لوازم الوصف القديم قيامه بذات قديمة وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات وحينئذ فالعلم الضرورى بهذا المعنى مناف لعلم الله ☆ وأما الضرورى بمعنى ما يحصل بغير نظر فان هذا وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يجوز اطلاقه شرعا لما يوهمه اللفظ من الضرر والحاجة فاطلاق الضرورى على علمه تعالى بالمعنى الاول ممتنع لفظا ومعنى واطلاقه عليه بالمعنى الثانى ممتنع لفظا لا معنى (قوله وانما كان) أى ما ذكر (قوله حسب) أى مثل منافاة الجهل له ☆ ان قلت منافاة العلم للجهل المركب على وجه التضاد وليس كل الامور المذكورة كذلك ☆ قلت أنه انما عبر بالمنافاة وهى أعم

بمعلوم ما والموت والصمم والبكم والعمى (ش) مراده بما فى معنى الجهل الظن والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا ونحو ذلك ☆ و بالجملة فالمراد به كل ما شارك الجهل فى مضادته للعلم وانما كان فى معنى الجهل لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له

(قوله والمراد بالصمم والعمى الخ) اعلم أن للصمم حقيقتين حقيقة عامة وحقيقة خاصة فحقيقته العامة عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال فى حق الله وجائز فى حقنا وحقيقته الخاصة بالله غيبة موجود مّا من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود وكذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه والخاصة بالله غيبة موجود عن صفة البصر اذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع أى مقام الاستحالة على الله احترازا من الصمم والعمى فى حق الحوادث فانهما عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال له صمم ولا عمى بالنسبة لهم * والحاصل أن المراد بالصمم والعمى فى مقام الاستحالة على الله ما يشملهما بالمعنى العام والخاص بالله تعالى (قوله بوجود ما ينافيهما) يحتمل أن تكون الباء للسببية أى بسبب وجود ما ينافيهما أى بسبب وجود الآفة وهى الصفة الوجودية المنافية لهما وهذا لا ينافى ما سبق من أن الصمم والعمى وجوديان عند أهل السنة لان العدم المقيد يطلق على الوجودى ويحتمل أنها للتصوير أى عدم السمع والبصر المصور ذلك العدم بوجود الصفة المنافية لهما (قوله أو غيبة الخ) هو اما بالرفع عطفا على عدم أو بالجر عطفا على وجود وعلى كل من الاحتمالين فقد أشار المصنف الى أن ضد الصفة ما كان منافيا لها سواء كان منافيا لها من حيث ذاتها أو كان منافيا لها من حيث تعلقها ولذا عدّ العجز عن ممكن مّا ضدا للقدرة والجهل بمعلوم ما ضدا للعلم وغيبة معلوم مّا ضدا للسمع والبصر وذلك لاجل ما يجب لها من عموم التعلق اذ لو لم يجب العموم لما صحت المنافيات كما فى الشاهد اذ تتعلق قدرتنا بشئ وتعجز عن آخر ونفهم شيأ ونجهل آخر ولذلك قيد ذلك بقوله هنا كما تقدم (قوله عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده) أى بسبب وجود الصفة الوجودية المانعة من وجوده وهى الخرس أو المصور بوجود آفة تمنع فالباء اما للسببية أو للتصوير وعلى كل حال لا يعارض ما تقدم لنا من أن التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند أهل السنة أما على الثانى فظاهر وأما على الاول فلأن العدم المقيد قد يطلقونه على الامر الوجودى * واعلم ان عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لسانى ونفسانى فالسكوت اللسانى ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم اللسانى ترك الكلام لا مع القدرة عليه بل مع العجز عنه وأما البكم النفسانى فهو ترك الكلام النفسى عجزا وأما تركه مع القدرة فسكوت نفسانى أما السكوت اللسانى فأمره ظاهر وأما النفسانى فيتأتى فيما اذا كان الشخص نائما أو مستيقظا ولم يجر على قلبه شيأ والبكم اللسانى يتأتى فيما اذا قام به آفة تمنعه من النطق وأما النفسانى فيتأتى فيما اذا قام به مرض منعه من اجراء شئ على قلبه اذا علمت ذلك فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفسانى لانه هو المضاد لكلامه تعالى النفسانى الذى هو صفة أزلية قائمة بذاته (قوله وفى معناه السكوت) أى وفى معنى البكم النفسانى السكوت النفسانى (قوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت) أى وفى معنى البكم كونه بحروف وأصوات ثم ان كونه بحروف وأصوات لا ينافى الكلام فى الشاهد لكنه ينافيه فى الغائب فقوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت يحتمل أن المراد بكونه فى معناه أنه مثله فى منافاة الكلام وذلك لان الكلام اذا كان بحروف وأصوات كان حادثا والحادث لا يقوم الا بحادث وكلامه تعالى قديم لا يقوم الا بقديم والتنافى فى اللوازم يدل على التنافى فى الملزومات ويحتمل أن المراد بكونه فى معنى البكم انه مثله فى الاستحالة لا فى الضدية أى المنافاة وكأنه قال كما يستحيل اتصافه تعالى بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات والضدية للاوّل دون الثانى لكن فى هذا خروج عن ما المصنف فى صدده من الاضداد (قوله اذ الكلام الخ) الكلام مبتدأ خبره قوله هو بالنسبة الخ وقوله الأعلى نعت لمقام (قوله اذ فيه) أى الكلام الذى بحروف وأصوات (قوله ويستلزم) عطف على يجب ووجه الاستلزام أن الكلام الذى بحروف وأصوات يجب له العدم والحدوث

والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلا بوجود ما ينافيهما أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتى السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود والمراد بالبكم عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده وفى معناه السكوت وفى معناه كونه بالحرف والصوت اذ الكلام الذى يكون بالحروف والاصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة وكان كمالا بالنسبة الى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة الى مقام الالوهية الأعلى نقيصة عظيمة اذ فيه رذيلتان * احداهما رذيلة العدم الذى يجب للحروف والاصوات سابقا ولاحقا ويستلزم حدوث من اتصف به وأىّ نقيصة أعظم من

نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام والثانية رذيلة البكم الذى هو لازم للحروف والاصوات لانه لما استحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له فى آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك بالحبسة التى هى أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التى لانهاية لها بصفة

الكلام بل يلزم الحبسة عن الدلالة به فى آن واحد على معلومين له فاكثر فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات وما فى معناه من كلامنا النفسى ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصاف مولانا جل وعز بمثلهما وان الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستند الى أن مثل ذلك فى حقنا كمال ينفى عنا رذيلة البكم قد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة تعالى عنها علوا كبيرا ونظيره فى ذلك نظير من عرف بان نهيق الحمير وأصواتها كمال فى حقها وكذا نباح الكلاب كمال فى حقها فيسئل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع قط كلامه فقال هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب معتقدا أن ذلك الصوت منهما لما كان كمالا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال فى حقه ينفى عنه رذيلة البكم ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة الى نوعه الانسانى وان لم يكن بكما بالنسبة الى نوع الحمير ونوع الكلاب ولاشك أن كلامنا وان بلغ الغاية فى البلاغة والحسن بالنسبة الى كلام الله أدنى بما لا حصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى أفصح كلام وأعذبه اذ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لذواتها بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره هو الذى فاوت فيما بينها وخص منها ما شاء بما شاء من صفة نقص أو كمال

والكلام صفة للذات ملازم لها ومن المعلوم انه يلزم من حدوث أحد المتلازمين حدوث الآخر (قوله نقيصة الحدوث) الاضافة بيانية (قوله ربقة الافتقار) الربقة قطعة حبل تجعل فى عنق الدابة واضافة ربقة للافتقار من اضافة المشبه به للمشبه ووجه الشبه اللزوم فى كل (قوله والثانية رذيلة البكم) وهذه الرذيلة هى المناسبة لما الكلام بصدده (قوله لانه لما استحال الخ) الضمير للحال والشأن (قوله واحتبس) عطف تفسير على قوله تبكم (قوله أصل البكم) الاضافة بيانية اذ الحبسة هى البكم (قوله عن الدلالة) متعلق بالحبسة وقوله بصفة الكلام متعلق بالدلالة (قوله بل يلزم الخ) اضراب انتقالى فيه معنى الاول وزيادة (قوله لمعنى البكم) الاضافة بيانية (قوله بمثلهما) أى بمثل كلامنا الذى بحرف وصوت وبمثل كلامنا النفسى (قوله وان الواصف) عطف على قوله ان الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات وقوله بذلك أى بالكلام الذى بحرف وصوت (قوله رذيلة البكم) الاضافة بيانية * وحاصله انه اذا قيل الكلام بالحروف والأصوات كمال فى حقنا لزوال البكم به فليكن المولى متصفا به ليكون كمالا فى حقه فيقال فى رده انه يلزم على اتصافه بذلك نقيصة الحدوث له تعالى ويلزم عليه نقيصة عدم دلالته على معلومات فى آن واحد ولا يلزم من كونه كمالا فى حق الحادث كونه كمالا فى حق الله (قوله ونظيره الخ) * حاصله أن من قال ان كون كلام الله بحروف وأصوات كمال فى حقه كما أنه كمال فى حقنا نظير من قال نهيق الحمير كمال فى حقها لانه ينفى عنها رذيلة البكم فسئل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال كلامه كنهيق الحمير فكما أن نهيق الحمير كمال فى حقها فليكن كمالا فى حقه فانه يستحق العقوبة من الملك لانه قد استنقصه ووصفه بالبكم بالنسبة للنوع الانسانى وان لم يكن البكم حاصلا عند النهيق بالنسبة للحمير (قوله ولاشك ان كلامنا الخ) * حاصله ان نباح الكلاب ونهيق الحمير وان كان كمالا فى حقهما لمنعه رذيلة البكم عنهما لكن اذا نسبته لكلام البلغاء تجده نقصا وكذلك اذا نسبت الكلام الفصيح لكلام الله القديم تجده نقصا لكن هذا النقص أشد من النقص الحاصل من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب للكلام البليغ (قوله أدنى بما لا حصر له) أى أدنى بمراتب لا حصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد (قوله اذ الحوادث الخ) علة لقوله أدنى أى وانما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنى من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب لكلام البلغاء لان الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها والتفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعضها دون بعض فالعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما والتفاضل بينهما انما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر ومن الجائز أن يقوم بالجاهل ما قام بالعالم فاذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لا حد له اذ لا اشتراك بينهما ولا مناسبة * والحاصل انه اذا حصل النقص فى الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لا حصر له فى الحادث مع القديم الذى لا مشاركة بينه وبينه ولا مناسبة

قوله

فاذا كان كمال بعضها نقصاعظيما بالنسبة الى غيره مما يقبل صفته ويشاركه فى الحدوث فكيف يكون الحال فيمن يصف المولى العظيم الذى لامثل له ولم يشارك شيأسواه فى جنس ولانوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التى هى كمال لائق بنقصانها وهى أنقص شئ وأرذله بالنسبة الى جناب المولى الكريم الكبير المتعال وقدورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الخالق سبحانه وتعالى مدة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من

شدة قبحه ووحشته حقيقة بالنسبة الى كلام الله تعالى العديم المثال ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة وينسيه الله ماذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى وقد نقل ابن عطاء الله رضى الله تعالى عنه عن مكين الدين الأسمر وكان من الابدال أنه رأى فى منامه حوراء فكلمته فبقى نحو شهرين أوثلاثة أشهر لايستطيع أن يسمع كلاما الا تقايأ فانظر هذا الامر كيف صار كلام الناس بالنسبة الى كلام الحور الذى هو من جنس كلامهم أدنى وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى كلام الناس اذ لانجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب ولو سمعه إثر سماع أفصح كلام وأعذبه فكيف يكون نسبة كلام الخالق

الى كلام الله سبحانه وتعالى الذى جل عن المثل فى ذاته وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى وباقى الكلام واضح (ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه (ش) يعنى أنك اذا عرفت كون ضد القدرة العامة العجز عن ممكن مّا لزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن مّا وهكذا كل صفة معنى فان ضدها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها وبالله التوفيق (ص) وأما الجائز فى حقه تعالى

(قوله فاذا كان كمال بعضها) أى مثل نهيق الحمير وقوله بالنسبة لغيره أى مثل كلام البلغاء (قوله فاذا كان الخ) أى فاذا علمت ماذكرناه لك من استواء الحوادث بالنظر لذاتها وأن التفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعض ولوشاء المولى جعل صفة الكمال القائمة بالفاضل قائمة بالمفضول وبالعكس فنذكر لك كلاما يناسب مانحن فيه فنقول اذا كان كمال بعض الحوادث نقصا بالنسبة لغيره كنهيق الحمير فانه كمال فى حقها وهو نقص بالنسبة لكلام البلغاء القابلين لصفة الحمير وهو النهيق كما أن الحمير قابلة لصفة البلغاء وهو كلامهم البليغ (قوله فكيف يكون الحال الخ) أى فهو فى غاية النقص ✲ والحاصل أنا وجدنا النقص بين العبيد بعضهم مع بعض مع اشتراكهم فى الحدوث وقابلية الصفة فما بالك به بين القديم والحادث اللذين لااشتراك بينهما فالنقص حينئذ أدنى من الاوّل بمراتب لاحصر لها (قوله بمثل أوصاف الحوادث) متعلق بقوله يصف المولى (قوله وقد ورد الخ) أتى بهذا إشارة الى أن بين كلام الحوادث وكلام الله بونا بعيدا ✲ واعلم أنه وقع لاخلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أوسمع كلاما مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية قولان والمعتمد الاوّل فلذا مشى عليه الشارح فقصده إفادة أنه لامناسبة بين كلام الحوادث المركب من الحروف والاصوات وبين كلام الله القديم ✲ قيل ان السبب فى انبساط النفس بالصوت الحسن والتذاذها بسماعه أن الارواح سمعت كلام الله القديم الذى هو ألذ الاشياء يوم ألست بربكم فاذا سمع الآن صوتا حسنا تذكر ماسمعته روحه من كلام الرب الذى هو ألذ الاشياء (قوله ولا يستطيع الخ) عطف على يسد (قوله وباقى الكلام) أى وهو الموت واضح لايحتاج لشرح وقد سبق مافيه من كونه أمرا وجوديا أوعدميا والتقابل بينه وبين الحياة (قوله وأضداد الصفات المعنوية الخ) لما تكلم على أضداد المعانى أفاد أن أضداد المعنوية مستفاد من أضداد المعانى فتأخذ لازم ضد المعنى وتجعله ضدا للمعنوية اللازمة لها لانه يلزم من تنافى الملزومات تنافى اللوازم فكل ماناف الملزوم كالحيوان نافى اللازم كالناطق ✲ فان قلت قد تتنافى الملزومات ولاتتنافى اللوازم ألا ترى أن الانسان والفرس متباينان وتلزم كلا منهما الحيوانية ✲ أجيب بأن قولهم تنافى الملزومات يوجب تنافى اللوازم مرادهم اللوازم المساوية للملزومات كالناطقية والصاهلية وكالمعنوية فانها لازمة للمعانى لزوما مساويا فخرج اللازم الاعم كالحيوانية فان تنافى الملزومات لايوجب التنافى فيه (قوله واضحة من هذه) أى من أضداد المعانى أى واضحة وضوحا نشأ من أضداد المعانى وذلك لان الاحوال المعنوية لاتعقل على حيالها ولا تماثل ولاتخالف ولاتضاد الا بالنظر للمعانى (قوله فان ضدها ضد الصفة المعنوية) أى فان لازم ضدها ضد للصفة المعنوية فلابد من هذا التقدير حتى تصح العبارة (قوله فى حقه تعالى) فى بمعنى اللام والحق بمعنى الذات أى وأما الذى يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله فليس الجائز وصفا يقوم بذاته بل هو وصف راجع لتعلق قدرته خلافا لما يوهمه قوله فيما سبق أن يعرف مايجب فى حق مولانا ومايستحيل ومايجوز فان هذه العبارة قد أطلقها فيما للذات من الصفات وهذا يوهم أن يكون استعملها هنا فى الجائزات من الصفات اذ لم يغاير بينهما فيقتضى أن الذات العلية تتصف بصفة جائزة مع أن البارى جل وعلا انما يتصف بالواجبات

* والحاصل أن الجائز بالنسبة اليه تعالى فهو فعل كل ماقضى العقل بامكانه وأما الجائز بالنسبة لغيره فيطلق على مالم يؤمر بفعله ولا بتركه وعلى ماليس بمنهى عنه (قوله ففعل كل ممكن أوتركه) اعترض بان الممكن مرادف للجائز فى اصطلاح المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل جائز أوتركه فقد أخذ الجائز فى تعريفه وأخذ المعرف فى التعريف موجب للدور * وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائز حتى يرد ماذكر بل المقصود هنا ضبط الجائز بما يعرف به كل فرد من أفراده لا بيان حقيقته لان بيان حقيقته قد تقدمت فبين المؤلف أن الجائز الذى عرفنا حقيقته أولا هو فعل كل ممكن أوتركه ويحتمل أن يكون فى الكلام حذف أى وأما الجائز فضابطه فعل كل ممكن أوتركه ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الاقسام سلمنا أنه تعريف فيقال المراد بالممكن ذاته أى الجواهر والاعراض بقطع النظر عن الوصف العنوانى أى وصفها بالامكان كما قالوا فى تعريف العلم انه معرفة المعلوم على ماهو عليه أى معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالمعلومية * بقى شئ آخر وهو أن مااقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائز فى حقه تعالى فعل كل ممكن واضح على طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها وأما على طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية كما مر فالاطلاق غير ظاهر لان الصفات على هذا ممكنة ومع هذا فهى مستندة اليه على طريق الايجاب لا الجواز (قوله أوتركه) فيه أن الترك فعل لانه الكف عن الشئ فلا حاجة لذكره * وأجيب بأن الترك وان كان فعلا عند الاصوليين لكن المصنف جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك واطلاق الترك على عدم الفعل (قوله هو فعل كل ممكن) أى فعل كل ماقضى العقل بامكانه أى باستواء طرفيه الوجود والعدم سواء كان خيرا أوشرا كان فعلا اختياريا للعبد أم لا (قوله فيدخل فى ذلك) أى فى الممكن أوفى ضابط الجائز المذكور (قوله الثواب والعقاب) أى اثابة الطائع وعقاب العاصى وخص هذه بالذكر دون غيرها للخلاف الذى فيها بين أهل السنة والمعتزلة فالمعتزلة يقولون بوجوب ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من أن الحسن ماحسنه العقل والقبيح ماقبحه العقل والعقل يستحسن اثابة الطائع وعقاب العاصى وكل مااستحسنه العقل فهو عندهم واجب يعد تركه سفها موجبا للوم وردعليهم بما هو مذكور فى المطولات وتقدم بعضه ومما يدخل فى ضابط الجائز المذكور أيضا خلق الله لرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها بناء على أصلهم الفاسد من أن الرؤية انما تكون بانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئى وذلك يستلزم أن يكون جسما والبارى تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم ويرد ذلك بمنع مابنوا عليه الاستحالة * وحاصله انا لانسلم أن الرؤية انما تكون بانبعاث أشعة بل الرؤية معنى يخلقه الله فى جزء من العين (قوله وبعث الانبياء) أى خلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه على الله تعالى لاستحسان العقل له وذهبت البراهمة الى استحالة بعثة الرسل وهم قوم كفار والحق ماعليه أهل السنة من أن بعثة الرسل جائزة على الله تعالى (قوله والصلاح والاصلح) الصلاح ماقابله فساد والاصلح ماقابله صلاح إلا أنه دونه فالاول كتغذية زيد بدلا عن ضربه والثانى كتغذيته لحما بدلا عن اطعامه عدسا فرزق المولى لنا بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جائز عليه لا واجب وكذلك رزقه زيدا ألف دينار عوضا عن رزقه له دينارا واحدا مثلا جائز عليه لا واجب خلافا للمعتزلة القائلين انه يجب عليه تعالى أن يفعل بكل عبد من عباده ماهو صلاح له وماهو أصلح به أى ماهو صلاح بالنظر لمقابله الفاسد وماهو أصلح بالنظر لمقابله الذى هو صلاح فلا تنافى بين وجوبهما معا وبهذا يعلم رد قول بعضهم الواو فى قوله والاصلح بمعنى أو وهو تفنن فى العبارة لان بعض المعتزلة يعبر بوجوب الصلاح وبعضهم بوجوب الاصلح (قوله لا يجب من ذلك شئ على الله) أى بالنظر لذات الله فلا ينافى وجوبه لوعده

تعالى

ففعل كل ممكن أوتركه (ش) لما فرغ من ذكر مايجب فى حقه تعالى وما يستحيل ذكرهنا القسم الثالث وهو مايجوز فى حقه تعالى فذكر أن الجائز فى حقه تعالى هو فعل كل ممكن أوتركه فيدخل فى ذلك الثواب والعقاب وبعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصلاح والأصلح للخلق لا يجب من ذلك شئ على الله تعالى

تعالى الذى لا يتخلف أولاقتضاء حكمته وجوده أولتعلق علمه فى الازل بوجوده * والحاصل انه ليس مراد
الاشعرى بقوله انه لايجب على الله شئ نفى الوجوب مطلقا بل المراد نفى الوجوب باعتبار ذاته تعالى وهذا
لاينافى انه قد يجب عليه باعتبار صفاته كما لو اقتضت حكمته شيأ فلابد منه بمقتضى الحكمة وان لم يجب
باعتبار ذاته وكما لو علم فى الازل وجود شئ فلابد من وجوده والا انقلب العلم جهلا وان لم يكن وجوده واجبا
باعتبار ذاته وكما اذا أخبر بحصول ثواب فى المستقبل للطائعين فلابد من حصوله لئلا يتخلف الوعد وان
لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته ولامحذور فى ذلك (قوله ولايستحيل) الضمير عائد على شئ من ذلك
لكن على حذف مضاف والتقدير ولايستحيل تركه أى ترك شئ من ذلك خلافا للمعتزلة فى قولهم باستحالة
ترك الثواب للطائع والعقاب للعاصى وباستحالة ترك بعث الانبياء وباستحالة ترك فعل الصلاح
والاصلح بالنسبة لكل مخلوق (قوله اذلو وجب الخ) هذا دليل استثنائى استدل به على عدم وجوب
الصلاح والاصلح عليه تعالى * وحاصله لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلح لكل فرد من الخلق
لما وقعت محنة فى الدنيا ولا فى الآخرة ولما وقع تكليف بأمر ولانهى لانه لاصلاح فى المحن والتكاليف لكن
التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والاصلح وثبت جوازهما وهو المطلوب * والدليل
على أنه لايجب عليه شئ من الثواب والعقاب وبعث الرسل أن تقول لو وجب عليه تعالى شئ لما كان
فاعلا مختارا لكن التالى باطل (قوله كما تقوله المعتزلة) أما البغداديون منهم فاوجبوا ماهو الاصلح فى
الدين والدنيا وأما البصريون منهم فأوجبوا ماهو الاصلح فى الدين فقط قال الدوانى ولايخفى أن مرادهم
الاصلح بالنسبة الى الشخص لابالنسبة للكل من حيث هو كل (قوله لما وقعت محنة) أى ابتلاء بما يؤلم
وقوله لما وقعت الخ أى لان المحن والتكاليف ليس فيها صلاح ولا أصلح وانما فيها اتعاب البدن فلو وجب
الصلاح والاصلح لانتفت المحن والتكاليف التى لاصلاح فيها (قوله وذلك باطل بالمشاهدة) أى
وعدم وقوع كل من المحن والتكاليف باطل بالمشاهدة لاننا نشاهد وقوع المحن ووقوع التكاليف هذا
كلامه * واعترض بان وقوع كل منهما غير مشاهد لان الوقوع أمر اعتبارى * وأجيب بأن متعلق الوقوعين
وهو المحن والامور المكلف بها لما كان مشاهدا صار كل من الوقوعين كأنه مشاهد * والحاصل أن
مشاهدة كل من الوقوعين بمشاهدة متعلقه فتأمل (قوله ومايقدر الخ) هذا جواب عما أورده
المعتزلة على الشرطية المتقدمة * وحاصل ما أوردوه أن قولكم لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلح
لانتفت المحن والتكاليف لانه لاصلاح فيها هذا ممنوع بل وقوع كل منهما فيه صلاح للعبد وهو الثواب
الاخروى * وحاصل الجواب أن ماذكرتموه من أن وقوع كل منهما فيه صلاح لايتم الا لو كان بين وقوع
المحن والتكليف وبين الصلاح الذى هو الثواب لزوم عقلى بحيث يكون حصول الصلاح الذى هو
الثواب متوقفا على حصول المحن والتكليف مع انه لاتلازم بينهما اذ المولى قادر على ايصال الثواب للعبد
من غير محنة ولاتكليف بدليل أنه فى الآخرة يعطى لعباده مراتب ليست فى نظير الاعمال سلمنا أن المحن
والتكاليف فيها صلاح وهو الثواب فنقول ليس هذا لازما فى كل العباد ألاترى أن الكافر المعذب
فى الدنيا لاصلاح له فى تلك المحن لان مآله للنار (قوله من حتم) بالحاء المهملة أى قضى (قوله
أما برهان وجوده تعالى الخ) * لما انقضى كلامه على عد الاقسام الثلاثة الواجبات والمستحيلات والجائزات
مجردا عن الادلة أتبع ذلك بذكر الادلة لاجل الارتقاء عن التقليد المختلف فى ايمان صاحبه الى المعرفة
وهى الجزم المطابق عن دليل المتفق على ايمان صاحبها فقال مجيبا لسؤال مقدر تقديره هذه العقائد
فما براهينها أما برهان الخ وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما وقد بين ذلك أى افادتها للتوكيد
سيبويه بقوله لان معناها فى قولك أما زيد فقائم مهما يكن من شئ فزيد قائم قال شراح كتابه وشئ

ولايستحيل اذلو وجب
عليه فعل الصلاح
والاصلح للخلق كما تقوله
المعتزلة لما وقعت محنة
دنيا ولا أخرى ولما وقع
تكليف بأمر ولا نهى
وذلك باطل بالمشاهدة
ومايقدر من المصالح
مع تلك المحن والتكاليف
فالله تعالى قادر على
ايصال تلك المصالح
بدون مشقة أو محنة
تكليف وأيضا فليست
تلك المصالح عامة فى
جميع المتحنين
والمكلفين للقطع بان
المحنة والتكليف فى
حق من حتم عليه
بالكفر والعياذ بالله
تعالى نقمة عظيمة
وتعريض للهلاك
الابدى نسأل الله تعالى
العافية فى ديننا ودنيانا
وحسن الخاتمة بلامحنة
ولامشقة
(ص) أما برهان
وجوده تعالى

عام أريد به الخصوص اذلم يرد أن زيدا يقوم عند كل شئ من تحرك ورقة أو هبوب ريح لانه يلزم قيامه دائما اذ لا تخلو الدنيا من شئ يقع وانما المراد الرد على من يظن ان زيدا يمنعه مانع من قيامه مما يظن أنه مانع فأكد المتكلم رد ذلك وقال مهما يكن من شئ نظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لا محالة و يقدر فى كل مقام ما لاق به اه فيقدر على نمطه هنا مهما يكن من شئ نظنه مانعا من دلالة الحدوث على وجود الله فلا يكون مانعا فالحدوث دليل لا محالة وهذا فيه وفاء بما قلناه من التوكيد مع دفع وهم الشئ فى كلامه ﷻ والبرهان مشتق من البره بسكون الراء وهو القطع تقول برهت العود اذا قطعته ولا شك أن البرهان يقطع ظهر الخاصم ﷻ وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لانتاج يقين والمقدمات اليقينية هى الاوليات والمشاهدات والمحسوسات والمتواترات والتجريبيات ﷻ وأما الدليل فهو اما عقلى واما نقلى فالثانى كالكتاب والسنة والاجماع وأما العقلى فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر سواء كانت المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو احداهما يقينية والأخرى ظنية فالدليل المنطقى أعم من البرهان وأما عند الاصوليين فهو ما احتوى على الموصل للمطلوب لا نفس الموصل فالعالم مثلا دليل على وجود الله لاحتوائه على جهات منها ما لا يوصل للمقصود ومنها ما يوصل فالاول كطوله وكثافته و بساطته وتركبه و بياضه وسواده والثانى كحدوثه فالعالم دليل من حيث احتواؤه على الموصل الذى هو الحدوث وكذلك النار دليل على الاحراق لانها احتوت على الجرمية والشفافية والضوء وليس جهة من هذه الجهات موصلة للاحراق وانما الجهة الموصلة له الحرارة اذ بها يعلم الاحراق فالدليل العقلى مركب عند المناطقة ومفرد عند الاصوليين اذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيما يأتى أما برهان الخ مراده بالبرهان مطلق الدليل كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء و بقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها أو كان نقليا كدليل هذه الستة الكائن من الكتاب والسنة والاجماع أو انه استعمل البرهان فى حقيقته بالنسبة لغير هذه الستة وفى مجازه بالنسبة لها ﷻ واعلم ان العقائد على ثلاثة أقسام ﷻ القسم الاول ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذى من جملته المعجزة الدالة على صدق الرسل وذلك كالوجود والقيام بالنفس وما بينهما وكالقدرة والارادة والعلم والحياة فالفعل متوقف على هذه اذ لا يتأتى الا ممن كان متصفا بهذه الصفات ولا يصح الاستدلال عليها الا بالدليل العقلى اذ لو استدل عليها بالدليل السمعى للزم الدور ﷻ بيانه أن السمع متوقف على المعجزة وهى متوقفة على هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهذا دور ﷻ والقسم الثانى من العقائد ما يرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراط والميزان والحشر والنشر والحوض والثواب والعقاب ورؤيتنا لله فهذا لا يستدل على وقوعه الا بالدليل السمعى اذ غاية ما يصل اليه العقل الجواز لا الوقوع ﷻ القسم الثالث من العقائد ما لا تتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أى كونه سميعا و بصيرا ومتكلما فهذه يصح الاستدلال عليها بالامرين والأنجح منهما الدليل السمعى كما يأتى وأما الوحدانية ففيها خلاف قيل انه لا يستدل عليها الا بالعقل لتوقف المعجزة على الوحدانية اذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفى الفعل ومن جملته المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالسمع كالعقل قال المصنف فى شرح الكبرى وهو رأى وانما برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب بحيث يقول وأما برهان وجوب وجوده لاجل أن يتوصل للتفصيل فذكر هنا برهان مطلق الوجود المقابل للعدم ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لانهما عين وجوب وجوده ولو برهن هنا على وجوب الوجود فان لم يذكر بعد ذلك برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشئ عن غيره وقد ذكر أنه لا يستغنى فى هذا

الفن بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم وادراك الجزئيات تحت الكليات ولو ذكر برهانهما بعد برهان وجوب الوجود كان تكرارا محضا * والحاصل أنه أثبت أولا وجوده تعالى المنافى لعدمه بهذا البرهان ثم أثبت وجوبه الذى هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار لا بالتعليل ولا بالطبع ببرهان الارادة وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود و بالتأثير بالاختيار و بكونه ليس من جملة العالم و بباقى الصفات هو الله تعالى فهو السمع اذ لا تتوقف دلالة المعجزة على أن الصانع الذى لا شريك له يسمى الله والعقل لا مدخل له فى التسمية * وبيان ذلك أنه اذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل وانه واحد لا شريك له وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزات المثبتة لصدقهم مخبرين أن ذلك الصانع الواحد الذى لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك الا بعد مجىء الرسل اذ لا مدخل للعقل فى التسمية (قوله لحدوث العالم) العالم كل موجود سوى الله تعالى فيدخل فيه الاجرام والاعراض ولا تدخل صفاته لانها ليست غيرا وهذا على القول بنفى الاحوال وأما على القول بثبوتها فالعالم كل ثابت سوى الله اذ الثابت أعم من الموجود عندهم ويسمى ماذكر عالما لان فيه علامة تميزه عن موجده فهو مأخوذ من العلامة أو لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى سبحانه وتعالى و بماله من الصفات فيكون مأخوذا من العلم وأما الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم وقيل العدم السابق على الحدوث * ان قلت جعل الحدوث دليلا على وجود الله لا يأتى على قول المناطقة من ان الدليل قول مركب من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر ولا على قول الاصوليين ان الدليل هو ما احتوى على الموصل للمقصود والمحتوى على الموصل للمقصود انما هو العالم وأما الحدوث فهو الموصل للمطلوب لانه جهة دلالته لما علمت أن العالم له جهات توصل للمقصود وجهات لا توصل له فهو دليل من حيث احتواؤه على الجهة التى توصل فلو قال فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهرا فى ذلك * وأجيب بان المصنف ماش على مذهب الاصوليين غاية الأمر أنه أطلق الدليل على وجهه من حيث انه المقصود منه فهو مجاز من اطلاق اسم الملزوم على اللازم وذلك لان الدليل اسم للعالم أطلقه على لازمه وهو الحدوث أو أنه ماش على طريقة المناطقة وقوله لحدوث العالم أى فالمفيد لحدوث العالم وذلك المفيد هو المقدمة الصغرى القائلة العالم حادث المضمومة للكبرى المحذوفة القائلة وكل حادث لابدله من محدث فالمصنف أشار للصغرى بقوله لحدوث العالم وحذف الكبرى لعلمها من الدليل المستدل به عليها وهو قوله بعد لانه لو لم يكن له محدث الخ * ان قلت أن المفيد لحدوث العالم مقدمة واحدة والدليل المنطقى قول مؤلف من مقدمتين كما مر فكيف يكون المصنف ماشيا على طريقة المناطقة مع اطلاقه الدليل على مقدمة واحدة * قلت اطلاقه الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء * بقى شئ آخر وهو أنه قد وقع خلاف فى جهة احتياج العالم للفاعل فقيل العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه أى وجوده بعد عدمه وقيل من جهة امكانه وتساوى طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحدهما على الآخر وقيل من جهة حدوثه وامكانه فكيفية الاستدلال على وجود الصانع على الاول أن تقول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وعلى الثانى تقول العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع يرجع أحد طرفيه وعلى الثالث تقول العالم حادث ممكن وكل ما هو كذلك لابد له من صانع اذا علمت هذا فقول المصنف لحدوث العالم يقتضى الجرى على طريقة الحدوث وقوله بعد ذلك لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين كالصريح فى الامكان اذ لا معنى للامكان الا تساوى الوجود والعدم فيقتضى الجرى على طريقة الامكان لا الحدوث فمقتضى أول الكلام

لحدوث العالم

يخالف آخره ✡ وقد يجاب بان قوله أولا لحدوث العالم فيه حذف الواو مع ما عطفت أى لحدوث العالم وامكانه ودليل المحذوف ذكر الامكان بعد وحينئذ فالمصنف ماش على طريقة شوب الامكان بالحدوث أو يقال قوله لحدوث العالم أى الذى ماوقع الا بعد ترجيح أحد الطرفين وذلك هو الامكان ولا معنى للشوب الا ذلك كذا قيل وقد يقال كلام المصنف ليس فيه تخصيص الامرين المتساويين بالوجود والعدم حتى يكون جاريا على طريقة الامكان بل هما شاملان لكل أمرين من المتقابلات الست الوجود والعدم والمكان المخصوص ومقابله والزمان المخصوص ومقابله والجهة المخصوصة ومقابلها والمقدار المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها وحينئذ فالبرهان جار على طريقة الحدوث لا على طريقة من يشوب الامكان بالحدوث تأمل هذا ✡ واعلم أننا اذا أردنا اثبات الصانع للعالم نثبت أولا حدوث الاعراض بدليل ثم نثبت حدوث الاجرام بدليل ثم بعد اثبات حدوث الاعراض والاجرام بالدليل نثبت ان للعالم صانعا فالمراتب ثلاثة ونحتاج لثلاثة أدلة فنقول فى الدليل الاول الاعراض متغيرة بالمشاهدة وكل متغير حادث ينتج الاعراض حادثة ✡ ثم نقول فى الدليل الثانى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة ✡ ثم بعد أن نثبت حدوث الاعراض والاجرام نقول العالم من أجرام وأعراض حادث وهذه المقدمة تثبت بالدليلين المتقدمين وكل حادث لابد له من صانع وهذه الكبرى اما أن نثبتها بدليل استثنائى بأن نقول لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الامرين المتساويين بلا سبب مرجح بيان الملازمة أن الممكن وجوده مساو لعدمه فى نفس الأمر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح لكن التالى وهو ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلا سبب باطل لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان فبطل المقدم وهو لم يكن للحادث محدث واذا بطل المقدم ثبت نقيضه وهو ان للحادث محدثا وهو المطلوب أو نثبتها بدليل اقترانى مركب من شرطية وحملية بان نقول لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان واجتماع الاستواء والرجحان باطل ينتج لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلا ✡ والحاصل أن المقدمة الصغرى من برهان اثبات الصانع لها دليلان كل منهما اقترانى والكبرى ان شئت أثبتها بدليل استثنائى وان شئت أثبتها بدليل اقترانى وهذا الترتيب هو ما ارتكبه الشارح فى الشرح وهو طريق الترقى وأما فى المتن فقد ارتكب طريق التدلى فأولا أقام الدليل على وجود الصانع وأشار لصغراه بقوله لحدوث العالم وحذف كبراه ثم أقام الدليل على الكبرى المحذوفة بقوله لانه لو لم يكن له محدث الخ ثم أقام الدليل على الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ ودليل حدوث الاعراض الخ وقدم دليل الكبرى على دليل الصغرى لقلة الكلام عليه **(قوله لانه)** أى الحال والشأن لو لم يكن له أى للعالم وقوله محدث أى فاعل وصانع **(قوله بل حدث بنفسه)** أى مع فرض تساوى حدوثه وعدمه وتساوى جميع الامور المتقابلة فى نفس الامر فصح ترتيب قوله لزم الخ لان لزوم اجتماع الاستواء والرجحان انما جاء من حدوثه بنفسه مع استواء الحدوث وعدمه وبقية الامور المتقابلة فى نفس الامر و بل فى كلامه انتقالية من أعم الى أخص لأن نفى محدث الحادث صادق بما اذا أحدث نفسه وبما اذا كان حدوثه لنفسه بان كان حدوثه اتفاقيا لأجل نفسه بان كانت ذاته علة فى وجوده فأضرب للثانى لخفائه دون الاول فانه ضرورى الاستحالة فاللام فى قول المصنف لنفسه لام التعليل أى بل حدث لاجل ذاته بمعنى أن حدوثه ليس لسبب بل لاجل ذاته **(قوله أحد الامرين)** أى وهما طرفا الممكن من وجود وعدم والمقدار المخصوص ومقابله والمكان المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها والجهة المخصوصة ومقابلها وقوله المتساويين أى تساويا ذاتيا **(قوله وهو محال)** أى كون أحد الامرين المتساويين تساويا ذاتيا مساويا لصاحبه بالنظر لما فى نفس الامر راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع

الضدين

لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال

الضدين وهما المساواة والرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لان الرجحان يستلزم لامساواة والمساواة تستلزم لارجحان فاذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولامساواة ورجحان ولارجحان وهذا باطل بالضرورة ونظير اجتماع المساواة لطرفي الممكن ورجحان أحدهما على الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما لالسبب فرجحان احدى الكفتين على الاخرى مع فرض تساويهما لابدّله من مرجح والالزم المحذور وهو اجتماع الضدين الرجحان والمساواة ٭ واعلم أن ماذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حدث لالسبب اجتماع المساواة والرجحان مبنيّ على أن الوجود والعدم بالنظر لذات الممكن سيان وهو أحد قولين وقيل ان العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فانه يحتاج لسبب ومالايحتاج الشئ فيه لسبب أولى به مما يحتاج لسبب وعلى هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم لنفسه ترجيح المرجوح بلاسبب وهو أولى في الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلاسبب (قوله ودليل حدوث العالم) أي اجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الاعراض بعد ذلك وقوله ملازمته للاعراض هذا معنى الدليل ولفظه أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل مالازم الحادث فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فالمصنف تعرض لمعنى الدليل لالفظه فقد أشار للصغرى بقوله ملازمته للاعراض الحادثة اذهو في قوة قولنا أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وأشار للكبرى بقوله وملازم الحادث حادث وحذف النتيجة للعلم بها (قوله ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها) لما كان صغرى الدليل المستدل به على وجود الصانع وهي العالم حادث نظرية تتوقف على بيان وكان العالم ذوات وصفات بين حدوث الذوات بملازمتها للاعراض كامر وبين حدوث الصفات بمشاهدة تغيرها وقوله مشاهدة تغيرها أي مفيد مشاهدة تغيرها وهو المقدمة الصغرى القائلة الاعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم المضمومة للكبرى القائلة وكل ما كان كذلك فهو حادث وقد حذف المصنف الكبرى للعلم بها واطلاق الدليل على مفيد مشاهدة تغير الاعراض وهو الصغرى مجاز من اطلاق اسم الكل على الجزء (قوله مشاهدة تغيرها) أي تغير حكمها في الجرم فالمتحركية تارة تشاهد بظهور الجرم متحركا وتارة تنعدم بظهور الجرم ساكنا وبهذا المضاف الذي قدرناه يندفع اعتراضان الأول أنه لو تعلقت المشاهدة بتغير الاعراض من عدم الى وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضروريا لم يختلف فيه لكن التالي باطل اذ قد اختلف في تغير الاعراض وعدم تغيرها فقيل انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس وقيل انها ليست كذلك بل تكمن في الجرم ثم تظهر لا أنها تعدم ثم توجد ثم تعدم وهكذا واذا بطل التالي بطل المقدم وهو تعلق المشاهدة بتغيرها من عدم الى وجود وبالعكس فلم تتم صغرى الدليل القائلة الاعراض شوهد تغيرها الخ ٭ وحاصل الجواب أن الاعراض وان اختلف في تغيرها من وجود الى عدم وعدم تغيرها كذلك بل تكمن وتظهر لكن أحكامها شوهد تغيرها من وجود الى عدم وبالعكس ولا نزاع فيه فالحركة مثلا وهي الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف وأما حكمها وهو كون الجسم منتقلا من حيز لآخر فهذا مشاهد تغيره لانه تارة يظهر بظهور الجرم متحركا وتارة يعدم بظهوره ساكنا فالتغير المشاهد هو بالنسبة للاحكام لا بالنسبة للاعراض التي فيها النزاع ٭ الاعتراض الثاني أن التغير من العدم للوجود هو الحدوث فكيف يستدل به على حدوث الاعراض مع أن فيه استدلالا على الشئ بنفسه ٭ وحاصل الجواب أن المستدل عليه تغير الصفات والاستدلال بتغير الاحكام لا بتغير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشئ بنفسه والاستدلال بتغير الاحكام على تغير الصفات نظير الاستدلال بالمعنوية على وجود المعاني ٭ واعلم أن برهان حدوث الاجرام القائل العالم ملازم للاعراض الحادثة

ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض من الحادثة حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم

وكل ملازم للاعراض الحادثة فهو حادث انما يتم بعد اثبات أمور أربعة اثبات أمر زائد على الاجرام وحدوث ذلك الزائد وملازمة الاجرام لذلك الزائد واثبات استحالة حوادث لاأول لها والأمر الثانى وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه وابطال انتقاله وابطال كمونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم فجملة الامور المحتاج لها سبعة ☆ الأول اثبات زائد على الاجرام ☆ والثانى ابطال قيامه بنفسه ☆ والثالث ابطال انتقاله ☆ والرابع ابطال كمونه وظهوره ☆ والخامس اثبات استحالة عدم القديم ☆ والسادس اثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد ☆ والسابع استحالة حوادث لاأول لها وذلك أن للفلسفى القائل بقدم العالم أن يعترض على الصغرى بان يقول لاانسلم وجود زائد على الاجرام المعبر عنه بالاعراض سلمنا وجود هذا الزائد فلانسلم حدوثه لم لايكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه أوانتقل له من جرم آخر أوكان كامنا فيه ثم ظهر وهو فى هذه الصور الثلاث قديم أوأن ذلك الزائد على الاجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم سلمنا حدوثه لكن لاانسلم أن الاجرام ملازمة لذلك الزائد لم لايجوز انفكاكها عنه سلمنا الصغرى لكن لاانسلم الكبرى القائلة وكل ملازم الحادث فهو حادث لانه لا يلزم ذلك الا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نوافق على حدوثها لكن نقول لاأول لها فالفلك مثلا وان لازمته حركات حادثة لايلزم حدوثه الالو كان لجلة تلك الحركات مبدأ ليلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين أما لو كانت الحركات لاأول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التى لاأول لها فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على اثبات ستة مطالب والكبرى تمامها يتوقف على اثبات مطلب واحد فتكون جملة المطالب التى يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة وقد جمعها بعضهم فى بيت فقال

زيدم قام ما انتقل ما كمنا ☆ ما انفك لاعدم قديم لاحنا

فقوله ز يد يشير به لاثبات زائد على الاجرام وقوله م قام بحذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماض يعنى به نفى قيام العرض بنفسه وقوله ماانتقل باسكان اللام للوزن يعنى به نفى انتقال العرض وقوله ما كمنا يعنى به نفى كمون العرض وظهوره فاكتفى بأحد المتقابلين وهو الكمون عن الآخر وهو الظهور وقوله ماانفك يعنى به اثبات ملازمة الاجرام للاعراض وقوله لاعدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لاحنا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لاأول لها رمز بالحاء اليها ☆ ووجه الاستدلال على هذه الامور السبعة أن نقول أما الاول وهو اثبات زائد على الاجرام تتصف الاجرام به فهو ضرورى لايحتاج لدليل اذ ما من عاقل الاوهو يحس أن فى ذاته معانى زائدة عليها وأما الثانى وهو ابطال قيام العرض بنفسه والثالث وهو ابطال انتقاله فدليلهما أنه لوقام العرض بنفسه أوانتقل لزم قلب حقيقته لان الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر فلوقامت بنفسها أوانتقلت لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرا اذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الاجرام وأما الرابع وهو الكمون والظهور فوجهه أن الكمون والظهور يؤدى الى اجتماع الضدين فى المحل الواحد لأن الجوهر اذا تحرك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون ضرورة وأما الخامس وهو اثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لوانعدم لكان وجوده جائزا لاواجبا والجائز لا يكون الا محدثا فيكون هذا القديم محدثا وهو تناقص وأما السادس وهو اثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضرورى لانه لا يعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أوساكنا مثلا اذ لوانفك عن الحركة والسكون لزم ارتفاع

النقيضين

بهامن حركة وسكون وغيرهما ولنقتصر على الحركة والسكون فان معرفة لزوم الاجرام لهما ضرورية لكل عاقل فنقول لاشك فى وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون اذلوكان واحد منهما قديما لما قبل أن ينعدم أبدا أصلا لان ماثبت قدمه استحال عدمه ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده فى كثير من الاجرام فلزم استواء الاجرام فى ذلك واذا ثبت حدوثهما واستحال وجودهما فى الازل لزم حدوث الاجرام واستحال وجودها فى الازل قطعا لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون وبالجملة فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة واذا استبان بهذا حدوث العالم لزم افتقاره الى محدث لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيين وهما الاستواء والرجحان بلامرجح لان وجود كل فرد من أفراد العالم

النقيضين وهما حركة ولا حركة وسكون ولا سكون وأما السابع وهو اثبات استحالة حوادث لا أول لها فله أدلة كثيرة وأقربها أن تقول اذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا فى نفسه فعدم جميعها ثابت فى الازل ثم لا يخلو اما أن يقارن ذلك العدم فرد من الافراد الحادثة أولا فان قارنه لزم اجتماع وجود الشئ مع عدمه وهو محال بضرورة العقل وان لم يقارن ذلك العدم شئ من تلك الافراد الحادثة لزم أن لها أولا لخلو الازل على هذا الفرض عن جميعها **(قوله لاخفاء أن العالم الخ)** لايخفى أن مابدأ به المصنف فى المتن أخره فى الشرح وماأخره فى المتن بدأ به فى الشرح لانه فى المتن بدأ بدليل وجود الصانع * ثم استدل على حدوث العالم أجرام وأعراض وفى الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع فما فى الشرح من باب الترقى ومافى المتن من باب التدلى والاول هو المناسب للاستدلال **(قوله ومابينهما)** أى من السحاب والهواء والحيوانات التى على وجه الارض **(قوله أجرام ملازمة لاعراض تقوم بها)** مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للاعراض وأن الاعراض ليست من العالم وليس كذلك فكان الاولى أن يقول أعراض وأجرام ملازمة للاعراض تقوم الاعراض بها **(قوله فان معرفة لزوم الاجرام لهما)** أى على البدل لا على وجه الاجتماع لان اجتماع الضدين محال وانما كانت معرفة لزوم الجرم لهما على البدل ضرورية لان عرو الجرم عنهما مستحيل استحالة ضرورية لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين البديهى الاستحالة **(قوله لاشك الخ)** هذا شروع فى بيان حدوث الاعراض **(قوله لما قبل أن ينعدم أبدا)** لكن التالى وهو عدم قبولهما الانعدام باطل فبطل المقدم وهو قدمهما وثبت نقيضه وهو حدوثهما وهو المطلوب وقوله لان ماثبت قدمه استحال عدمه أى بالفعل والقبول وهذا بيان للملازمة فى الشرطية وقوله ولا خفاء دليل للاستثنائية المطوية **(قوله لان ماثبت قدمه استحال عدمه)** أورد عليه أن الاعدام الازلية قديمة ولم يستحل عدمها فانها لا يزال لا نعدامها بالوجود كذا اعترض بعضهم وهو مبنى على ترادف الازلى والقديم أما على المشهور من أن القديم أخص من الازلى لانه موجود لا ابتداء لوجوده والازلى مالا ابتداء له وجوديا كان أو عدميا فليست الاعدام قديمة حتى ترد ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام انتهى يس وقد يقال هذا لا يرد أصلا ولو على القول بالترادف لان اعدامنا الازلية باقية بحالها تنعدم بوجودنا والذى انعدم بوجودنا انما هو عدمنا فيما لا يزال ولم يقل أحد انه قديم فتأمل **(قوله لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما)** أورد عليه أن العدم لا يشاهد والمشاهدة انما تتعلق بالموجود * وأجيب بان المشاهدة منصبة على وجود الضد فكأنه قال لانه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذى ينعدم كل منهما عنده أو أن المراد بالمشاهدة العلم أى لانه قد علم عدم الخ **(قوله فى كثير من الاجرام)** متعلق بشوهد أى وأما القليل من الاجرام فهو ملازم إما للسكون كالارض والجبال و إما للحركة كالافلاك **(قوله فلزم استواء الاجرام فى ذلك)** الاولى فلزم استواء الاعراض فى ذلك أى فى وجوب الحدوث لان الكلام فى الاعراض لا فى الاجرام * وحاصله انه اذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الاعراض وهو الحركة والسكون وجب أن يثبت لجميعها للتماثل اذ ماثبت لاحد الامثال يثبت لكلها **(قوله واذا ثبت حدوثهما)** أى الحركة والسكون وهذا شروع فى بيان حدوث الاجرام **(قوله لاستحالة انفكاكها الخ)** أى ومن المعلوم أن مايستحيل انفكاكه عن الشئ لا يكون سابقا عليه **(قوله أحد المتلازمين)** أى وهو الاعراض وقوله يستلزم حدوث الآخر أى وهو الاجرام **(قوله واذا استبان)** أى واذا بان وظهر بهذا الذى ذكرناه من دليل حدوث الاعراض والاجرام وقوله حدوث العالم أى من أعراض وجواهر وهذا شروع فى بيان وجود صانع العالم **(قوله لزم اجتماع الخ)** هذا

بيان للمقدمة الكبرى من دليل اثبات الصانع (قوله مساو لعدمه) أى فى نفس الامر وكذا يقال فيما بعد (قوله فهذه أنواع) أى ستة كل واحد منها فيه أمران ولهذا سميت بالمتقابلات الست لان كل واحد منها يقابله نظيره (قوله فسبحان من أفصح الخ) هذا أمر زائد على مانحن فيه من اثبات الوجود للصانع وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كامر (قوله وغيره) أى وهو المقابل له من المقادير (قوله فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا) اسم ان ضمير عائد على الله تعالى أى فلان الله لولم يكن الخ ✲ وقد استدل المصنف على القدم فيما بعد بقياس استثنائى مركب من شرطية متصلة لزومية وهى الاولى وتسمى الكبرى ومن استثنائية وهى المقدمة الثانية التى تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الاقترانى وقاعدة لو عند المناطقة فى القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنفى الثانى على نفى الاول فهو استعمال لغوى مخالف لمذهب المناطقة وهو أيضا لغوى ومن المعلوم أن امتناع النفى اثبات وامتناع الاثبات نفى فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما وامتناع كونه حادثا ثبوت كونه ليس بحادث ومن المقرر أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالى سواء كان التالى لازما مساويا أو أعم وذلك لان الاول ملزوم وهو اما مساو أو أخص والتالى لازم وهو اما مساو أو أعم ورفع المساوى رفع لمساويه ورفع الاعم رفع للاخص وأما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فلا ينتج شيأ ان كان التالى لازما أعم لانه لا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ولا من نفى الاخص نفى الاعم وأما اذا كان التالى لازما مساويا أنتج استثناء عين التالى عين المقدم ونقيض المقدم نقيض التالى فينتج استثناء عين كل منهما عين الآخر ونقيض كل منهما نقيض الآخر اذا علمت هذا فنظم القياس الذى أشار له المصنف هكذا لولم يكن المولى قديما لكان حادثا لكنه ليس بحادث اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لما مر فى البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث اذ لو حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة لكن افتقاره لمحدث باطل اذ لو افتقر لمحدث للزم الدور والتسلسل لكن لزومهما باطل فما أدى اليه وهو افتقاره تعالى لمحدث باطل فما أدى اليه وهو كونه حادثا باطل فما أدى اليه وهو كونه ليس بقديم باطل فثبت نقيضه وهو انه قديم وهو المطلوب فهذه أدلة ثلاثة ذكر المصنف شرطية الاول وهو قوله لولم يكن قديما لكان حادثا ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام دليلها مقامها ✲ والاصل لكنه ليس بحادث لانه لو كان حادثا لافتقر لمحدث وحذف استثنائية الدليل الثانى ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته (قوله لولم يكن قديما لكان حادثا) بيان الملازمة أنه لا واسطة بين القدم والحدوث فى حق كل موجود لان الموجود ان كان لوجوده أول فهو حادث والا فهو قديم واذا كان لا واسطة بينهما فتى انتفى أحدهما بقى الآخر ✲ وأورد على المصنف أن الشرطية التى ذكرها مهملة لتصديرها بلو والمهملة لا تنتج فى الاستثناء لان المهملة فى قوة الجزئية وشرط انتاج الاستثنائى عند المصنف كلية الشرطية كما نص عليه فى منطقه ✲ وأجيب بأن المصنف استعمل لو فى مادة الكلية فى جميع أدلته التى ذكرها أى فى مادة يصلح فيها الاتيان بكل وذلك لتساوى اللازم والملزوم فالملزوم هنا وهو لم يكن قديما مساو للازم وهو لكان حادثا فكلما صدق لم يكن قديما فى جميع أدلته صدق لكان حادثا وبالعكس وحينئذ فهى كلية باعتبار عموم الاوضاع ولم يذكر لفظ السور اختصارا لفهم معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية الشرطية لا تشترط فى انتاج الاستثنائى (قوله فيلزم الدور) أى ان انحصر العدد الذى افتقر اليه وهو أى الدور توقف الشئ على ما يتوقف عليه أى توقف الشئ على شئ يتوقف الشئ الثانى عليه أى على الشئ الاول كما لو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد زيدا فقد توقف عمرو على زيد الذى توقف على عمرو وتوقف زيد

اختص به مساو لسائر الامكنة وجهته المخصوصة مساوية لسائر الجهات وصفته المخصوصة مساوية لسائر الصفات فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان فلو حدث أحدهما بنفسه بلا محدث لترجح على مقابله مع أنه مساوله اذ قبول كل جرم لهما على حد سواء فقد لزم أن لو وجد شئ من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك محال فاذن لولا مولانا تعالى الذى خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شئ من العالم فسبحان من أفصح بوجوب وجوده وجوب افتقار الكائنات كلها اليه تبارك وتعالى فقولى لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين أعنى بهما الوجود والعدم والمقدار المخصوص وغيره ونحو ذلك مما ذكرناه آنفا وباقى الكلام واضح وبالله التوفيق (ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث فيلزم الدور

على

على عمرو والذى توقف على زيد والدوراما بمرتبتين أى نسبتين ويقال له دورمصرح كما مثلنا وذلك لان كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين * بيان ذلك أن زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له وباعتبار كون عمرو فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو وكذا يقال فى عمرو انه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين واما بمراتب ويقال له دور مضمر كالو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد بكرا وبكر أوجد زيدا فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث نظير ما مر (قوله أو التسلسل) أى ان كان العدد المفتقر اليه غير منحصر بان كان كل محدث قبله محدث لا الى أول فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية (قوله وهو افتقار الخ) أى والبرهان افتقار الخ * واعترض بان البرهان السابق هو ما تقدم من قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وليس البرهان ماذكره من الافتقار * وأجيب بأن قوله وهو افتقار الخ على حذف مضاف أى وهو مفيد الافتقار ومفيد الافتقار ما قدمناه وهو العالم حادث الخ (قوله لوجوب انحصار كل موجود) أى لانحصار وصف كل موجود فى القدم والحدوث ولعل الاولى فى القدم أو الحدوث بأو لا بالواو وذلك لان الموجودات منحصرة فى القدم والحدوث وأما كل موجود فانما ينحصر فى أحدهما والتقابل بين القدم والحدوث تقابل التضاد لانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وقيل لانهما يرتفعان فى عدمنا السابق فيما لا يزال اذ لا يقال فيه قديم لا مكان وجود نافيه ولا حادث لان الحدوث هو الوجود بعد عدم وعلى هذا فكونهما ضدين بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اذ لا يصدق عليهما اه يس (قوله لما عرفت فى حدوث العالم) أى من أن الحادث ان لم يكن محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين المساواة والرجحان (قوله فان انحصر العدد) أى المفتقر اليه (قوله لان محدث الاول) يعنى الذى دار منه الامر وطلبت مخلوقيته ممن بعده بفراغ العدد فوقه ويتضح ماذكره فى أربعة كالوكان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق خالدا فاذا فرضنا حدوث الاول وانحصار الالوهية فى هؤلاء الاربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الاول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهم عمرو وبكر وخالد أى أنه لابد أن يكون محدثه واحدا منهم إما عمرو الذى أحدثه الاول مباشرة وإما بكر الذى أحدثه عمرو المستند وجوده أى عمرو الى الاول وهو زيد مباشرة واما خالد الذى أحدثه بكر المستند وجوده الى زيد بواسطة عمرو فهذا مثل أن تقول والد الاب ولده أو ولد ولده أو ولد ولد ولده فقوله ممن أحدثه هذا الاوّل بيان لما وقعت عليه من فى قوله من بعده والضمير فى قوله ممن أحدثه يعود على من المجرورة بمن الجارة وكأنه قال من عمرو الذى أحدثه الاوّل وقوله أو أحدثه من استند وجوده اليه عطف على أحدثه الاوّل والتقدير بعض من بعده من الذى أحدثه الاوّل أو من الذى أحدثه من استند وجوده اليه وكأنه قال أو بكر الذى أحدثه عمرو الذى استند فى وجوده للاوّل وهو زيد بمباشرة أو خالد الذى أحدثه بكر الذى استند فى وجوده للاوّل وهو زيد بواسطة عمرو (قوله لانه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين) هو بصيغة التثنية * وحاصله أنه لو خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فقتضى كون زيد خالقا لعمرو أن يكون متقدما عليه ومقتضى كونه مخلوقا له أن يكون متأخرا عنه فلزم الجمع بين كونه متقدما على عمرو ومتأخرا عنه وهو محال لانه جمع بين متنافيين * ان قلت شرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية وهو غير موجود هنا لان كل واحد من المحدثين انما وجب له التقدم باعتبار أنه مؤثر والتأخر باعتبار أنه أثر وهما اعتباران أوجبا عدم الاتحاد كما فى قولهم الثلاث زوج باعتبار اثنين منها وليست زوجا باعتبار مجموعها * قلت المحكوم عليه بالنفى والاثبات أى التقدم والتأخر واحد وهو كل واحد من المحدثين لا تعدد فيه والتعدد انما وقع فى موجبى النفى والاثبات وهما التأثر والتأثير ولا يلزم من تكثر وجود الذات تكثرها حتى يندفع التناقض فالحكم بالتناقض نظر السكون المحكوم عليه بالنفى

أو التسلسل (ش) يعنى انه اذا ثبت وجوده تعالى بما سبق من البرهان وهو افتقار الكائنات كلها اليه سبحانه فانه يجب له سبحانه القدم و برهانه أنه لو لم يكن تعالى قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود فى القدم والحدوث فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر والحدوث على مولانا جل وعز مستحيل لانه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت فى حدوث العالم ثم محدثه لا بد أن يكون مثله فيكون حادثا فله أيضا محدث ويلزم أيضا فى هذا المحدث ما لزم فى الذى قبله من الافتقار الى محدث آخر وهكذا فان انحصر العدد لزم الدور لان محدث الاول يلزم أن يكون بعض من بعده ممن أحدثه هذا الاول أو أحدثه من استند وجوده اليه مباشرة أو بواسطة واستحالة الدور ظاهرة لانه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه وذلك جمع بين متنافيين

والاثبات واحداو تعددموجب النفى والاثبات لايوجب تعددالمحل وهذا بخلاف قولنا الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست بزوج باعتبار مجموعها لان محل الاثبات غير محل النفى اذالمحكوم عليه بالزوجية اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها وكذا يقال فى عمرو (قوله بل و يلزم تقدم كل واحد الخ) لما ألزم أولا تقدم كل واحد منهما على صاحبه ألزم ثانيا ماهو أشنع وهو تقدم الشئ على نفسه وسبق الشئ على نفسه أبلغ فى الاستحالة (قوله بمرتبتين) تنازعه من كل تقدم وتأخر ومراده بالمرتبتين النسبتان والحيثيتان مثلا زيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه من حيث كونه مخلوقا لعمرو وزيد من حيث كونه مخلوقا لعمرو متأخر عن نفسه من حيث كونه خالقا لعمرو وكذا يقال فى عمرو انه متقدم على نفسه بمرتبتين ومتأخر عنها بمرتبتين (قوله تهافت) أى تناقض (قوله لانه يؤدى الى فراغ مالانهاية له) المراد بفراغه تناهيه أى وفراغ مالانهاية له باطل وماأدى الى الباطل وهو التسلسل باطل ووجه أداء التسلسل لفراغ مالانهاية له يظهر ببرهان التطبيق و ببرهان الاحكام ✲ وتقرير الاول أن تقول لو وجدت حوادث لاأول لها لامكن أن يفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية فى جانب الماضى جملة وممـا قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص مساويا للكامل وهو محال وان لم يكن بان وجد فى الاول مالايوجد بازائه شئ فى الثانيـة فتنقطع الثانية وتتناهى و يلزم منـه تناهى الاولى لانها لاتزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ✲ وتقرير الثانى أن تقول لو وجدت حوادث لاأول لها لزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لاأول لها فيحكم على الحركة الحاصلة فى يوم الاثنين أنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة فى يوم الاحد وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة فى يوم السبت وهكذا ونحن نازلون لجانب الماضى ✲ فان قالت الفلاسفة القائلون بوجود حوادث لاأول لها ان جنس هذا الحكم الحاصل عند كل حركة أزلى لامبدأ له كانت الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة من حركات الفلك الاويصح الحكم عليها بانه انقضى قبلها حركات لانهاية لها لزم على كلامهم أن جنس الحركات أزلى وكذلك جنس الاحكام أزلى لامبدأ له ومن المعلوم أن المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم اذن تقدم الحركات على الحكم والسبقية عليه تنافى أزليته فلزم أن الحكم الذى لايتناهى متناه وان قالوا إن جنس الاحكام ليس أزليا بل له مبدأ وهو ألف حركة مثلا ماضية اعتبر نهايتها من الآن بمعنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الالف أعنى حركة اليوم أنه انقضى قبلها حركات لانهاية لها وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة اليوم الذى قبله وهكذا الى أول الحركات فنقول لهم اذا حكمنا على الحركة التى هى مبدأ الالف بأنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التى قبل الالف لكونها خارجة عن مبدإ الحكم فعدم الحكم على تلك الحركة التى قبل الالف بأنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها انما هو لكون الحركات التى قبلها متناهية اذ لو كان ماقبل تلك الحركة التى هى مبدأ الالف غير متناه لصح الحكم والفرض أنه لايصح فصار ماقبل مبدإ الالف متناهيا وقد حكمنا على مبدإ الالف مضموما لما قبله بعدم النهاية فصار ماقبل الالف الذى هو متناه غير متناه بزيادة واحد عليه وهو مبدأ الالف ومن المعلوم أن صيرورة المتناهى غير متناه بزيادة واحد عليه باطل اذ مجموع المتناهيين وهما الواحد المزيد الذى هو مبدأ الالف والعدد الذى قبل مبدأ الالف المزيد عليه متناه قطعا فقول الشارح لانه يؤدى الى فراغ مالانهاية له هذا على تقدير أن الاحكام ليس لها أول وأما على تقدير أن لها أولا فاللازم له أن مايتناهى يصير لايتناهى بزيادة واحد ✲ والحاصل

بل و يلزم عليه أيضا تقدم كل واحد منهما على نفسـه وتأخره عنهـا بمرتبتـين أو بمراتب وذلك تهافت لايعقل وان لم ينحصر العدد وكان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل وهو أيضا محال لانه يؤدى الى فراغ مالانهاية له وذلك أيضا لايعقل

أن تلك الاحكام اماأن يكون لهاأول أولا * فان كان لهاأول بحيث انتهت الاحكام الى واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن مايتناهى لايتناهى بزيادة واحد وان لم يكن للاحكام أول لزم أن تكون الاحكام مسبوقة الجنس وهى أزلية بحوادث يحكم بفراغها وهى أيضا أزلية الجنس والسبقية تنافى الازلية فلزم أن مالايتناهى ينقضى فدل انقضاؤها على تناهيها وهو المطلوب (قوله واذا استحال الحدوث على مولانا وجب له القدم) أى لانه اذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه وهو لم يكن قديما واذا بطل لم يكن قديما ثبت القدم وهو المطلوب و بضميمة أن لاواسطة بين القدم والحدوث يثبت وجود القدم فصح كون دليله أنتج وجوب القدم وان كان ظاهره أنه انما أنتج القدم كذا وجهوه وفيه أن نفى الواسطة لايقتضى وجوب القدم بل يقتضى القدم نعم استحالة الحدوث تعين وجوب القدم لا مطلق قدم والا كان الحدوث غير مستحيل (قوله فلانه لوأمكن أن يلحقه العدم لا نتفى عنه القدم) هذا البرهان إشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية طوى ذكرها استثنى فيها نقيض التالى ينتج نقيض المقدم والاصل لكن لاينتفى عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه وقوله لكون وجوده حينئذ أى حين امكان لحوق العدم له وهذا بيان للملازمة التى بين المقدم والتالى فى الشرطية واشارة الى أن اللزوم ليس بينا لانه بواسطتين هما كون الوجود حين امكان لحوق العدم له يكون جائزا وكون الجائز لا يكون الاحادثا وقوله كيف وقد سبق الخ أى كيف يصح انتفاء القدم أى لايصح لانه قد سبق الخ ففى الكلام حذف والواو للتعليل وهذا قائم مقام الاستثنائية المطوية والمقصود من الاستفهام انكار نفى القدم عنه فكأنه قال لكن لا يصح انتفاؤه عنه لانه سبق قريبا وجوب قدمه (قوله لوأمكن أن يلحقه العدم) انما قال أمكن ولم يقل لانه لو لحقه العدم لا نتفى عنه القدم لان امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لان امكان اللحوق أعم من اللحوق وامتناع الاعم يستلزم امتناع الاخص دون العكس وأيضا المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا يتجه الا استحالة امكان العدم الامكان العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الامكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحال الامكان العام بقسميه بان انتفى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذى هو البقاء واستعمال المصنف الامكان فى المعنى الاعم وان كان شائعا عند المناطقة لكنه مجاز فى عرف المتكلمين والقرينة على قصده مقابلته به أى بالامكان وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه ولاشك أنه لايصح له أخذ البقاء الا ببيان استحالة الامكان العام فتأمل (قوله والجائز لا يكون وجوده الاحادثا) ذكر لفظ وجوده ولم يقل والجائز لا يكون الاحادثا لانه لايوصف بالحدوث الا الموجود المسبوق بالعدم وأما ما كان من الجائزات غير موجود فلا يوصف بالحدوث كايمان أبى جهل فانه جائز عقلا غير حادث إذ لم يوجد حتى يوصف بالحدوث فنتج من هذا ان الجائزات أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس * فان قلت قوله والجائز لا يكون وجوده الاحادثا فيه نظر إذ لا نسلم أن وجود الجائز لا يكون الاحادثا لجواز أن يستند الجائز فى وجوده لعلة قديمة فيكون قديما * قلت مراده بالجائز عند أهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوده الاحادثا على أن الجائز المستند لعلة قديمة وان قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة لايتحاشون من القول بانه جائز نظرا لاستناده للغير وعدم استقلاله وحينئذ فقد صح حتى على مذهبهم أن الجائز لا يكون وجوده الاحادثا (قوله لاشك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء) أشار بهذا الى أن القدم دليل للبقاء لان الدليل ما يستلزم المطلوب أى مايلزم من وجوده وجود المطلوب ولما كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل وقد قام عندك البرهان الذى سمعته فى القدم ثبت عندك بقاؤه (قوله البرهان القاطع) أى المقطوع بمقدماته ووصف البرهان بالقاطع وصف كاشف وفيه دفع لما يتوهم

واذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم وهو المطلوب (ص) وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلانه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لاواجبا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى (ش) لاشك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه وجب بقاؤه تبارك وتعالى

سبحانه وتعالى لان الجائز ما يصح وجوده وعدمه وهذا التقرير الفاسد يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العلية تبارك وتعالى فيكون جائز الوجود وذلك يستلزم حدوثه تعالى عن ذلك سبحانه لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائز على العدم مقابله المساوى له فى القبول من غير فاعل مرجح كيف وقد سبق قريبا بالبرهان القاطع وجوب قدمه جل وعلا فاذن يجب بقاؤه كما وجب قدمه (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلأنه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) لاشك أن كل مثلين لابد أن يجب لأحدهما يجب للآخر و يستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز له ما جاز عليه وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ماسوى الله تعالى يجب له الحدوث فلو ماثل تعالى شيأ مما سواه لوجب له جل وعلا من الحدوث تعالى عن ذلك ماوجب لذلك الشئ وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى و بقائه سبحانه

أنه مجاز عن الدليل الذى يكون ظنيا (قوله اذلوجاز الخ) علة لما ذكره من استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء (قوله لصدق حقيقة الجائز) المراد بحقيقته مفهومه وهو ماصح وجوده وعدمه وليس المراد بالحقيقة ما بها الشئ هو أعنى الجنس والفصل والا لاقتضى تركب المولى وهو محال (قوله حينئذ) أى حين اذ جاز لحوق العدم (قوله لان الجائز الخ) أى وانما صدق مفهوم الجائز على ذاته تعالى حيث جاز لحوق العدم لها لان الجائز أى مفهومه ما يصح الخ (قوله وهذا التقدير) أى تقدير امكان لحوق العدم وقوله الفاسد أى الفاسد متعلقه وهو امكان لحوق العدم فالمتصف بالفساد متعلق التقدير لا نفس التقدير الذى هو فعل الفاعل (قوله وذلك يستلزم حدوثه) الاشارة راجعة لوجوده الجائز أى وجوده الجائز يستلزم حدوثه وليست راجعة لجواز وجوده إذ لا يلزم من جواز الشئ حدوثه (قوله لما عرفت) أى فى برهان الوجود وهذا علة لقوله يستلزم حدوثه أى وانما كان وجوده الجائز مستلزما لحدوثه لما عرفت من استحالة الخ أى واذا استحال الترجيح بدون مرجح فما كان وجوده جائز الابد أن يكون حادثا له محدث (قوله مقابله) صفة لعدم (قوله فى القبول) دفع به ما تمسك به بعضهم من أن العدم أرجح لسبقه (قوله من غير فاعل) متعلق بترجيح (قوله كيف وقد سبق) أى كيف يصح أن يكون حادثا والحال أنه قد سبق الخ (قوله فاذن) أى فاذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه وقوله كما وجب قدمه الاولى حذفه (قوله فلانه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها) هذا اشارة الى قياس استثنائى ذكر شرطيته وطوى الاستثنائية وأقام مقامها قوله وذلك محال والاصل لكنه ليس بحادث فلا يماثل شيأ منها وقوله لما عرفت دليل للاستثنائية ويحتمل أن يكون قوله فلانه لو ماثل الخ اشارة الى قياس اقترانى مركب من شرطية وحملية وهى قوله وذلك محال والاشارة الى كونه حادثا ونظمه هكذا لو ماثل شيأ منها لكان حادثا وكونه حادثا محال ينتج مماثلته لشئ منها محال وعلى هذا فليس كل ما بعد القدم من البراهين المذكورة فى المتن اشارة الى قياس استثنائى كما ادعاه بعضهم (قوله لو ماثل شيأ منها) أى بان كان من جنس الاجرام أو الاعراض أو كان متصفا بلوازمهما كالحلول فى جهة للجرم وكالتقييد بمكان أو زمان وكاتصاف ذاته بالصغر أو الكبر (قوله لكان حادثا مثلها) أى لما علم من وجوب استواء المثلين فى كل ما يجب و يجوز و يستحيل ومن جملة ما يجب للحوادث الحدوث ٭ ان قلت اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم لان التماثل يقتضى التساوى فى الاحكام فكيف يجعل المصنف الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص ٭ وحاصل الجواب أن قول المصنف لو ماثل شيأ منها مطلق أريد به المماثلة فى الجرمية والعرضية ولوازمهما ولاشك أن المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث على الخصوص و بين هذا المراد قوله سابقا والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ ٭ فان قلت لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا بالاعراض ظاهر وأما لزومه لا على تقدير اتصافه بها بان كان فعله أو حكمه لاجلها فما وجهه ٭ قلت وجهه أن ذلك الغرض ان كان عائدا عليه تعالى ليتكمل به لزم اتصافه بالحوادث إذ لا يوجد الغرض الا بعد الفعل وان كان عائدا على عباده لزم افتقاره لواسطة فى ايصال الغرض لعباده وكل من الاتصاف بالحوادث والافتقار أمارة الحدوث (قوله لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه) اعترض بانه لا حاجة لقوله و بقائه لان وجوب القدم هو المبطل للحدوث وأما وجوب البقاء بمجرده لا يدل عليه وانما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجوب القدم ٭ وأجيب بان المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث انما هو لكونه واجب الوجود ووجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء فلما لاحظ ما قلناه جمع بينهما والا كان يقتصر على وجوب القدم (قوله لاشك الخ) هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى شرطية هذا القياس وهى قوله لو ماثل شيأ منها لكان حادثا (قوله وقد عرفت بالبرهان القاطع) النعت للكشف لان البرهان لا

يكون الا كذلك ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمى والعرضى والاجماع على حدوث الزائد عليهما ان قدر زائدا كما مر و يحتمل أن يريد ماعدا الاجماع لان الاجماع دليل لا برهان وان كان قطعيا فى السمعيات فيما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة (قوله و بالجملة) أى وأقول قولا ملتبسا بالجملة لا بالتفصيل ☆ واعلم أنه أولاً أبطل مماثلته للحوادث با بطال حدوثه ولم يتعرض فيما مر للتناقض بين القدم والحدوث وتعرض لذلك فى قوله و بالجملة فقوله و بالجملة استدلال ثان وليس إجمالا لما فصله أولاً اذا علمت ذلك فالتعبير بقوله و بالجملة الخ فيه شئ لانه يقتضى أنه تعرض للتناقض تفصيلا ثم أجمله إجمالا وليس كذلك (قوله لألوهيته) أى المتفق عليها (قوله وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه) قد سبق أن القيام بالنفس مركب من أمرين الاستغناء عن المحل والاستغناء عن المخصص فذكر المصنف برهانا لكل واحد فأشار لبرهان استغنائه عن المحل بقوله فلأنه لو احتاج الخ وهذا البرهان إشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية أقام دليلها وهو قوله والصفة الخ مقامها ونظم القياس هكذا لو احتاج الى محل أى ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أنه لا يحتاج الى ذات يقوم بها الا الصفات ودليل الاستثنائية المطوية فى المصنف القائلة لكن كونه صفة باطل أشار له بقوله والصفة الخ ☆ وحاصله قياس اقترانى من الشكل الثانى ونظمه الصفة لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لئلا يلزم التسلسل كما فى الشارح ومولانا جل وعز متصف بصفات المعانى والمعنوية للبراهين الدالة على ذلك ينتج الصفة ليست مولانا وتنعكس النتيجة لقولنا مولانا ليس بصفة فقد أنتج هذا القياس أنه ليس بصفة فصحت الاستثنائية القائلة لكن كونه صفة باطل فقول المصنف ليس بصفة هو عكس نتيجة القياس الثانى الذى ذكر دليلا للاستثنائية المحذوفة من الأول ☆ فان قلت ان كبرى الشكل الثانى يجب أن تكون كلية وما هنا ليس كذلك ☆ قلت قد تقرر عندهم أن القضية الشخصية تقوم مقام الكلية وقوله ومولانا يجب اتصافه بهما شخصية فهى فى قوة الكلية من حيث ان المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية وما ذكرناه من أن الدليل الثانى المستدل به على الاستثنائية المطوية قياس اقترانى هو ظاهر المصنف وان شئت جعلته استثنائيا وهو ما سلكه الشارح ونظم الكلام هكذا لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل اذ لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن عدم اتصافه بهما باطل فبطل ما استلزمه وهو كونه صفة فبطل ما استلزمه وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب (قوله فلأنه لو احتاج الى محل) انما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره فلأنه لو قام بمحل نظرا الى أن القيام بالنفس معناه الاستغناء والذى يقابل الاستغناء فى العرف الاحتياج والافتقار لا القيام بالمحل والقيام بالمحل وان كان يشعر بالحاجة أيضا لكن الصريح فى المقصود كالمقابلة هنا ليس كالمشعر به نعم عبارة الغير أظهر فى المقصود الذى هو التنزيه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف باحتياج الجرم لمحل أى مكان واحتياج الصفة لذات وان كان اللازم وهو قوله لكان صفة يعين أن المراد بالمحل الذات لا المكان ☆ واعلم أن قيام الوصف بالموصوف قيل انه عبارة عن تبعيته له فى التحيز فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعية وأنت خبير بأن هذا لا يصدق الا على أوصاف الجرم وأما أوصاف البارى فمقتضاه أنه لا يقال انها قائمة به تعالى ولا يقال انها قائمة بمحل ☆ واعترض هذا العلامة السعد بأنا لا نسلم أن هذا أى التبعية فى التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف بل نقول معنى قيام الشئ بالشئ اختصاصه به بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به وهو بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز فيشمل صفات البارى ☆ فان قلت كما أن المولى منزه عن ذات يقوم بها منزه أيضا عن مكان يحل فيه فهلا أقام برهانا على استغنائه عن المكان كما أقام برهانا على استغنائه عن الذات التى يقوم بها

و بالجملة لو ماثل تعالى شيأ من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلأنه لو احتاج تعالى الى محل لكان صفة والصفة لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة

ولواحتاج الى مخصص لكان حادثا وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) تقدّم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه جل وعلا عن المحل والمخصص أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل اى عن ذات يقوم بها فهو أنه لواحتاج تعالى الى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة بتلك الذات اذ لا يقوم بالذات الاصفاتها ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج الى محل يقوم به اذ لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعاني وهى القدرة والارادة والعلم الخ ولا بالصفات المعنوية وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما الخ لان الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية لان النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعاني اذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدّها ويلزم مثل ذلك فى الصفة الاخرى التى قامت بها وهلم جرا

☆ قلت استغنى عن إقامة البرهان على استغنائه عن المكان لدخوله فى المخالفة للحوادث ☆ فان قلت قد سبق فى المخالفة للحوادث أنه ليس بعرض فلأى شئ ذكرهنا أنه ليس محتاجا الى محل بأن يكون صفة ☆ قلت الاعراض حادثة والمخالفة للحوادث تدل على تنزهه عنها والقيام بالنفس يدل على أنه لا يكون صفة قديمة (قوله ولواحتاج الى مخصص الخ) هذا دليل للجزء الثانى من جزأى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أى عن الفاعل الذى يخصصه بالوجود بدلا عن العدم ☆ وحاصل ذلك البرهان قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة ذكرها واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها ونظم ذلك القياس هكذا لواحتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة أنه لا يحتاج الى المخصص الا الحادث اذ يحتاج له فى ترجيح أحد طرفى ما يقبله من الممكنات المتقابلة على الآخر لكن كونه حادثا باطل لانه قد قام البرهان على وجوب قدمه وبقائه واذا بطل كونه حادثا وهو التالى بطل المقدم وهو احتياجه للمخصص واذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المخصص وهو المطلوب وقوله كيف استفهام انكارى بمعنى النفى وفى الكلام حذف أى كيف يكون حادثا أى لا يصح أن يكون حادثا وهذا إشارة الى الاستثنائية وقوله وقد قام البرهان الخ بيان لتلك الاستثنائية المحذوفة التى أشار اليها بقوله كيف والواو فى قوله وقد عرفت للتعليل (قوله اذ لا يقوم بالذات الا صفاتها) بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى قوله لواحتاج الى محل لكان صفة (قوله ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة) فى قوّة الاستثنائية (قوله حتى يحتاج) أى بحيث يحتاج الخ فحتى للتفريع بمعنى الفاء وهو تفريع على المنفى (قوله اذ لو كان صفة الخ) أشار به الى أن دليل الاستثنائية قياس استثنائى وقد تقدم تقريره ☆ والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلا استثنائيا والمصنف قد جعله اقترانيا إشارة الى صحة الاستدلال على تلك الاستثنائية بكل منهما (قوله لان الصفة الخ) علة قوله لو كان صفة لزم الخ وقوله لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية أى وأما السلبية والنفسية فلا يمتنع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء والتعلق الصلوحى بالممكنات (قوله لان النفسية الخ) علة لتقييد الثبوتية بغير النفسية أى وانما قيدنا بذلك لان النفسية الخ (قوله لان النفسية أو السلبية تتصف بهما الذات والمعاني) أما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وكالتحيز وأما اتصاف المعاني بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وبالتعلق وكاتصاف السواد بالسوادية والبياض بالبياضية واللونية ☆ ان قلت ان بنينا على قول من ينفى الأحوال فلا حال أصلا لا معنوية ولا نفسية فضلا عن الاتصاف بهما وان بنينا على قول من يثبتها فما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال فكان الظاهر جواز اتصاف المعاني بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية ☆ أجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني واذا لم يجز اتصاف المعاني بالمعاني لم يمكن اتصافها بالمعنوية ☆ وتوضيحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فانها تستلزم ما يستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون المعاني ولو اتصفت الصفة بالمعنوية لاتصفت بالمعاني المحققة الاستحالة بالبرهان المذكور (قوله اذ لو قبلت الخ) علة لقوله الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية (قوله لزم أن لا تعرى عنها) حاصله ان القدرة مثلا لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية اما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أو ضدها كالعجز أو خلافها وهكذا الصفة الاخرى التى قامت بها وهلم جرا فيلزم التسلسل وما تقدم كله بيان للملازمة بين قوله لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية وكأنه قال لما يلزم على اتصافه بهما من التسلسل وقول الشارح لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها وفى نسخة عنها أو عن ضدها وهذه النسخة فيها

حذف

حذف والأصل عن مثلها أوعن ضدها أوخلافها (اقوله اذالقبول) أى للمثل أوالضد أوالخلاف نفسى وهذه علة لقوله و يلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى (قوله وهو محال) أى قبول الصفة صفة أخرى محال لمايلزم عليه من التسلسل ✲ والحاصل أنه لوكان صفة لزم ألايتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ووجه الملازمة أنه لواتصف بالمعانى أوالمعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت الملازمة وهذا معنى قول الشارح فاذن لايقبل الخ (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) أى وهو محال (قوله ودخول مالانهاية له الخ) عطف على التسلسل عطف لازم لان التسلسل ترتيب أمور لانهاية لها و يلزم ذلك دخول مالانهاية له فى الوجود وأراد بمالانهاية له الداخل فى الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية بدليل ماأسلفه أما السلبية فلا وجود لها فى الخارج فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول مالانهاية له فى الوجود وأما النفسية فلأنها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها (قوله ومولانا جل وعز قام البرهان الخ) هذا اشارة الى استثنائية القياس . الثانى القائل لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن التالى باطل لقيام البرهان القاطع على اتصافه بهما ✲ وحاصل ماذكره الشارح قياسان استثنائيان . الاول لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم . والثانى لوكان صفة لزم أن لا يتصف بالمعانى والمعنوية لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كونه صفة وقول الشارح فيلزم أن يكون ذاتا علية هذا لازم لنتيجة القياس الاول القائل لواحتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل كونه محتاجا لمحل فثبت أنه ذات لا صفة ✲ بقى شئ آخر وهو أن التسلسل انما يكون محالا فى الحوادث لافى القديم والمولى على تقدير كونه صفة وقام بها صفات وهكذا فهى صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها ✲ والحاصل أن الدليل وان تم فى منع قيام المعنى الحادث بمثله لا يتم فى منع قيام المعنى القديم بمثله . فالاولى فى بيان استحالة اتصاف الصفة بالصفة أى قيام المعنى بالمعنى أن يقال لوقام المعنى بالمعنى فاما أن يكون ضدا أومثلا أوخلافا والاقسام الثلاثة باطلة أما الاول فلأن الضدين منافيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والارادة كراهة وهو محال . وأما الثانى فلأنه يلزم أن يكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حيا والبياض أبيض لان المثل الثانى يوجب للأول حكمه ولاشك أن هذا محال وفيه أيضا اجتماع المثلين والتخصيص من غير مخصص لان المثلين متساويان فى الحقيقة وليس كون أحدهما محلا والآخر حالا بالاولى من العكس . وأما الثالث فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز فى كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم والبياض وغير ذلك وهذا معلوم البطلان واذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنى لاستلزام المعنوية للمعنى ولا كذلك الحال النفسية اذ ليست حالا معللة بأمر زائد على الذات (قوله فتبين بهذين البرهانين) أى برهان وجوب مخالفته للحوادث و برهان وجوب قيامه بنفسه (قوله وهو معنى قيامه تعالى بنفسه) المناسب لقوله فتبين بهذين البرهانين ان يقول وهو معنى مخالفته للحوادث وقيامه بنفسه لان الغنى المطلق معنى الصفتين لاالثانية فقط وانما معناها الغنى عن المحل والمخصص وأما الغنى عما سواهما من الزمان والمكان ونحوهما فمعنى الاولى اه يس وذكر غيره أن المراد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل و برهان استغنائه عن المخصص وأن المراد بالغنى المطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنى الجوهر فانه مقيد بالمحل وأما المخصص فليس مستغنيا عنه ولعل ماقاله الشيخ يس أولى فتأمل (قوله فلأنه لولم يكن واحدا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية مذكورة واستثنائية مطوية لم يذكر ما يقوم مقامها من علتها استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم وقوله للزوم عجزه اشارة لبيان اللزوم بين المقدم والتالى فى الشرطية المذكورة ونظم القياس هكذا لولم يكن واحدا لزم أن لايوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ

اذالقبول نفسى فلابد أن يتحد بين المتماثلات وهو محال لمايلزم عليه من التسلسل ودخول مالانهاية له من الصفات فى الوجود وهو محال فان الصفة لاتقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها أعنى صفات المعانى والمعنوية ومولانا جل وعز قام البرهان القاطع على وجوب اتصافه بصفات المعانى والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتا علية موصوفة بالصفات المرتفعة وليس هو فى نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا ✲ وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المخصص أى الفاعل فهو أنه لو احتاج الى الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه وبقائه سبحانه وتعالى فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنى المطلق لمولانا جل وعز عن كل ما سواه وهو معنى قيامه تعالى بنفسه

(ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلأنه لولم يكن

(ش) يعنى أنه لوكان له تعالى مماثل

لايوجد شئ من الحوادث لكن التالى باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو كونه واحدا وهو المطلوب ثم ان الوحدانية تشتمل على ثلاثه أوجه وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال وكل من الوجهين الاولين ينقسم الى قسمين فوحدانية الذات تنفى التركيب فى ذاته تعالى وتنفى التعدد بان يكون ثم ذات أخرى قديمة لها من صفات الالوهية مالذات مولانا ووحدانية الصفات تنفى اتصاف الذات العلية بقدرتين وارادتين الى آخر الصفات السبع وتنفى وجود صفة تشبه صفته فى ذات غير ذاته حادثة اذاعلمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذى ذكره المصنف انما يصلح بحسب ظاهره لاثبات الوحدة فى الذات انفصالا بمعنى نفى أن يكون معه شريك مماثل له فى ألوهيته ولاثبات الوحدة فى الافعال لكنه عند التأمل تجده صالحا لاثبات الامور الخمسة الوحدة فى الذات والصفات اتصالا وانفصالا والوحدة فى الافعال بأن يقال قوله لولم يكن واحدا أى بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء أوكان لها نظير أو كانت صفاته متعددة أواتصفت ذات بمثل صفاتها أوكان ثم موجد سواها لزم أن لايوجد شئ من العالم ✲ فقد استدل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد وانما جمعهن بدليل ولم يفعل ذلك فى القيام بالنفس بل أفرد كل وجه بدليل لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم على نفيه نفى الحوادث فلما كان اللازم هنا واحدا اكتفى بدليل واحد لانه يعمها وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفى أحد الوجهين لازما لنفى الآخر فلذلك عدد الدليل و بيان اجراء الدليل فيما اذا تعددت الذات اتصالا لأن تقول لوتركبت ذاته من أجزاء فأما أن تقوم صفات الالوهية وهى القدرة ومابعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع والكل باطل . أما الاول فلان كل جزء يكون الها فيأتى التمانع الآتى للشارح فى تعدد الالهين وهو مؤد للعجز المستلزم لنفى الحوادث . وأما الثانى وهو قيام أوصاف الالوهية ببعض الاجزاء فلانه لاأولوية لبعض الاجزاء على بعض وحينئذ فلاتقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها وهو يؤدى لنفى الحوادث . وأما الثالث وهو قيام أوصاف الالوهية بمجموع الاجزاء فلانه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لان كل جزء من مجموع الاجزاء قام به جزء من كل صفة من صفات الالوهية ✲ ولاشك أن من قام به جزء من القدرة والارادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثانى من تلك الصفة القائمة بغيره من الاجزاء وعجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الاجزاء وذلك يؤدى لعدم الحوادث وأيضا يلزم عليه انقسام مالاينقسم من الصفات وهو محال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الذات انفصالا بان كان له نظير فى ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك فى الشارح كما تصدى لبيان اجرائه فيما اذا كان له شريك من الحوادث فى فعل من الافعال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الصفات انفصالا بان يكون لحادث صفة تماثل صفته تعالى فلانه اذا نفذت قدرة العبد فى ممكن ماعجزت قدرة الرب عنه واذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات اذلافرق وذلك يؤدى الى عدم الحوادث ✲ ان قلت اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفى مالا تتعلق به لانفى العالم كله كما جعله المصنف لازما ✲ قلت بل اللازم نفى العالم كله وذلك لانه اذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد لان ماجاز على المثل جاز على مماثله ؟ وأما أجراؤه فيما اذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار اليه فى الشارح بقوله بيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته وارادته وحينئذ فلو تعددت لزم العجز فلايوجد شئ من الحوادث فقد بان لك أن ماذكره المصنف من الدليل وان كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالا ولوحدة الافعال فقط الا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهى وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات وكذلك وحدة الافعال وان وجه جريانه فى وحدة الذات انفصالا وفى وحدة الافعال وفى وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه فى وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا

في ألوهيته لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث والتالي معلوم البطلان بالضرورة و بيان لزوم ذلك انه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالى و إرادته لجميع الممكنات فلو كان ثم موجود له من القدرة على ايجاد ممكن ما مثل مولانا جل وعز لزم عند تعلق تينك القدرتين بايجاد ذلك الممكن أن لا يوجد بهما معا لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد الى أثرين وذلك لا يعقل فانه لابد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الايجاد واذا لزم عجزهما معا في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة واذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى فتعين وجوب وحدانية مولانا جل وعز في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله و بهذا تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة

كما قد بيناه و بهذا تعرف أن قول الشارح فلو كان ثم موجد الخ راعى فيه ظاهر المتن وقوله بعد فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله نظرا لما تضمنه الدليل بالتأمل فتناسب أطراف الكلام وأنتج الدليل المرام **(قوله في ألوهيته)** أي في كونه الها ومراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات بان تقوم أوصاف الالوهية بجزء من أجزاء الذات يماثل الآخر و بذات غير ذاته أو تعدد صفات الالوهية كقدرتين و إرادتين لا علمين اذ لا يتأتى التمانع فيهما أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل على ذلك قول الشارح في آخر الكلام فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله **(قوله والتالي)** أي وهو عدم وجود شيء من الحوادث **(قوله معلوم البطلان بالضرورة)** أي لوجود الحوادث بالمشاهدة **(قوله على ايجاد الخ)** أراد بالايجاد الوجود لان القدرة انما تتعلق به لا بالايجاد لانه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود **(قوله لزم عند تعلق تينك القدرتين الخ)** هذا إشارة الى برهان التوارد وايضاحه أنهما اذا قصدا ايجاد صدور معين فوقوعه ان كان بقدرة كل منهما لزم كون الاثر الواحد أثرين وان كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولزم العجز أيضا * لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال * لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما لان الفرض أنهما قصدا الى ايجاده فان لم يوجد لزم عجزهما وكذا الثاني لان الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والارادة العامة **(قوله بين مؤثرين)** أي مستقل كل منهما بايجاد **(قوله لما يلزم عليه من رجوع الخ)** أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتعليلان ظاهران اذا كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد وكذا ان كان مركبا وكان ما تعلقت به احدى القدرتين عين ما تعلقت به الاخرى وان كان غيره لزم عجزهما **(قوله وذلك لا يعقل)** ألا ترى أن الخط الذي لا عرض له يستحيل أن يرسم بقلمين وتعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة على أن المعاونة توجب العجز قطعا **(قوله كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى)** أشار بهذا الى برهان التمانع و يقال له برهان التطارد وتقريره أنه لو أمكن التعدد لأمكن التمانع كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ولو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما أعني اجتماع الضدين ان نفذ مرادهما وعجز أحد الالهين ان نفذ مراد أحدهما دون الآخر وعجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر لان ما ثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وعجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة فما أدى اليه وهو تعدد الاله باطل وهذا البرهان هو المشار اليه بقوله تعالى ـ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ـ وهو دليل قطعي لا اقناعي خلافا للسعد حيث قال انه اقناعي وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما وأما لو قلنا ان المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعيا **(قوله و بهذا)** الاشارة راجعة لوجوب وحدانية الافعال و يحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التمانع وتقديره أن قدرة الله عامة التعلق بكل ممكن فلو كان مقدورا للعبد على وجه التأثير للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد واللازم باطل فالملزوم مثله و بيان اجتماع مؤثرين أن قدرته تعالى عامة التعلق فيدخل تحتها فعل العبد فيكون مقدورا له تعالى وواقعا بقدرته فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين بل و يلزم عليه العجز إن وقع ذلك المقدور الذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط لانه حيث كانت القدرة عامة ووقع شيء مما تتعلق به بغيرها كان ذلك عجزا لها **(قوله لا أثر لقدرتنا)** النون للمتكلم ومعه غيره والمراد بالغير الاحياء

مطلقا كانوا عقلاء أوغيرهم وقيد الافعال بالاختيارية لانها هى التى وقع فيها خلاف أهل الضلال كحركة البطش وأما الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش فلاخلاف انها مخلوقة لله (قوله وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض) أى وصف وجودى (قوله تقارن تلك الافعال) أى لاسابقة عليها والالزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه لما تقرر من امتناع بقاء الاعراض وهذا مذهب الاشعرى وامام الحرمين ومن تبعهما * واعترض بانه لانزاع فى جواز تعدد الامثال عقب الزوال فلايلزم وقوع الفعل بلاقدرة عليه * وأجيب بانا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة فان جعلت المثل المتجدد المقارن فقد لزم أن القدرة التى بها الفعل لاتكون الامقارنة ومذهب المعتزلة انه لايجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله لان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان فلولم تكن القدرة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز * وأجيب بان صحة التكليف منوطة بالقدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب والقدرة المسماة بالاستطاعة كما تطلق على العرض المقارن للفعل تطلق على القدرة بالمعنى المذكور وهو سلامة الالآت والاسباب (قوله وتتعلق بها) أى تعلق مقارنة فقط لاتعلق تأثير (قوله عند تلك القدرة) أى عند وجودها وقوله ماشاء مفعول يخلق (قوله وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى التكليف) المراد بالوجود امكانه لاالوقوع بالفعل لان القدرة مقارنة للفعل عند أهل السنة والتكليف سابق عليها منوط بسلامة الالآت (قوله والتعلق) عطف تفسير (قوله وفى الشرع) عطف تفسير أى المسمى باصطلاح أهل الشرع (قوله بالكسب) متعلق بالمسمى ونائب فاعله ضمير عائد على الاقتران وتسمية الاقتران كسبا مجاز بحسب الاصل لان الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن مقدوره أعنى الحركات سواء قلنا أنه اختراع أولا لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق أى أنه لاجلهما سميت الحركة كسبا فاطلاق الكسب على الاقتران من اطلاق اسم المسبب على السبب وهذا بحسب الاصل ثم صار اطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية * والحاصل أن الكسب يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور وقيل ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله للفعل عقب ذلك خلق فالمقدور الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الايجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب اذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى فى الاصطلاح مراده اصطلاح الاشعرى ومن تبعه لااصطلاح كل المتكلمين (قوله وبحسبه) أى وبحسب الكسب تضاف الافعال للعبد أى كما أنها تضاف لله بحسب الخلق والاختراع ولما أضيفت الافعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظر الما عنده من الاختيار الذى هو سبب عادى فى ايجاد الله الفعل والقدرة عليه ثم ان العبد مختار بحسب الظاهر والا فاله للجبر لان اختياره بخلق الله فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا فهو مجبور فى صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين إنه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين انه مجبور ظاهرا وباطنا (قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) عبر بلها فى الحسنات لانتفاعها بها وبعليها فى السيآت لتضررها بها وعبر فى الاول بكسبت وفى الثانى باكتسبت لان الشر لما كان مما تشتهيه النفس وتنجذب اليه وأمارة به كانت فى تحصيله أعجل وأجدر فلذا وصفت بما له دلالة على المبالغة والاعتمال وهو الاكتساب ولما لم تكن فى باب الخير كذلك لفتورها فى تحصيله وصفت بما لا دلالة على الاعتمال والتصرف وهو الكسب (قوله وأما الاختراع والايجاد) عطف الايجاد على الاختراع عطف مرادف وأل فى الايجاد عوض عن المضاف اليه أى وأما ايجاد الافعال والذوات واختراعها (قوله فهو من خواص مولانا) أى ولذا قال الاشعرى ان القدرة على الاختراع أخص أوصاف البارى أى أنها صفة خاصة به لاتكون لغيره وليس مراده أنها خاصة للذات بمعنى

وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جل وعز تقارن تلك الافعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثير لها فى شئ من ذلك أصلا وانما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة لابها ماشاء من الافعال وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى وجوب التكليف وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الافعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمى فى الاصطلاح وفى الشرع بالكسب والاكتساب وبحسبه تضاف الافعال الى العباد كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وأما الاختراع والايجاد فهو من خواص مولانا جل وعز لايشاركه فيه شئ سواه تبارك وتعالى ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل

انها صفة نفسية لاتعقل الذات بدونها لانها عنده صفة معنى والنفسية ليست كذلك (قوله مختارا) أى لان وجود الفعل مقارنا للقدرة يدل على انه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لما علمت أن اختيار العبد للفعل سبب عادى لخلق الله الفعل والقدرة متقارنين (قوله عندما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا) عطف على قوله عند خلق الله فيه القدرة وقوله مجبورا عطف على قوله مختارا فهو من العطف على معمولى عامل واحد وذلك جائز انتهى يس (قوله لما يوجد فى محلها) أى للفعل الذى يوجد فى محلها أى يقوم به قيام العرض بالجوهر (قوله تيسره) أى الفعل الذى يوجد فى محلها وقوله بحسب العادة متعلق بتيسره وقوله فعلا أو تركا معمول لتيسره أو تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة أى بحسب الظاهر والمشاهدة والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون فى وسع الشخص وطاقته فعله أو تركه بحسب الظاهر ✽ واعلم أن حسب ان خلت عن الجار سكنت سينها نحو حسبك الله وان دخل عليها الجار فتحت سينها نحو بحسب المعنى مالم يكن الجار زائدا والاسكنت نحو بحسبك درهم (قوله وعدم تلك القدرة) أى وعلامة عدم تلك القدرة من أصلها فضلا عن مقارنتها (قوله عدم التيسر) أى عدم تيسر الفعل بحسب العادة بان كان ليس فى وسع العبد وطاقته (قوله بين هاتين الحالتين) أى حالة الجبر وحالة المقارنة التى هى حالة الاختيار (قوله ضرورى لكل عاقل) أى فأهل الجبر أنكروا الضروريات ولذلك كانوا بلها (قوله كما أن الشرع جاء الخ) اما أن يرجع لقوله وعلامة مقارنة واما الى قوله وادراك الفرق الخ وهو أقرب (قوله الاوسعها) أى الا ما فى وسعها أى بالفعل الذى فى وسعها وطاقتها (قوله أى الاما فى طاقتها) أى الا ما فى طاقتها (قوله بحسب العادة) أى بحسب الظاهر والمشاهدة (قوله وأما بحسب العقل) أى وأما بحسب ما يدركه العقل اذا نظر نظرا صحيحا (قوله ونفس الامر) قيل المراد به علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الامر معناه نفس الشئ بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض فالامر بمعنى الشئ فقولك هذا الشئ موجود فى نفس الامر اظهار فى محل الاضمار أى موجود فى نفسه (قوله وبهذا) أى بما ذكرناه من أن الفعل اذا كان فى وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه وكان مختارا له وان لم يكن فى وسعه لم تكن قدرته مقارنة له (قوله مذهب الجبرية) بفتح الباء والتسكين لحن ويجوز التسكين والتحريك للازدواج كذا فى السكتانى عن القاموس وقرر شيخنا أن الجبرية نسبة للجبر فهو بسكون الباء وقد تفتح لمشاكلة القدرية (قوله ولاشك انهم فى هذه المقالة مبتدعة) أى لمخالفتهم السنة المثبتة لوسع المكلف وطاقته لانهم قد نفوا محل التكليف الذى أثبتته السنة وهو ما فى وسع المكلف (قوله بله) أى مغفلون لايفهمون الحجة فاندفع ما يقال ان البله الحق والاحمق لايحكم عليه بأنه مبتدع لعدم تكليفه ✽ وحاصل الدفع أن البله يطلق فى اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة وهو المراد هنا لا الحمق وهو غير مراد (قوله وبطلان مذهب القدرية) أى نفاة القدر فهم منسوبون للقدر لقولهم بنفى كون الشر بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد لانهم يقولون العبد يخلق بقدرته الخير والشر والمولى يخلق الخير فقط وفيه أن مقتضى القياس أن يقال لهم حينئذ قدرية بضم القاف مع أن الشائع فتحها الا أن يقال ان فتح القاف من تغييرات النسب (قوله مجوس هذه الامة) بهذا سماهم الشارع صلى الله عليه وسلم حيث قال القدرية مجوس هذه الامة ذكره فى الجامع الصغير ووجهه أنهم أثبتوا فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر كما أثبت المجوس الهين النور إله الخير والظلمة إله الشر وتسميتهم مجوسا على طريق التشبيه تنبيها على سوء مقالتهم ولايلزم أن يكونوا مشركين غير موحدين لان الاشراك هو اثبات الشريك فى ألوهيته تعالى بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والاوثان والقدرية لايثبتون ذلك

مختارا وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورا ومضطرا كالمرتعش مثلا وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد فى محلها تيسره بحسب العادة فعلا أو تركا وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسر وادراك الفرق بين هاتين الحالتين ضرورى لكل عاقل كما أن الشرع جاء باثبات الحالتين وتفضل باسقاط التكاليف فى الحالة الثانية وهى حالة الجبر دون الأولى قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها أى الا ما فى طاقتها بحسب العادة وأما بحسب العقل ونفس الامر فليس فى وسعها أى طاقتها اختراع شئ ما وبهذا تعرف بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الافعال كلها وأنه لاقدرة تقارن شيأ منها عموما ولاشك أنهم فى هذه المقالة مبتدعة بله يكذبهم الشرع والعقل وبطلان مذهب القدرية مجوس هذه الامة القائلين بتأثير تلك القدر الحادثة فى الافعال على حسب ارادة العبد

ولاشك أنهم مبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فهو قد خرج من بين فرث
ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين بين قوم أفرطوا وهم الجبرية و بين قوم فرّطوا وهم القدرية وكما أن هذه القدرة
الحادثة لا أثر لها أصلا في فعل من الافعال كذلك لا أثر للنار في شئ من الاحراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها بل الله تعالى أجرى العادة اختيارا منه جل وعز بايجاد تلك الامور عندها لا بها وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين والالم عند الجوع والشبع عند الطعام والرّي والنبات عند الماء والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه وبالعكس ونحو ذلك مما لا ينحصر فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة ألبتة وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الاشياء التي جرت العادة بوجودها معها وبالجملة فلتعلم ان الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لاثرما بل جميعها مخلوق لمولانا
جل وعز ومفتقر اليه أشد الافتقار ابتداء ودواما بلا واسطة فهذا أشهد البرهان العقلي ودل عليه
الكتاب والسنة واجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع ولا تصغ باذنيك لما ينقله بعض من أولع

بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقارها للآلات التي هي بخلق الله تعالى (قوله ولا شك أنهم مبتدعة) أي لأنهم خالفوا اجماع السلف قبل ظهور البدع على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله أشركوا مع الله غيره) أي انهم في معنى المشركين الذين أشركوا مع الله غيره لاثباتهم شركة العبد لله في الفعل وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أن الاشراك حقيقة اثبات الشريك في استحقاق العبودية أو في وجوب الوجود والمعتزلة لا يقولون بشئ من ذلك وقد بالغ علماء ماوراء النهر في ذمهم حيث قالوا المجوس أسعد حالا من المعتزلة لانهم أثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى والمصنف تابع لهم في المبالغة والافهم ليسوا مشركين حقيقة كما علمت (قوله فتحقق مذهب أهل السنة الخ) يقرأ بصيغة المبني للمفعول و بصيغة الامر وهو أولى اهـ يس وقوله مذهب أهل السنة أي الصحيح من مذهبهم لان لهم أقوالا أخر غير هذا لكن لم تصح عند المصنف ولذا قال ولا تصغ باذنيك الخ * وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل ان كان في وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرته ومختارا له ومكلفا به ولا تأثير لقدرته فيه وانما لها مجرد المقارنة وان كان الفعل ليس في وسع العبد كان غير مقارن لقدرته ومجبورا عليه وليس مكلفا به * ومذهب الجبرية أن الأفعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيأ منها * ومذهب المعتزلة أن الفعل ان كان ليس في وسع العبد فهو مجبور وصادر بقدرة الله وان كان في وسعه فهو صادر بقدرته على حسب ارادته والاول غير مكلف به دون الثاني فانه مكلف به * ان قلت الجبر لازم لاهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله الاختيارية مع كون مكلفا بها * قلت الجبر المحظور هو الحسي وهو التكليف بما ليس في وسعه وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق ولا يضر لانه محض الايمان (قوله من بين فرث ودم) الفرث أحسن من الدم وكلاهما قبيح والذي بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لانهم أضافوا الايجاد لغير الله والذي بمنزلة الفرث مذهب الجبرية لانه أخف منه كلام المعتزلة لانهم أضافوا جميع الافعال لله هكذا قرر والصواب العكس لان من لازم مذهب الجبرية عدم التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة مفسق فقط كذا قرر شيخنا (قوله لبنا) حال من فاعل خرج (قوله قوم أفرطوا الخ) * حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب لهم الافراط الذي هو مجاوزة الحد والقدرية لما لم يعطوا النظر حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة الباري بالكائنات لامكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا صاروا في نظرهم عاجزين مفرطين فنسبهم الى التفريط الذي هو التقصير * والحاصل أن الجبر هو الحق فمدعيه ظافر بالدليل فمن زاد عليه حتى نفى الكسب نسب الى الافراط والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا فلذا نسبهم الى التفريط (قوله عند الطعام) أي عند أكل الطعام ففيه حذف مضاف (قوله ولا تصغ بأذنيك الخ) أشار بهذا لثلاثة أقوال نقلت عن أهل السنة * الاول قول القاضي أبي بكر الباقلاني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله ككون الحركة صلاة وغصبا ونكاحا أما ذات الحركة فبقدرة الله ويقول ان حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد أعني كونه صلاة مثلا أمر ثبوتي كغيره من الاحوال * القول الثاني قول الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لان أصله كقول القاضي غير أن حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد عنده من كونه صلاة أو غصبا وجه واعتبار للفعل لا حال كما يقول القاضي لان الاستاذ لا يقول بثبوت الاحوال بل بعدمها * القول الثالث

قول

قول امام الحرمين فى آخر أمره بتأثير قدرة العبد فى ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الرب وارادته وهذه
الاقوال غير صحيحة لمخالفتها الاجماع السلف الصالح ❊ فان قلت كيف يصح من هؤلاء الأئمة مخالفة الاجماع
❊ قلت قال فى شرح الكبرى ولا يصح نسبتها لهم بل هى مكذوبة عنهم ولئن صحت فانما قالوها فى مناظرة
مع المعتزلة جرا اليها الجدل (قوله بنقل الغث) أى الردىء والسمين أى الجيد (قوله وأما برهان وجوب
اتصافه تعالى بالقدرة الخ) هذا شروع منه رحمه الله فى وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية ❊ واعلم أن
الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه قسمان قسم يتوقف عليه الفعل عقلا وهى القدرة
والارادة والعلم والحياة وقسم لا يتوقف عليه الفعل عقلا وهى السمع والبصر والكلام وقد استدل
المصنف على ثبوت كل قسم ببرهان فاستدل على ثبوت القسم الاول بهذا البرهان ثم ان وجوب اتصافه
تعالى بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب وجوب وجودها ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أزلا
اذ اتصاف الشئ بالشئ فرع ثبوته له ونفى كل ما يؤدّى لحدوث تلك الصفات كنفى عموم تعلقها ❊ فان قلت لا نسلم
أن وجوب اتصاف الموصوف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة والاتصاف
بها واجب ألا ترى أن الجرم اذا لم يكن ساكنا فى زمان ما كان اتصافه بالحركة واجبا والحركة فى نفسها ممكنة
❊ قلت هذا ممنوع بل الصفة متى كانت ممكنة كان الاتصاف بها ممكنا فعلى تقدير اذا انتفت انتفى الاتصاف
بها متى كانت الذات واجبة ووجب اتصافها بصفة كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات مادامت الذات
لان الذى يجب الاتصاف به لا يرتفع الا بارتفاع الذات (قوله لو انتفى شئ منها الخ) هذا اشارة الى قياس
استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة لم يقم شئ مقامها استثنى فيها نقيض التالى
فينتج نقيض المقدم ونظم القياس هكذا لو انتفى شئ من هذه الصفات الاربعة لما وجد شئ من الحوادث
لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو انتفاء شئ من هذه الصفات الاربع فثبت نقيضه وهو وجود
كل واحدة منها وهو المطلوب وقوله لو انتفى شئ منها يعنى عن الذات وانتفاء شئ منها عن الذات مقابل
لوجوب اتصافه تعالى بها المتضمن للمطالب الثلاثة السابقة فكأنه قال لو لم يجب الاتصاف بها أى بأن صح
نفيها اما لامكانها أو لاستحالتها بأن تنتفى عن الذات أزلا أو بأن يدعى خصوص تعلقها ببعض ما تصلح له
لان هذا يستلزم الافتقار للمخصص المؤدّى للحدوث (قوله لما وجد شئ من الحوادث) بيان الملازمة
هو أن الفعل لا يصح بدون هذه الصفات أما الحياة فلانها شرط عقلا فى الاتصاف بالصفات الثلاث
فنفيها عن الذات يستلزم نفى الثلاثة عنها وأما غيرها من بقية الصفات فلان تأثير القدرة موقوف على
ارادة ذلك الاثر وارادة الاثر موقوفة على العلم به فلو انتفى العلم انتفت الارادة ولو انتفت الارادة انتفت القدرة
ولو انتفت القدرة لانتفى سائر المخلوقات وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة فلزومه وهو نفيها كذلك فينتج
أنها ثابتة للذات ❊ وهذا حاصل ما ذكره الشارح ❊ فان قلت لا نسلم الملازمة التى فى الشرطية القائلة لو انتفى شئ
منها لما وجد شئ من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات ويكون التأثير فى الحوادث بالعلة أو الطبيعة كما تقول
الفلاسفة فانهم ينفون جميع الصفات الوجودية ويقولون ان الذات مؤثرة فى الحوادث بالعلة ❊ قلت ما ذكره
المصنف من الملازمة مبنى على ما سلكه من اتصاف صانع العالم بالصفات وبطلان العلة والطبيعة ولم يكترث
بورود هذا السؤال لوضوح رده بما مر من ابطال كون صانع العالم علة أو طبيعة كما أنه لم يكترث بما عسى
أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لان مذهبهم نفى المعانى فلهم أن يقولوا لا نسلم انه يلزم من انتفاء
شئ من هذه الصفات الاربع انتفاء الحوادث لان الحوادث مستندة للمعنوية أى ان ايجادها بها ولا شئ
من المعانى بموجود ❊ وحاصل الجواب أن اثبات المعنوية دون المعانى كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة

بنقل الغث والسمين عن مذهب بعض أهل السنة مما يخالف ما ذكرناه لك فشدّ يدك على ما ذكرناه وهو الحق الذى لا شك فيه ولا يصح غيره واقطع تشوّفك الى سماع الباطل تعش سعيدا وتمت ان شاء الله تعالى طيبا رشيدا والله المستعان (ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلانه لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث (ش) قد تقدم لك أن تأثير القدرة الازلية موقوف على ارادته تعالى ذلك الاثر وارادته تعالى ذلك الاثر موقوفة على العلم به والاتصاف بالقدرة والارادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة

محدثه بهذه الصفات الاربع فلو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث للزوم عجزه حينئذ وبهذا تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه الصفات فى الازل اذلوكانت حادثة لزم توقف احداثها على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام الى أمثالها ويلزم التسلسل وهو محال فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالا وذلك مؤد الى المحذور المذكور وهو أن لايوجد شئ من الحوادث وبهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة والارادة اذلو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار الى المخصص فتكون حادثة ولا يمكن أن يكون المحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالى وانفراده بالاختراع واحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام الى تلك الامثال ويجىء ماقدسبق فقدبان لك بهذا أن البرهان الذى ذكرناه فى أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور وجودها

واضح البطلان لمخالفته للغة العرب لان الاسم انما يشتق من صفة قائمة بالمسمى لامن غير قائمة به ولما كان القول بثبوت المعنوية دون المعانى واضح البطلان لم يكترث المصنف بهذا كالاول هذا ✲ واعلم أن المصنف رتب هنا عدم وجود شئ من الحوادث على عدم وجود شئ من هذه الصفات الاربع وان كان فى الكبرى انما رتب عدم وجود شئ من الحوادث على عدم معنوية هذه الاربعة وهى الكون قادرا ومريدا وعالما وحيا نظرا الى أن المعانى ملازمة للمعنوية اثباتا ونفيا وحينئذ فالبرهان المذكور كما ثبتت به المعانى الاربعة ثبتت به معنويتها (قوله اذهى) أى الحياة شرط فيها أى فى تلك الصفات وكون الحياة شرطا فى هذه الصفات معلوم فى الشاهد بالضرورة فيلزم فى الغائب أن يكون كذلك لان الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا (قوله ووجود المشروط) أى وهو الصفات الثلاثة هنا (قوله بدون شرطه) أى العقلى وهو الحياة هنا (قوله موقوف على اتصاف الخ) أى ولاعبرة بماقاله المعتزلة والفلاسفة كما تقدم (قوله وبهذا تبين الخ) الاشارة راجعة لمجموع الدليل و يصح رجوعها للتالى وفى الكلام حذف مضاف أى و ببطلان هذا التالى يتبين وجوب الخ وان شئت قلت و بالتالى من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات فى الازل وذلك لانها لوانتفت عن الذات أزلا بل اتصفت بها فيما لايزال لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلا واتصفت بها فيما لايزال كانت حادثة ولوكانت حادثة كانت من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بأمثالها قبلها ثم ننقل الكلام الى تلك الامثال فنقول انها من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بأمثالها وهكذا فيلزم الدور ان انحصر العدد والا فالتسلسل وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال فوجود الحوادث المتوقفة على ذلك المحال محال فيأتى المحذور وهو عدم وجود شئ من الحوادث (قوله وعلى هذا التقدير) أى تقدير حدوثها وقوله تبين أى بواسطة التعليل الذى ذكره بعد (قوله وذلك مؤد) أى وكون وجود الصفات على تقدير الحدوث محالا مؤد الخ لانه اذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث المتوقف عليها محالا وهذا يؤدى الى عدم وجود شئ من الحوادث (قوله وبهذا تعرف) أى و ببطلان التالى وهو عدم وجود الحوادث على مامر تعرف الخ ✲ وحاصله أنه لولم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لولم تكن عامة التعلق لاحتاجت الى مخصص فتكون حادثة فتحتاج الى اتصاف البارى محدثها بمثلها وهكذا فيؤدى الى التسلسل وهو محال فما أدى اليه وهو عدم عموم التعلق محال فيكون وجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محالا فيأتى المحذور وهو عدم وجود شئ من الحوادث (قوله و يجىء ماسبق) أى من التسلسل وانه محال وان ماأدى اليه من عدم عموم التعلق محال وان ذلك المحال يؤدى الى عدم وجود شئ من الحوادث (قوله فقدبان لك بهذا أن البرهان الخ) أراد بالبرهان جزأه وهى الاستثنائية التى يعبرون عنها ببطلان اللازم يعنى أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الامور الثلاثة لاستلزام نفى كل واحدة منها ذلك اللازم و يحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الامور باعتبار لازم شرطيته والمحوج لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لاتكون الا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد و يمكن أن يقال ان المطلوب وهو اتصاف البارى بتلك الصفات واحد وتلك الأمور الثلاثة لدلالتها عليها أجزاء لذلك المطلوب وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم

وجود هذه الصفات ووجوب القدم والبقاء لها ووجوب عموم التعلق للمتعلق منها وقد أشار فى أصل العقيدة الى أن البرهان الذى ذكره

وجودها كما مر والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكر فهو مطلوب فى ضمنه مطالب (قوله هو هذه المطالب) أى هو منتج هذه المطالب بواسطة انتاجه لوجوب اتصافه تعالى بها المستلزم هذه المطالب وهى وجودها ووجوبها وعموم تعلقها كما مر (قوله يستلزم وجودها) اعترض بان الوجوب لا يستلزم الوجود بدليل صفات السلوب فانها واجبة أى يجب اتصافه تعالى بها وهى غير موجودة * وأجيب بان المراد بالوجود الذى يستلزمه الوجوب التحقق فى نفس الأمر لا الوجود فى خارج الاعيان ولاشك أن السلبية متحققة فى نفس الامر فوجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يستلزم ثبوتها للذات وتحققها فى نفس الامر وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها فى نفس الامر وان كانت ليست أمورا موجودة فى الخارج يمكن رؤيتها (قوله والمعهود الصفات الخ) أى والمعهود صفات عامة التعلق * واعلم أن الصفات الاربعة التى يتوقف عليها الفعل انما ينهض فيها الدليل العقلى كما فعل المصنف لا السمعى لزوم الدور وذلك لانها لو ثبتت بالسمع لكانت متوقفة عليه والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعلها متصفا بهذه الصفات الأربع فآل الامر الى أن السمع متوقف على هذه الصفات الاربع وقد فرضنا انها متوقفة عليه فلزم أن الصفات الاربع متوقفة على نفسها لان المتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ فالصفات الاربع متوقفة على السمع المتوقف عليها فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها (قوله وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع) أطلق البرهان هنا على الدليل مجاز العدم تركبه وكونه نقليا والبرهان لا يكون الا عقليا مركبا من مقدمات يقينية والعلاقة المشابهة فى افادة اليقين لافادة هذا الدليل القطع واليقين كما يفيده البرهان وجمع هذه الصفات الثلاث فى برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف ما مر من الصفات فان الفعل لما كان يتوقف عليها كان الناهض فى الاستدلال عليها الدليل العقلى لا السمعى للزوم الدور كما مر ولم يقل هنا وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع الخ كما مر اما استغناء بما سبق لان كلامه فى الاتصاف بالصفات أو نظرا الى أن من جملتها الكلام وقد استدل على ثبوته بالاجماع وليس الاجماع الاعلى أنه واجب له تعالى لا على اتصافه به لان المعتزلة لا يرونه صفة فلا يصح دعوى الاجماع مع وجود المخالف والمطالب الثلاثة وهى وجود هذه الصفات ووجوب اتصافه تعالى بها فى الازل ووجوب عموم تعلقها تؤخذ من دليلها العقلى لا السمعى (قوله فالكتاب والسنة والاجماع) قيل الاولى الاستدلال بالاجماع فقط لان فى الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة اذ فيه اثبات الكلام بالكلام * وقد يقال ان المستدل على ثبوته الكلام النفسى والمستدل به الكلام اللفظى * لان المراد بالكتاب هنا المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد ﷺ للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته وفيه انى معكما أسمع وأرى وهو السميع البصير وكلم الله موسى تكليما * فان قيل الاستدلال بالسمع فى العلميات أى الاعتقاديات مشروط بكونه قطعى المتن والدلالة والكتاب العزيز قطعى المتن لأنه متواتر ودلالة تلك الآى ظنية لانها ظواهر لا نصوص اذ قد يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازا وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى * قلت الاصل حمل اللفظ على الحقيقة وحمل السمع والبصر فى الآى على العلم مجاز شرطه القرينة ولا قرينة هنا وأيضا الظواهر فى ذلك المعنى كثيرة والظواهر اذا كثرت تفيد القطع (قوله والسنة) هى أقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته . فنها ما فى الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم أربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا وانما تدعون سميعا بصيرا ومعنى أربعوا على أنفسكم اشفقوا على أنفسكم ولا تجهدوها

هو هذه المطالب الثلاثة أما الوجود والوجوب فأشار اليهما بقوله ووجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة اذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها وأشار الى المطلب الثالث وهو عموم التعلق للمتعلق منها بالألف واللام التى أدخلها على صفة القدرة وما بعدها من الصفات فانها للعهد والمعهود به الصفات التى فسر تعلقها فيما سبق وبالله التوفيق (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة

والاجماع وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (ش) هذه الثلاثة لما لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح أن يستند فى معرفة وجوب اتصافه تعالى بها الى قول الرسول عليه الصلاة والسلام والدليل الشرعى فيها أقوى من الدليل العقلى ولهذا بدأنا به فى أصل العقيدة وقولنا فيها فى الدليل الثانى العقلى والنقص على الله تعالى محال يعنى لانه يستلزم أن يحتاج حينئذ الى من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص ويخلق له الكمال وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره الى إله آخر كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى وأيضا لو اتصف تعالى بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه تعالى الله عن ذلك لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه وهذا الدليل العقلى وان كان لا يسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية

برفع الاصوات فى الدعاء فانكم لا تدعون الخ (قوله والاجماع) هو اتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الاحكام وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد الاجماع على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير وقال السعد فى شرح المقاصد انعقد اجماع أهل الاديان بل اجماع العقلاء على ذلك ثم قال وبالجملة لا خلاف بين أرباب الملل والمذاهب فى كون البارى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه اه * فان قلت غاية ما دل عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة أنه تعالى سميع بصير متكلم وليس كلام المصنف بصدد ذلك بل بصدد أن له صفات معان زائدة على ذاته يتصف بها تسمى السمع والبصر والكلام والكتاب والسنة لم يصرحا بذلك ولم ينقل عن أحد أنه حكى الاجماع على هذا الوجه فالدليل لا يتم الا لو كانت الآيات والاحاديث مصرحة بذلك وكان الاجماع على هذا الوجه والا فالمعتزلة يقولون انه سميع بصير بذاته ومتكلم أى خالق للكلام فى شجرة ونحوها فهم موافقونا على أنه تعالى سميع بصير متكلم ومخالفونا فى مدعانا وهو أنها صفات زائدة على الذات متصف بها المولى * قلت ان أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم التى صرح بها الكتاب والسنة وأجمع الأمة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام فاذا ضممت ما فهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الاجماع عليه ثبت مدعانا وهو أن كل واحدة من تلك الأمور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها فقول المصنف فالكتاب والسنة والاجماع أى مع ضميمة ما فهمه أهل اللغة (قوله لزم أن يتصف باضدادها) أى لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها وثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أن القابل للشئ اما أن يتصف به أو بضده فالمولى قابل للاتصاف بها فمتى انتفى اتصافه تعالى بها لزم أن يتصف باضدادها * والحاصل أن كل حى قابل لصفة لا يخلو عن الاتصاف بها أو عن مثلها أو عن ضدها لان القبول نفسى وكل حى قابل لهذه الصفات بدليل امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها فالمصحح الحياة وحينئذ فالمولى اذا لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها ودليل الاستثنائية قياس اقترانى قائل أضداد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج أضداد هذه الصفات عليه تعالى محال وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقترانى المستدل به على صحة الاستثنائية بقوله وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (قوله لما لم تتوقف على معرفتها دلالة الخ) الاولى لما لم تتوقف عليها المعجزة الدالة على صدق الرسل صح الخ * وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لا تتوقف المعجزة الدالة على صدق الرسل عليها لان الاعمى والاصم والابكم يتأتى منه الفعل فلذا صح الاستدلال على اتصاف المولى بها بالسمع بخلاف الصفات المتقدمة فانها لما توقف عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع للزوم الدور كما مر (قوله الى قول الرسول) يدخل فيه الاجماع باعتبار أصله إذ لا بد له من مستند شرعى ويشمل التقرير إن فرض وقوع دليل به ويحمل القول على ما يشمل النفسانى (قوله والدليل الشرعى فيها أقوى من الدليل العقلى) اعترض بان العقلى لا قوة فيه وذلك لان المطلوب فى العقائد اليقين والدليل العقلى المذكور هنا لا ينتج لعدم صحته كما سيظهر لك وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا فضلا عن القوة فلا وجه للتعبير بأفعل التفضيل المقترن بمن (قوله يعنى لانه يستلزم الخ) هذا دليل للكبرى من الاقترانى الذى أقيم على الاستثنائية وأما الصغرى القائلة وهى نقائص فلم يذكر لها دليلا لورود الاعتراض عليها كما يأتى لك بيانه (قوله وان كان لا يسلم من الاعتراض الخ) الاعتراض الذى أشار له وارد على الملازمة وعلى الاستثنائية أما على الملازمة فبأن يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها لا نسلمه وذلك لا نكم بنيتم الملازمة على قاعدة وهى أن القابل للشئ لا يخلو عنه أو عن ضده وقلتم ان الذات العلية قابلة للاوصاف المذكورة فمتى انتفت لزم أن تتصف باضدادها وهذا فيه نظر لان الحكم

على الذات بقبولها لتلك الصفات فرع عن تصورها وحقيقة ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه حتى نعلم ماتقبله ممالاتقبله وانما يجب قبولها لمادلت عليه الافعال وتوقفت على الاتصاف به والسمع والبصر والكلام لايتوقف الفعل عليها وان اعتمدتم فى قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فسلم أنها تقبل كل كمال لكن من أين لكم أن هذه الصفات كمال فان اعتمدتم على الشاهد قلنا ليس كل ما كان كمالا فى الشاهد كمالا فى الغائب ألاترى أن الزوجة والولد كمال فى الشاهد لافى الغائب سلمنا أن هذه الصفات كمال وأن الذات تقبلها فمن أين أتاكم أنها اذالم تتصف بها تتصف بأضدادها وقولكم القابل للشئ لايخلوعنه أوعن ضده ممنوع وسند المنع أنه لايلزم فى كل شئ أن يكون له ضد لجواز أن يكون التقابل بين الشئ و بين منافيه تقابل العدم والملكة☆سلمنا أن مقابل تلك الصفات أضداد☆لكن لانسلم منع الخلوعن الشئ وعن هذه ألاترى أن الهواء خال عن الألوان كلها وكذلك الماء ☆ سلمنا منع الخلو وصحة الشرطية لكن ضده ألاترى أن الهواء خال عن الالوان كلها وكذلك الماء ☆ سلمنا منع الخلو وصحة الشرطية لكن لانسلم الاستثنائية وقولكم فى بيانها لانها نقائص لايصح اذلايلزم من كون أضدادها نقصا فى حق الشاهد أن تكون نقصا فى حق الغائب ألاترى عدم اتخاذ الزوجة والولد فانه نقص فى حق الشاهد وليس كذلك فى حق الغائب (قوله والتقوية) أى للمدلول فالمدلول ثبت بالسمعى وزاده العقلى قوة وليس المراد أن دلالة الأول على المطلوب ضعيفة ولاتقوى عليه الا بالثانى و يدل على ذلك جعله الأول مستقلا بنفسه أى لايحتاج الى معونة من الدليل العقلى بخلافه هو☆ ان قلت الدليل النقلى لايستقل أصلا بل دائما يتوقف على استعمال العقل ☆ قلت المراد باستقلال النقلى أنه لايتوقف فى افادة المطلوب على برهان عقلى وهذا لاينافى أن العاقل لايفهمه الا باستعمال العقل فيه (قوله ولايرد عليه شئ) اعترض بان السمعى قد ورد عليه بحث كما قدمنا عند قوله فالكتاب والسنة والاجماع ☆ وحاصله ان غاية ما أفاده الكتاب والسنة والاجماع أن الله سميع و بصير ومتكلم وليس هذا مطلوبنا بل المطلوب اثبات أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة على الذات تتصف الذات بها ☆ وحاصل الجواب أن قوله ولايرد عليه شئ أى خال عن الجواب كالوارد على العقلى وهذا لاينافى أن النقلى ورد عليه شئ لكن معه جواب وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيمامر ☆ وحاصله أن المراد بقوله فالكتاب والسنة والاجماع أى مع ضميمة فهم أهل اللغة فتأمل (قوله فلانه لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا الخ) ☆ اعلم أن مذهب أهل السنة استواء الافعال كلها بالنسبة للقدرة الأزلية ولايجب على الله تعالى فعل شئ أصلا وقالت المعتزلة يجب على الله فعل الصلاح والاصلح كاثابة الطائع وعقاب العاصى وكالاخترام اذا علم من المعصوم أوالتائب أنه يكفر أو يفسق لو بقى لما فى تركه من تفويت ما كان عليه من الطاعة ثم ان الوجوب على مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الامر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه ذلك الامر وحتمه عليه وليس معناه أيضا الحاق الضرر له بتقدير الترك لماوجب كما هوشأن الواجبات لانه تعالى منزه عن النفع والضر بل المراد بوجوب ذلك عليه أنه يفعله ولا بدّ للحسن الذاتى الذى اشتمل عليه الفعل فلايسوغ تركه بحسب الحكمة اذا علمت هذا فقول المصنف فى الرد عليهم لو وجب عليه شئ منها أى كالصلاح والاصلح كما يقوله المعتزلة وقوله عقلا أى من جهة العقل بحيث صار لابد من فعله لاشتماله على الحسن الذاتى وليس المراد بوجوبه أنه يفعله ولابد من كونه جائز الترك لانه ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن لانه صار الوجوب عرضيا ولاضرر فى صيرورة الممكن واجبا عرضيا (قوله أو استحال عقلا) أى أو استحال شئ منها من جهة العقل لاشتمال الفعل على قبح ذاتى كترك الثواب والاصلح (قوله لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا) أى على تقدير وجوب شئ منها أو استحالته و بيان الملازمة أن وجوب الشئ انما

والتقوية لما هو مستقل بنفسه ولايرد عليه شئ وهو الدليل النقلى حسن وقد لوحنا الى ذلك بتأخيره فى أصل العقيدة و بالله التوفيق (ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا فى حقه تعالى فلانه لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا

وذلك لا يعقل
(ش) لا شك أن الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز فيكون معناه هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه فاذن لو وجب وجوده عقلا أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق وذلك لا يعقل وأيضا فالمعتزلة انما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والاصلح للخلق والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق عند شرح قولنا في أصل العقيدة وأما الجائز في حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والاصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب في عقائدهم ولما تركهم

هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتي واذا اشتمل الفعل على حسن ذاتي كان واجبا ذاتيا والفرض أنه ممكن فقد انقلب الممكن واجبا * وقال بعضهم في بيان الملازمة هو أنه لا فرق بين ما يجب له كالصفات العشرين وما يجب عليه في أن كلا واجب عقلي فلو كان من الممكنات ما هو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لانقلب واجبا فتنقلب حقيقته وهو واضح (قوله وذلك لا يعقل) يحتمل أنه اشارة الى استثنائية الدليل والاصل لكن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل فبطل المقدم وهو وجوب شئ من الممكنات أو استحالته عليه تعالى فثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها في حقه ويحتمل أن يكون قوله وذلك لا يعقل اشارة لقضية حملية وحينئذ فالقياس اقتراني مركب من شرطية وحملية ونظمه هكذا لو وجب عليه شئ من الممكنات عقلا أو استحال شئ منها لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وانقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل ينتج وجوب شئ من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شئ منها عليه باطل (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يحكم العقل به ولا يقبله وليس المراد أنه لا يدركه العقل أي لا يتصوره اذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه ثم ان ظاهره أن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا لا يقبله العقل لكون استحالته ضرورية مع أنها نظرية وذلك لان المانع من انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا ما يترتب على ذلك من تخلف صفة النفس والحال أن ما بالذات لا يتخلف * بيان ذلك أن امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وازالتها مستحيلة * والجواب أن قوله لا يعقل أي بعد النظر في الدليل * بقي شئ آخر وهو أن قوله لو وجب شئ منها عقلا معناه لو ثبت الوجوب لشئ منها بحيث صار لا بد من وجوده وقوله لانقلب الممكن أي ظهر انقلاب الممكن وبهذا التقدير صار المقدم وهو قوله لو وجب مغايرا للتالي وهو قوله لانقلب الخ كذا قيل ولا حاجة له لان المراد فلأنه على تقدير وجوب شئ منها أو استحالته لانقلب الممكن الخ تأمل (قوله لا شك أن الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين) أي وأما عند المناطقة فيطلق بمعنيين . الاول ما صح في العقل وجوده وعدمه ويقال له ممكن بالامكان الخاص كقيام زيد وثبوت الحرارة للنار فتقول زيد قائم بالامكان الخاص والنار حارة بالامكان الخاص بمعنى أن ثبوت القيام لزيد وثبوت الحرارة للنار جائز يصح وقوعه عقلا وعدم وقوعه . والثاني ما لا يمتنع وقوعه فيشمل الواجب والجائز فالاول كصفاته تعالى الواجبة والثاني كاثابة المطيع فتقول الله موجود أو قادر أو عالم بالامكان العام بمعنى أن ثبوت الوجود له وما معه ليس بممتنع بل واجب وتقول اثابة الله للطائعين ممكنة بالامكان العام بمعنى أنها غير ممتنعة بل جائزة (قوله فاذا) أي فاذا كان الممكن ما صح وجوده وعدمه لو وجب وجوده أي الممكن عقلا الخ واحترز بقوله عقلا من وجوبه شرعا فانه لا ضرر فيه وذلك كاثابة الطائع فانه واجب شرعا لوعد الله به وجائز عقلا فالمضر انما هو صيرورة الممكن واجبا أو مستحيلا لذاته وأما صيرورته واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقع ولا ضرر فيه (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يقبله العقل بعد النظر في الدليل وهو لزوم تخلف الصفة النفسية والحال أنه محال كما مر (قوله والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم) أما قضاء المشاهدة بفساد قولهم فلوقوع المحن للناس من فقر ومرض فان هذه لا مصلحة فيها وأما قضاء الشرع بذلك فلأنه أتى بتكليف العباد وهو مشتمل على المشاق والمكاره وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر * فان قالوا ان المحن والتكليف فيهما مصلحة باعتبار ما يترتب عليهما من الثواب * قلنا لهم الله قادر على ايصال الثواب بدون التكليف والمحن (قوله لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب في عقائدهم) أي لكن التالي وهو هدايتهم في عقائدهم باطل فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والاصلح عليه تعالى فثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه وهو المطلوب * اعترض بان هذا لا يكون حجة على الخصم لانه يمنع بطلان تالي الشرطية

القائلة لكن التالى باطل لانهم يزعمون أنهم على هدى من الله فى عقائدهم * وأجيب بان هذا دليل بالنسبة لاهل السنة بعضهم مع بعض وليس دليلا بالنسبة لاهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ماذكر أو يقال الغرض من مخاطبة المعتزلة بذلك المبالغة فى توبيخهم وان عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام **(قوله فى عماهم يترددون)** أى يترددون و يتحيرون بسبب عماهم أى جهلهم **(قوله وأما الرسل الخ)** لما فرغ من الكلام عن الالهيات أخذ يتكلم على الرساليات لانهما متعلقا التصديق القلبى الذى هو الايمان وقدم الالهيات لانها أصل الرساليات والعطف فى قوله وأما الرسل على مقدر حذف للعلم به تقديره أما مولانا جل وعز فيجب فى حقه و يستحيل ويجوز ماذكرته وأما الرسل الخ وقال الرسل بصيغة الجمع دون ذكر عدد لانه لوذكر عددا لربما أفضى لاثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عمن هى له وما ورد من أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر أو أربعة عشر فهو حديث متكلم فيه والحق أن كلا من الانبياء والرسل لا يعلم عدته الا الله لقوله تعالى ـ منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك * لا يقال انه لا فائدة فى ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل لان الايمان به و بما جاء به يتضمن الايمان بهم * لانا نقول فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذى يحصل بالتفصيل الذى هو مطلوب فى عقائد الايمان * واعلم أن ما وجب للرسل يجب للانبياء الا التبليغ فانه خاص بالرسل وحينئذ فالصدق والامانة واجبان لكل من الانبياء والرسل وأما تبليغ الاحكام المتعبد بها فانه خاص بالرسل اذ النبى لا يبلغ شيأ من الشرائع نعم يجب عليه أن يخبر بانه نبى لاجل أن يحترم و يعظم **(قوله فيجب فى حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه)** مراده بالوجوب ماهو أعم من الوجوب الشرعى والعقلى لان وجوب الامانة والتبليغ شرعى لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعى على المعتمد وأما وجوب الصدق فهو عقلى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وقيل انها وضعية وقيل عادية وهو الراجح ولا يضر امكان تخلف العادى ألا ترى انك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل الفلانى ذهب مع امكان تخلف العادة عقلا وكونه ذهبا اذ لو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهبا لم يلزم عليه محال * والحاصل أن القطع بجامع الأمر العادى فالمعجزة تدل على صدق الرسل قطعا وان جاز تخلف دلالتها على الصدق أى ان المولى اذا لم يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه محال **(قوله الصدق)** أى مطابقة خبرهم للواقع والمراد الصدق فى دعوى الرسالة وفى الأحكام التى يبلغونها عن الله وأما الصدق فى الكلام العرفى نحو أكلت أو شربت أو قدم زيد أو مات عمرو فهو من جزئيات الامانة **(قوله والامانة)** المراد بها حفظ ظواهرهم و بواطنهم من الوقوع فى المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل أو صغائر غير خسة كنظر لامرأة أو لأمرد بشهوة كانت قبل النبوّة أو بعدها عمدا أو سهوا اللهم الا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهوا كما فى خروجه عليه الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها فانه معصية وقد وقع من النبى سهوا لاجل أن يترتب على ذلك بيان أحكام السهو * فان قلت انه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال انهم معصومون من المعاصى قبل النبوّة والحال أنه لا معصية قبلها * قلت المراد أن الصورة التى يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة * والحاصل أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوّة وان كان لا يعلم أنها معصية الا بعد النبوّة **(قوله وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق)** أى انهم لا يتيسر لهم كتمان شئ مما أمروا بتبليغه وأما ما أمروا بكتمانه فلا يبلغونه كما فى المغيبات التى أطلع الله عليها الرسول * ثم ان الامانة بالتفسير السابق أعنى ترك المعاصى مطلقا عمدا أو سهوا قبل النبوة و بعدها مستلزمة للصدق لكن خطر الجهل فى هذا الفن صعب فلا يكتفى بذكر الملزوم بل وكذلك التبليغ داخل فى الامانة أيضا نعم لو قصرت الامانة على حالة

فى عماهم يترددون وهو سهم فى هذا الفصل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به و بالله التوقيق (ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب فى حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق

العمد بان قيل انها ترك المعاصى عمدا فلا تكون مغنية عن الصدق والتبليغ لان المراد أنهما لا ينتفيان ولو سهوا (قوله ويستحيل فى حقهم الخ) مراده مايعم الاستحالة العقلية والشرعية لان ماوجب عقلا مقابله محال عقلا وماوجب شرعا أى بالدليل الشرعى فقابله محال شرعا (قوله أضداد هذه الصفات الخ) أى منافياتها وذلك لان الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع والخيانة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع فى المحرم أو المكروه والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق وحينئذ فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل الشئ والمساوى لنقيضه وأما التقابل بين الامانة والخيانة فعلى مافسرها به المصنف هنا تقابل الضدين لانه فسر الخيانة بفعل شئ الخ والفعل وجودى وعلى مافسرها به فى شرح المقدمات وهو ماقلناه فالتقابل بينهما تقابل الشئ والمساوى لنقيضه وكذا يقال فى التقابل بين التبليغ والكتمان * واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عموما وخصوصا وجهيا تجتمع الثلاثة فى تبديل شئ مما أمرهم الله بتبليغه أو تغيير معناه عمدا لانه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه وينفرد الاول والثانى فى زيادة شئ عمدا من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع نسبته الى الله وينفرد الثانى والثالث فى كتمان شئ من المأمور بتبليغه عمدا وينفرد الاول والثالث فى تبديل ماأمروا بتبليغه نسيانا وينفرد الاول فى الكذب نسيانا فى المأمور بتبليغه وينفرد الثانى بفعل معصية غير الكذب والكتمان وينفرد الثالث بنقص شئ مما أمروا بتبليغه نسيانا من غير تبديل (قوله بفعل شئ) أراد بالفعل التلبس وكأنه قال والخيانة المصورة بالتلبس بشئ فيشمل القول والفعل القلبى كالحسد والحقد والغل والاعتقادات الفاسدة (قوله أو كراهة) مراده بما نهى عنه نهى كراهة ماليس بمحرم فيشمل خلاف الاولى بناء على القول بانه غير الكراهة ووقوع المرجوح منه ﷺ طلاقا وبولا قائما والوضوء مرة مرة لبيان أن النهى عن ذلك خفيف لاشديد لامن حيث إنه منهى عنه اذا علمت هذا فاعلم أنه لابد من التفطن لقيد الحيثية فى قوله مما نهى عنه أى من حيث إنه منهى عنه فلا ينافى أنه يفعل المنهى عنه لحيثية أخرى كالتشريع (قوله من الاعراض) أى من جنس الاعراض أى الصفات الحادثة واحترز بالاعراض عن صفات الاله فانه يستحيل اتصافهم بها خلافا للنصارى حيث وصفوا عيسى بصفة الاله واحترز بالبشرية مما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من الاكل والشرب والجماع للنساء ويقولون انهم لا يكونون الاملائكة فأداهم ذلك الى تكذيب سيدنا محمد فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى ـ وما أرسلنا قبلك من المرسلين الا انهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الاسواق ـ (قوله التى لا تؤدى الخ) احترازمن التى تؤدى لنقص كالبلادة وعدم الفطانة فانهما أعراض بشرية مؤدية للنقص فيستحيل أن يكون الرسول بليدا غير فطن واحتراز عن البرص والجذام فان شأنهما التنفير واحتراز مما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص كوصف موسى بالادرة وداود بالحسد لأوريا حيث حسده على زوجته * والحاصل أن اليهود فرطوا حتى استنقصوا الانبياء ووصفوهم بالامور المنقصة والنصارى أفرطوا فى التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الالوهية . والملة المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا فكان بين ذلك قواما وهو الصراط المستقيم (قوله كالمرض) مثال للاعراض البشرية (قوله ونحوه) أى كالجوع والنوم (قوله هو انسان) خرج عنه الجن والملك فليس منهما رسول يبلغ الأحكام الى الخلق وأما قوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا فليس من هذا القبيل أى الرسول اصطلاحا بل المراد رسلا يرسلهم بالوحى لانبيائه فهم رسل لغة * واعلم أن لفظ انسان يطلق على الذكر والانثى على المعتمد وحينئذ فالتعريف يفيد أن الانثى تكون رسولا والحق أنها لا تكون رسولا وان الرسالة مشروطة بالذكورة فاما أن يقال إنه تعريف بالأعم المقصود منه

ويستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شئ مما نهى عنه نهى تحريم أو كراهة وكتمان شئ مما أمروا بتبليغه للخلق ويجوز فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ماهو من الأعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه

(ش) اعلم أن الرسول هو انسان

تمييزالرسول عن غيره وذلك حاصل وان كان التعريف أعم من المعرف أوأنه ماش على القول بأن لفظ انسان خاص بالذكر والأنثى يقال فيها انسانة **(قوله بعثه الله تعالى للخلق)** أى لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا و ببعضهم كغيره وليست للاستغراق والا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته ولا يشمل من خصت رسالته وخرج بقوله بعثه الله من بعثه غيره كالملوك فلايسمى رسولا اصطلاحا **(قوله ليبلغهم ماأوحى اليه)** أى الى الرسول ومافى قوله ماأوحى اليه موصولة فهى للعموم أى كل مايوحى اليه يعنى من حيث كونه مبعوثا به اليهم فخرجت الأحكام المأمور بكتمانها والمخير فيها واندفع مايقال ان الرسول لايبلغ كل مايوحى اليه اذ ماأمر بكتمانه أوكان من خواصه لايؤمر بتبليغه والتعبير بما الموصولة يقتضى انه يؤمر بتبليغ كل مايوحى اليه ✲ وحاصل الدفع أن قيد الحيثية معتبر فى الكلام ولاشك ان مايوحى اليه من حيث كونه مبعوثا به مأمور بتبليغ جميعه وقوله ليبلغهم الخ أشار به للعلة الغائية وليس من تمام التعريف وأما النبى فهو انسان أوحى اليه بشرع أمر بتبليغه أم لا فالنبى أعم من الرسول مطلقا هذا هو المعتمد ومقابله قولان الاول أن الرسول انسان أوحى اليه بشرع وكان له كتاب فلابد فى الرسول من الكتاب والشريعة ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون مافى الكتاب مواعظ واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسل كثيرة فكيف يشترط فى الرسول أن يكون له كتاب والقول الثانى يقول لابد فى الرسول من أحد أمرين إما أن يكون له كتاب وإما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله فاذا نزلت التوراة على موسى وأوحى الى نبى من بنى اسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولا اذا علمت ذلك فقول الشارح وقد يخص بمن له شريعة أوكتاب أونسخ الخ إشارة للقولين المقابلين للمعتمد وهذا على نسخة الواو فى شريعة وأو فى نسخ وفى نسخة بمن له كتاب أوشريعة أونسخ بأو فى الاثنين فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال ✲ الاول لابد فى الرسول أن يكون له كتاب فقط ✲ والثانى لابد أن يكون له شريعة فقط سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أم لا ✲ والثالث لابد أن يكوله شريعة ناسخة لشريعة من قبله ✲ واعترضت هذه النسخة التى فيها أو فى الموضعين بأن أحد الأقوال الثلاثة هو عين المعتمد لان قولنا لابد أن يكون له شريعة هو عين المعتمد **(قوله البراهمة)** نسبة لبرهام كبيرهم وهم قوم كفار وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على المعتمد **(قوله لذلك)** يتبادر منه لوجوب الصلاح والأصلح فالبراهمة والمعتزلة كل منهما يقول بوجوب الصلاح والأصلح الا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظرا لكونها صلاحا والبراهمة حكموا باستحالتها نظرا لكونها فسادا لما فيها من المشقة أو نظرا لخلوها عن الفائدة فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم لانها عبث كذا ذكر بعضهم وقال العلامة الشيخ يس يحسن أن تكون الاشارة راجعة للأصل الفاسد من حيث هو وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليان ✲ والحاصل أن البراهمة أحالوا البعث بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين لا لوجوب الصلاح والأصلح فلما قبح عقلهم البعث لما فيه من المشقة حكموا باستحالته **(قوله فى هوسهم وكفرهم)** الامران راجعان للبراهمة ويحتمل أن الهوس راجع للمعتزلة والكفر راجع للبراهمة **(قوله أما برهان وجوب صدقهم)** أى فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعدها وأما وجوب صدقهم فى غير ذلك فانه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم وهى الامانة وهذا التقييد أشار له الشارح بقوله هذا برهان صدق الرسل فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعد ذلك للخلق **(قوله فلأنهم لو لم يصدقوا الخ)** هذا إشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى فيها رفع التالى فأنتج رفع المقدم ✲ وتقريره أن يقال لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لكن الكذب فى خبره تعالى باطل فبطل المقدم وهو عدم صدقهم

بعثه الله تعالى للخلق ليبلغهم ماأوحى اليه وقد يخص بمن له كتاب أوشريعة أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة وهذا البعث من الجائزات عند أهل السنة وأوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد فى وجوب مراعاة الصلاح والاصلح وأحالته البراهمة لذلك أيضا ولا خفاء فى هوسهم وكفرهم ✲ والدليل لأهل السنة على أن البعث للرسل جائز لا واجب أن البعث فعل من أفعال الله وقد علمت أنه جل وعز لايجب عليه فعل وان كان صلاحا أوأصلح ولا يتحتم عليه ترك وكلامنا فى أصل العقيدة واضح لايحتاج الى شرح (ص) أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا

وثبت نقيضه وهو صدقهم وهو المطلوب وقوله لتصديقه الخ بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى الشرطية ✲ وحاصله أن الله صدقهم بالمعجزة ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب فتعين أنهم لو لم يصدقوا بأن كذبوا للزم الكذب فى خبره تعالى ✲ ودليل الاستثنائية القائلة لكن الكذب على الله محال أن خبره تعالى على وفق علمه والخبر الذى على وفق العلم لا يكون الاحقا ✲ واعلم أن الملازمة فى الشرطية انما تتم على قول أهل السنة من أنه لاواسطة بين الصدق والكذب فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا وأما على ماقاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا والكذب عدم مطابقته لهما معا وأن ماطابق الواقع دون الاعتقاد أو طابق الاعتقاد دون الواقع فهو واسطة فلا تتم الملازمة لانه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه أنه لم يصدق لكنه لايلزم كذب خبره تعالى لان تصديق الله لهم انما هو باعتبار الواقع فقول المصنف لو لم يصدقوا أى بأن كذبوا وقالوا مالا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا (قوله للزم الكذب فى خبره تعالى) أى خبره الحكمى لا الحقيق وذلك لان المعجزة التى أوجدها الله عند دعواه الرسالة فى قوة قول الله صدق عبدى فهو خبر فى المعنى ✲ واعلم أن لزوم الكذب فى خبره تعالى اذا لم يصدقوا مبنى على القول بأن المعجزة خبر فى المعنى كما قلنا و يشير اليه قول المصنف لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة فان التصديق هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله والمعنى لاخبار الله عن صدقهم فيما أخبروا به اخبارا مصورا بالمعجزة وأما على القول بأن المعجزة مدلولها انشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب فى خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة فى نفس الأمر لان الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول انما هو وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول ووجود الدليل بدون المدلول باطل (قوله النازلة منزلة قوله الخ) من المعلوم أن دلالة صدق عبدى على الصدق وضعية فلما جعل المصنف المعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية أى أن الله وضع المعجزة للدلالة على الصدق كوضع صدق عبدى للدلالة عليه و يحتمل أن يكون المراد النازلة منزلة هذا المركب فى الدلالة على الصدق وان كانت دلالتها عقلية أو عادية فكلامه محتمل للأقوال الثلاثة وان كان الاقرب لكلامه الأول وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية وامكان تخلف العادة عقلا لا يمنع من القطع بالمدلول ووجه القول بأن دلالتها وضعية أنها منزلة منزلة التصريح بالقول الموضوع للدلالة على التصديق ووجه القول بأنها عقلية أن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعوى الرسول وتحديه بذلك يدل عقلا على أنه تعالى أراد تصديقه ووجه القول بأنها عادية أن الله تعالى لم يجر عادته من أول الدنيا الى الآن بتمكن الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه أظهر فضيحته عن قرب ذلك (قوله ان المعجزة الخ) هى مشتقة من الاعجاز وحقيقته إثبات العجز فى الغير ثم استعمل فى لازمه وهو اظهاره فالمعجزة معناها الاصلى مظهرة العجز ثم نقلت للأمر الخارق الذى ذكره الشارح الذى هو سبب فى إظهار العجز والتاء فى معجزة للنقل من الوصفية للاسمية ✲ وايضاح ذلك أن المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدل على الفرعية كذلك المنقول لما كان فرعا عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل (قوله مقرون بالتحدى) أى بدعوى الرسول أن هذا الامر الخارق علامة على صدقى (قوله مع عدم المعارضة) أى مع عدم القدرة على المعارضة والاتيان بمثله (قوله تنزل الخ) خبر أن المعجزة وقوله وهى أى المعجزة أمر خارق الخ جملة معترضة بين اسم ان وخبرها (قوله لان خبره تعالى انما يكون على وفق علمه) أى لما تقرر من استحالة اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه وحينئذ فخبره انما يكون على وفق ماعلمه وذلك يستلزم كونه صادقا

للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى (ش) هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلق وحاصل هذا البرهان أن المعجزة التى خلقها الله تعالى على أيدى الرسل هى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله جل وعز صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى اذ تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال لان خبره تعالى انما يكون على وفق علمه والخبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا فخبره تعالى لا يكون الا صدقا وقولنا فى تعريف المعجزة أمر

بخلاف خبر الخلائق فانه قد يصدق ان كان على وفق العلم وقد يكذب ان كان عن جهل (قوله أحسن من قول بعضهم فعل الخ) فيه أن تعبيره بأحسن يقتضى أن التعبير بالفعل حسن وصواب مع أن التعريف يكون غير جامع من أجله ✲ وأجيب بأن المراد بعدم الاحراق صيرورة النار برداوسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وذلك فعل لا عدم فعل وكذا يقال فى كل ماهو من هذا القبيل وحينئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع لكن التعريف بما لا يحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج وسكت الشارح عن شرح قوله خارق للعادة ✲ وحاصله أن العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس والمعتاد هو الامر الغالب الحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فغلبة إحراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم إحراقها لشئ مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران فى الهواء وعدم المشى على الماء وعدم نبع الماء من بين الاصابع أمر غالب فى الناس فحصول المشى على الماء والطيران فى الهواء ونبع الماء من بين الاصابع خرق لتلك العادة وانما سمى مخالفة الامر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشئ المتصل كالثوب وقوله أمر خارق للعادة شامل لما اذا تعلقت به القدرة الحادثة كالطيران فى الجو والمشى على الماء ومالم تتعلق به كاحياء الموتى ونبع الماء من بين الاصابع واحترز به عما لم يخرق العادة وذلك يشمل المعتاد والقديم ✲ مثال الاول أن يقول أنا رسول الله وآية صدقى طلوع الشمس من المشرق وغروبها فى جهة المغرب ✲ ومثال الثانى أن يقول أنا رسول الله وآية صدقى كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لان هذا لا يختص به مدعى الرسالة عن غيره فلا يدلان على صدقه (قوله واحترز بقيد المقارنة للتحدى) المناسب لقوله أولا وقولنا أن يقول واحترزنا وهو كذلك فى بعض النسخ (قوله عن كرامات الاولياء) أى على أحد قولين ذكرهما القشيرى فى رسالته ✲ وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للولى أن يدعى الولاية بأن يقول أنا ولى الله وآية صدقى أن ينفلق البحر مثلا أولا يجوز والصحيح الجواز وأنه لا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط فاخراج الكرامة بقيد التحدى الذى هو دعوى الخارق دليلا مبنى على القول بانه لا يصح أن يكون هنالك ولى يدعى الولاية ويقول آية صدقى كذا وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدى بدعوى الرسالة لاجل اخراج كرامة الولى لا بما ذكره الشارح من دعوى الخارق دليلا والا كان التعريف غير مانع (قوله والعلامات الارهاصية) مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة ارهاصا لانها مؤسسة للنبوة ومقوية لها وان كانت متقدمة عليها وذلك كخمود نار فارس وانشقاق إيوان كسرى والنور الذى كان يظهر فى جبهة عبد الله والد النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وعن أن يتخذ الكاذب الخ) وذلك بأن يقول الكاذب أنا رسول الله اليكم وآية صدقى احياء الموتى الذى كان على يد عيسى لكن هذا انما يخرج بقوله مقرون بالتحدى اذا جعلنا الالف واللام فى قوله بالتحدى عوضا عن المضاف اليه أى مقرونا بتحديه أوجعلنا فى الكلام حذفا أى مقرونا بالتحدى منه والا فاحياء الموتى مقارن للتحدى من عيسى عليه السلام وفى معناه مايظهر على يد من يتأخر من الانبياء بعد ظهوره لانه لم يقترن بتحدى الكاذب كالوكان الكاذب موجودا قبل سيدنا محمد وقال أنا رسول الله اليكم وآية صدقى نبع الماء من بين أصابع النبى الذى يأتى بعدى فلا يكون نبع الماء من بين أصابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معجزة لذلك الكاذب لان ذلك الخارق لم يقترن بتحدى الكاذب بل متأخر عن تحديه وفى معناه أيضا ما اذا قال آية صدقى ماظهر منى فيما مضى من السنين وفى معناه أيضا ما اذا ظهر الخارق على يده من غير أن يتحدى ومن غير اشعار منه به ✲ فان قلت اذا ادعى الكاذب أنه رسول واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الانبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لا تعد معجزة للكاذب المذكور ✲ قلت المراد بكون الخارق مقارنا للتحدى أن يكون مصاحباله

أحسن من قول بعضهم فعل لان الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء مثلا من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه السلام واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التى تتقدم بعثة الانبياء تأسيسا لها وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه واحترز بقيد عدم المعارضة

ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلا على صدقه مثلا لتتضح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم ذلك على الضرورة فقالوا مثال ذلك ما اذا قام رجل فى مجلس ملك بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات مثلا ففعل فلا شك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الاجابة للرسول تصديق له ومفيد للعلم الضرورى بصدقه بلا ارتياب ونازل منزلة قوله صدق هذا الانسان فى كل ما يبلغ عنى ولا فرق فى حصول العلم الضرورى بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفعل من الملك وبين من لم يشاهده الا أنه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل فلا شك فى مطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام فلا يرتاب فى صدقهم عليهم الصلاة والسلام الا من طبع الله على قلبه والعياذ بالله تعالى نسأل الله سبحانه ثبات الايمان والوفاة على أكمل حالاته بلا محنة دنيا وأخرى (ص) وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم قال

ومن أجله وسببه وحينئذ فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عاصره من الانبياء مع الاقرار من الكاذب بأنها لغيره (قوله عن السحر والشعوذة) أى فان كلا منهما يمكن معارضته والاتيان بمثله وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبنى على أنه خارق للعادة وهو مذهب ابن عرفة وصاحب المقاصد خلافا للقرافى القائل انه معتاد وغرابته انما هى للجهل بأسبابه فكل من عرف أسبابه وتعاطاه أجاب معه وهذا القول هو الذى مشى عليه المصنف فى الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه وعلى هذا القول فهو خارج بقوله خارق للعادة (قوله والشعوذة) هى خفة فى اليد ترى الشئ على خلاف ما هو عليه كأن يتراءى ممن يتعاطاها أنه يقطع عضوا أو يحرق شيأ ثم يعيده لما كان عليه ويقال فيها شعبذة بالباء أيضا ويقال لمتعاطيها كالحواة أبو مسلى لانه يسلى الناس عن أشغالهم (قوله ومعنى التحدى دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أى ولا يحتاج الى أن يقول ولا يأتى أحد بمثل ما جئت به لان الآتى بمثلها ان كان محقا فلا يقصد معارضة وانما هو صادق مثله وان كان معارضا غير محق فليس ما أتى به الاول معجزة لأنها لا تعارض بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والاتيان بمثلها (قوله اما بلسان الحال الخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن قرائن الاحوال بدعوى الخارق دليلا على الصدق كافية كما لو قيل لمدعى النبوة لو كنت صادقا فاظهرت لنا آية فدعا الله بظهور آية فظهرت ويكفى فى تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم بها من أرسل اليه (قوله بمرآى منه) أى من الملك أى فى مكان يراه فيه الملك (قوله فطالبوه بالحجة) أى بالدليل الذى يدل على صدقه فى دعواه أنه رسول ذلك الملك (قوله فلا شك فى مطابقة الخ) فالرسول اذا قال أنا رسول الله اليكم وعلامة صدقى أن يخرق الله عادته من انشقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل على صدق الرسول فى دعواه أنه رسول الله الينا (قوله بلا محنة) أى بلا امتحان وابتلاء واختبار فى دار الدنيا بالمصائب وفى الآخرة بالعذاب فالمصائب فى الدنيا محن يمتحن الله بها عباده هل يصبرون فيثابون أو يضجرون فيعاقبون (قوله وأما برهان وجوب الامانة) أى وهى كمال حفظ ظواهرهم وبواطنهم من المعاصى والمكروهات والمتكلمون يعبرون بالعصمة وهى صفة توجب امتناع عصيان موصوفها والمختص بالانبياء والملائكة وجوبها فلا يمتنع حصولها لغيرهما على جهة الجواز ولعل السر فى العدول عن عبارة المتكلمين للازمها الاشارة الى التكليف بنفى أضدادها اذ قد ورد ـ وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولئن أشركت ليحبطن عملك تأمل (قوله فلانهم لو خانوا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة استثنى فيها نقيض التالى فأنتج نقيض المقدم وقوله لأن الله الخ بيان الملازمة اللزوم الذى بين المقدم والثانى فى الشرطية ونظم القياس هكذا لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لكن انقلاب المحرم أو المكره طاعة مأمورا بها باطل فبطل المقدم وهو صدور الخيانة منهم واذا بطل صدور الخيانة منهم وجبت لهم الامانة وهو المطلوب ☆ بيان الملازمة أن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم والمولى لا يأمر بمحرم ولا مكروه وانما يأمر بالطاعات وبيان الاستثنائية أن الله تعالى قال ان الله لا يأمر بالفحشاء ولان انقلاب المحرم أو المكروه طاعة يلزم عليه اجتماع النقيضين وهما الاذن وعدم الاذن فالاذن من جهة الترغيب فى اتباع الرسول وعدم الاذن لما فرض أنه محرم أو مكروه ☆ واعلم أن هذه الحجة التى ذكرها المصنف على وجوب الامانة سمعية أى شرعية بخلاف الحجة على وجوب صدقهم فيما يبلغونه عن الله فانها عقلية ولذا قال فى الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا وحينئذ فاطلاق البرهان على هذا الدليل تسامح وذلك لان البرهان ما كان مركبا من مقدمات عقلية قطعية وهذا الدليل بيان الملازمة فيه شرعى لقوله لان الله قد أمرنا بالاقتداء بهم أى حيث

قال واتبعوه لعلكم تهتدون وقال ان كنتم تحبون الله فاتبعونى الخ وقال أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه وكذا بطلان التالى الذى هوانقلاب المحرم والمكروه طاعة مامورا بها فى حقهم سمعى قال تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء كذا قيل قال الملوى والحق أنه لا تسامح لان البرهان ما ألف من مقدمتين يقينيتين أعم من كونهما عقليتين أونقليتين وانما يكون تسامحا لوكان يشترط فى البرهان كون مقدمتيه عقليتين ولا يشترط ذلك بل الشرط كونهما يقينيتين والنقلى المقطوع به يقينى **(قوله لوخانوا بفعل محرم أومكروه)** المراد بالفعل مايعم فعل اللسان وهو القول وفعل القلب **(قوله طاعة فى حقهم)** قيد بقوله فى حقهم اشارة الى أن بعض أفعالهم وان كان يطلق عليه اسم الاباحة بالنظر للفعل فى نفسه وصدوره من عامة المؤمنين لكنه فى حقهم لكمال معرفتهم بالله لا يقع منهم الا طاعة يثابون عليها وأقل ذلك تعليم البرية وناهيك برتبة التعليم وعظم فضلها **(قوله لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم)** المراد بالأفعال ماقابل الاقوال بدليل العطف فيشمل تقريرهم وسكوتهم اذ لا يقرون على باطل ثم ان المراد باقوالهم وأفعالهم التى أمرنا الله بالاقتداء بهم فيها ما كانت غير جبلية وأما الجبلية كالقيام والقعود والمشى وكذلك ما كان خاصا بهم فلا يلزمنا اتباعهم فيها وانما يلزمنا اتباعهم فيما يبلغونه عن الله اذا علمت ذلك فلقائل أن يمنع الملازمة التى ذكرها المصنف وذلك لانهم لوخانوا بفعل محرم أومكروه ان كان ذلك فيما يبلغونه عن الله لزم انقلاب المحرم أوالمكروه طاعة للزوم اتباعنا لهم فيه وان كان ذلك فى أمر خاص بهم لم يلزم انقلاب لانه لا يلزمنا اتباعهم فيه وأيضا انما يلزم انقلاب مافعلوه من المعاصى طاعة الا بعد ثبوت العصمة التى الكلام فيها فاثبات العصمة بهذا الدليل مؤدّ للدور لان ثبوت العصمة يتوقف على هذا الدليل والشرطية لاتتم الا اذا ثبتت العصمة وحينئذ فالدليل الناهض على وجوب الامانة لهم الاجماع **(قوله وهذا)** أى البرهان بعينه هو برهان وجوب الثالث أى الأمر الثالث وهو التبليغ ✲ واعترض بان التالى فى برهان الامانة لانقلب المحرم أوالمكروه طاعة والتالى فى برهان التبليغ لكنا مأمورين بالاقتداء بهم كما سيأتى فى الشارح ✲ وحاصله كما يأتى لوكتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فى كتمان بعض العلم النافع لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه وهو المطلوب ولاشك أن هذا البرهان غير برهان الامانة فكيف يصح دعوى العينية ✲ وأجيب بان المراد بالعينية امكان رد أحدهما للآخر بان يقال فى الثالث لولم يبلغوا لانقلب المحرم وهو عدم التبليغ طاعة أوتقول فى الثانى لوخانوا بفعل محرم أومكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فينقلب المحرم والمكروه طاعة اهـ يس **(قوله لاشك ان الرسل قد أمرنا بالاقتداء بهم)** ✲ ان قلت كوننا مأمورين بالاقتداء بسيدنا محمد فهذا ظاهر وأما اقتداؤنا بغيره فلا يتم اذ لا يلزمنا الاقتداء بغيره ✲ قلت ما أفاده كلام الشارح من أننا مأمورون بتبعيتهم مبنى على القول بان شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه عن نبينا شئ ✲ فان قلت نرجع ضمير أمرنا لجميع الخلق من هذه الأمة وغيرها ونرتكب التوزيع فالمكلفون من أمة محمد مأمورون بالاقتداء به فى أقواله وأفعاله وأمة عيسى مأمورون بالاقتداء بعيسى وهكذا ✲ قلت هذا يتوقف على أن الامم السابقة مثلنا أمروا بالاقتداء بانبيائهم فى أقوالهم وأفعالهم كذا قيل وقد يقال نلتزم أن كل أمة مثلنا والا فلا فائدة فى ارسال رسول دون عموم اتباعه فى كل ماجاء به ✲ والحاصل أنه ان جعل ضمير أمرنا المعشر هذه الأمة فيجاب بالجواب الأوّل وان جعل لجميع المخلوقات وارتكب التوزيع فالأمر ظاهر ولا اعتراض أصلا **(قوله الا ماثبت اختصاصهم به)** أى الا ماثبت كونه مقصورا عليهم لا يتجاوزهم الى أممهم فالباء داخلة على المقصور كما هو الشائع فى الاستعمال وأشار المصنف بهذا الى أن الأصل فى أقواله وأفعاله صلى الله عليه وسلم عدم اختصاصه بها فيجوز اتباعه فيها حتى يثبت

لوخانوا بفعل محرم أومكروه لانقلب المحرم أوالمكروه طاعة فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث (ش) لاشك أن الرسل عليهم الصلاة والسلام قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم الا ماثبت اختصاصهم به عن أممهم قال الله تعالى فى حق نبينا ومولانا محمد ﷺ

للذين يتقون و يؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الى غير ذلك مما يطول تتبعه وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام من غير توقف على نظر أصلا في جميع أقواله وأفعاله الاما قام به دليل على اختصاصه به فقد خلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام نعله ونزعوا خواتمهم لما نزع عليه السلام خاتمه وحسر أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما عن ركبتيهما في قصة جلوسهم على البئر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وكاد يقتل بعضهم بعضا من شدة الازدحام على الحلاق عند ما رآه ﷺ يحلق رأسه وحل من عمرته في قصة الحديبية وكانوا يبحثون البحث العظيم عن هيئة جلوسه ونومه وكيفية أكله وغير ذلك ليقتدوا به وقال لهم عليه الصلاة والسلام لما أردوا التبتل والانقطاع للعبادة ليلا ونهارا أما

أنها من خصائصه وليس للمكلف ان يتوقف لاحتمال الاختصاص لان الاصل عدمه وهذا مبني على أحد القولين عند الأصوليين في التمسك بالعام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وقيل لا يتمسك به لاحتمال التخصيص أي ومن جملة التخصيص تخصيص ذلك به صلى الله عليه وسلم **(قوله ان كنتم تحبون الله الخ)** قيل ان الخطاب لجميع الأمة وقيل لجماعة مخصوصين كما قال بعضهم انها نزلت في كعب بن الأشرف وجماعة من اليهود قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه ونحن أشد حبا لله فأنزل الله الآية فان كان الخطاب على العموم فالحجة بهذه الآية ظاهرة وان كان على الخصوص فالاحتجاج بها من جهة أن غير المخاطب يدخل بالمعنى لان محبة الله توجب اتباع نبيه وكذا الحكم في كل خطاب لأول الأمة **(قوله الامي)** أي الذي لا يكتب ولا يقرأ وهذا وصف مدح في حق النبي صلى الله عليه وسلم ووصف خسيس في حق غيره وذلك لان النبي لو كان يكتب ويقرأ لتوهم أن علمه حصل له من المطالعة في كتب المتقدمين **(قوله وقد علم من دين الصحابة)** أي من عادتهم وليس المراد بالدين الاحكام الشرعية والدين له اطلاقات كثيرة **(قوله من غير توقف)** يعني غالبا ومالم تبهتهم ضرورة الحال والافقد أمرهم في عمرة الحديبية بالنحر والحلق ثلاث مرات فوالله ماقام منهم أحد فدخل على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها مالقي من الناس فقالت ان أحببت ذلك فاخرج ولا تكلم أحدا وانحر واحلق فخرج فنحر بيده ودعا الحالق فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض اه من البخاري وكذا في غزوة الفتح أمرهم بالفطر في رمضان فلما استمروا على الامتناع تناول القدح فشرب فشربوا ☆ وسبب تأخرهم حملهم الأمر على الندب أو أنه بهتتهم ضرورة الحال فاستغرقوا في الفكرة **(قوله في جميع أقواله وأفعاله)** أي التشريعية لا مطلقا والاشمل الجبلي **(قوله فقد خلعوا نعالهم)** أي في الصلاة لما خلع صلى الله عليه وسلم نعله أي فيها ولما فرغ من الصلاة قال لهم لم خلعتم نعالكم فقالوا له لما رأيناك خلعتهما خلعناهما فقال عليه الصلاة والسلام أتاني جبريل فقال لي اخلع نعليك فان فيهما نجاسة قيل انه كان دم قراد واحتج بهذا الحديث من قال ان العلم بالنجاسة في الصلاة لا يبطلها بل ينزعها فقط **(قوله ونزعوا خواتمهم الخ)** في البخاري كان له ﷺ خاتم من ذهب فنبذه وقال لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتمهم فلبس الذهب كان أولا غير حرام على الذكور ثم حرم وفيه أيضا عن أنس أنه كان من ورق وعليه ينظر هل هو نسخ للاباحة أو انما هو قضية وقتية **(قوله وحسر)** أي كشف وقوله أبو بكر وعمر أي وكذلك عثمان فانه حسر أيضا عن رجليه في هذه القصة ودلوا كلهم أرجلهم في البئر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم **(قوله في قصة جلوسهم على البئر)** هي بئر أريس بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة وآخره سين مهملة بوزن أمير بئر بالمدينة وقيل ان أريس بستان بالمدينة فبئر أريس على هذا بئر هذا البستان المسمى بأريس وهذه البئر هي التي سقط فيها خاتم النبي صلى الله عليه وسلم من يد عثمان فلم يوجد **(قوله كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم)** أي فانه كشف عن رجليه لركبتيه اشارة الى أن هذا ليس بعورة وتبعه أصحابه الثلاثة ففعلوا مثله بحضرته كما هو الأدب **(قوله على الحلاق)** بكسر الحاء وفتح اللام مخففة مصدر لا بفتح الحاء وتشديد اللام لأنه يوهم ان الحلاق كان واحدا وازدحموا عليه فليس في الحديث مايدل على ذلك بل على خلافه كما مر **(قوله الحديبية)** بالتخفيف والتشديد قرية بينها و بين مكة مرحلة سميت باسم بئر كانت بها تسمى بالحديبية وهي من الحرم نزل عليها صلى الله عليه وسلم حين صده المشركون عن البيت الحرام وكان محرما بعمرة وصالحهم على أن يعتمر من العام القابل وأمر النبي أصحابه أن يتحللوا بالحلاق والنحر فأبوا ثلاث مرات الى آخر مامر **(قوله والانقطاع للعبادة)** عطفه على التبتل عطف تفسير **(قوله أو كلاما يقرب من هذا)** عطف على قوله

أنا فآكل وأنام وأتزوج النساء أو كلاما يقرب من هذا فمن رغب عن سنتي فليس مني

أما أنا الخ باعتبار محله أى قال هذا أو قال كلاما يقرب من هذا وانما قال الشارح ذلك لعدم جزمه بما قاله عليه الصلاة والسلام لهم والذى فى البخارى عن أنس جاء ثلاثة رجال الى بيوت أزواج النبى ﷺ يسألون عن عبادة النبى ﷺ فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا أين نحن من النبى ﷺ وقد غفر له ماتقدم من ذنبه وماتأخر فقال أحدهم أما أنا فاصلى الليل وقال آخر وأنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله انى لأخشاكم لله وأتقاكم له لكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى (قوله فانظر كيف ردهم بفعله) اعترض بأنه ردهم بفعله وقوله ففى قصة الحديبية ردهم بفعله كما تقدم لتماديهم على عدم التحلل بعد أمرهم به وفى قصة الجماعة الذين أرادوا التبتل ردهم بفعله وقوله معا لقوله فمن رغب عن سنتى فليس منى فان هذا قول وقوله أنا أفعل كذا الخ هذا وان كان قولا لكن مضمونه المردود به فعل فتأمل (قوله لامعدل) أى لاعدول (قوله عما قصدوه) متعلق بردهم (قوله مع أنه) أى ماقصدوه من التبتل والانقطاع للعبادة (قوله قبل التأمل) انما قيد بذلك لانه بعد التأمل ليس كذلك لانه لارهبانية فى الاسلام ولانه عرضة للقطع وأحب العمل أدومه وان قل ولان ذلك ربما كان ذريعة لتضييع حق الغير كالزوجة والاولاد (قوله لما سأله السائل) أى وهو ابن جريج وقال له رأيتك تصنع أربعا لم أجد أحدا من أصحابك يصنعها قال ماهى يا ابن جريج قال رأيتك لاتمس من الاركان الا اليمانيين ورأيتك تلبس النعال السبتية ورأيتك تصبغ بالصفرة ورأيتك اذا كنت بمكة أهل الناس اذا رأوا هلال الحجة ولم تهل أنت حتى اذا كانت يوم التروية أهللت فقال ابن عمر أما الاركان فانى لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يلمس الا اليمانيين وأما النعال السبتية فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التى لاشعر فيها فأحببت أن ألبسها وأما الصفرة فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبغ بها فانا أحب أن أصبغ بها وأما الاهلال فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يهل حتى تنبعث به راحلته اهـ ☆ واطلاق اليمانيين تغليب والمراد ركن الحجر الاسود والركن اليمانى الذى قبله والمراد بالصبغ صبغ الثوب كما فى السكتانى وقال الشيخ يس يحتمل صبغ ثوبه ويحتمل صبغ لحيته قاله المنجور ونحوه لبعض شراح الحديث وفى شرح البردة لابن مرزوق وقد ورد أنه ﷺ صبغ لحيته الكريمة بالحناء والكتم والنعال السبتية بكسر السين التى لاشعر فيها سميت بذلك لسبت الشعر عنها أى حلقه فسبتية بمعنى مسبوتة والمراد بالاهلال التلبية عند الاحرام ويوم التروية هو ثامن الحجة لتروى ابراهيم فى ذبح ولده يومها ثم عمل بمقتضى أمره به يوم النحر وقيل انما سمى اليوم الثامن بيوم التروية لانهم كانوا فى الجاهلية يحملون فيه الماء لمنى لعدم الماء فيها اذ ذاك (قوله أدار راحلته فى موضع) أى وهو المحل الذى يذهب منه لقبور الشهداء فقد روى ابن عبد البر باسناده الى نافع رأيت ابن عمر اذا ذهب الى قبور الشهداء وهو على ناقته ردها هكذا وهكذا فقيل له فى ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع على ناقته فعل كذا وهذا غاية التاسى والاقتداء (قوله واعتل) أى استدل لذلك (قوله وانظر قول عمر) أى تأمل فيه فانه يدل على شدة الاتباع (قوله لاتضر ولاتنفع) انظر كيف يصح هذا القول من عمر مع ماورد فى صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس مرفوعا ان لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهدان لمن استلمه يوم القيامة الا أن يقال ان هذا الحديث لم يبلغ عمر أو بلغه والمعنى لاتضر ولاتنفع بذاتك بل باذن الله لانه هو الضار النافع حقيقة وانما قال عمر ذلك لان الناس كانوا حديثى عهد بعبادة الاصنام فخشى عمر أن يظن الجهلة منهم أن استلام الحجر من باب تعظيم بعض الاحجار كما كانت العرب تفعله فى

فانظر كيف ردهم بفعله الذى لامعدل عن الاقتداء به عما قصدوه مع أنه يظهر قبل التأمل أن ماقصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس وقد ثبت أن ابن عمر رضى الله عنهما لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة ولبسه النعال السبتية وكونه لايحرم اذا أهل هلال الحجة وانما يحرم فى يوم التروية وكونه انما يلمس الركنين اليمانيين فاجابه بانه استند فى ذلك كله لفعله صلى الله عليه وسلم وقد أدار رضى الله تعالى عنه راحلته فى موضع واعتل لذلك بانه كذلك رأى النبى ﷺ فعل وانظر قول عمر رضى الله عنه للحجر الاسود لقد علمت أنك حجر لاتضر ولاتنفع ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ قبلك ماقبلتك وقد ثبت عن بعض السلف

وأظنه الامام أحمد بن حنبل (١٨٢) رضى الله عنه انه كان لايأكل البطيخ فقيل له فى ذلك فقال منعنى من أكله أنه لم يثبت عندى
كيف أكله النبى صلى الله عليه وسلم وبالجملة فالاتباع له صلى الله عليه وسلم فى جميع أفعاله وأقواله الا مااختص به ورؤية الكمال فيها جملة وتفصيلا بلاتردد ولا توقف أصلا مما علم من دين السلف ضرورة ولاشك أن هذا دليل قطعى اجماعى على عصمته صلى الله عليه وسلم وفى معناه عصمة سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام من جميع المعاصى والمكروهات وان أفعالهم عليهم السلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح وهذا بحسب النظر الى الفعل من حيث ذاته وأما لو نظر اليه بحسب عوارضه فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب لاغير لأن المباح لايقع منهم عليه الصلاة والسلام بمقتضى الشهوة ونحوها كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم الا مصاحبا لنية يصير بها قربة وأقل ذلك أن يقصدوا
به التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك بمنزلة قربة التعليم وعظيم فضلها واذا كان أدنى الاولياء لله يصل الى رتبة التى
تصير معها مباحاته كلها طاعات بحسن النية فى تناولها فما بالك بخيرة الله تعالى من خلقه وهم أنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام لاسيما

الجاهلية فقال عمر ذلك ليعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لأن الحجر يضر و ينفع بذاته كما كانت الجاهلية تعتقده فى الأوثان (قوله وأظنه الامام أحمد بن حنبل) ذكر ابن النجار الحنبلى فى منتهى الارادات أن من امتنع من أكل الطيبات بلا سبب فهو مبتدع وما نقل عن الامام أحمد أنه امتنع من أكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبى صلى الله عليه وسلم له فكذب اه نعم فى المواهب كان محمد بن أسلم لايأكل البطيخ لعدم علمه كيفية أكل النبى صلى الله عليه وسلم له (قوله البطيخ) هو بكسر الباء (قوله فقيل له فى ذلك) أى فقيل له ما السبب فى ذلك أى فى عدم أكلك له (قوله كيف أكله) أى لم يثبت عندى جواب هذا الاستفهام وهو أنه أكله بقشره أو بغير قشره وهل تناوله قطعا أو نحتا بالأسنان ولكن ذكر بعضهم كما فى الشيخ يس أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يشقق البطيخ بقشره و يأخذ الشقة يأكل منها من ناحية اليمين حتى يصل لنصفها فيديرها بأن يجعل ما كان منها جهة اليسار جهة اليمين ويأكل منها الى أن يصل للموضع الذى وصل اليه و يرمى القشر ولا يأكله (قوله وبالجملة) أى وأقول قولا ملتبسا بالجملة أى بالاجمال أى وأقول قولا مجملا وقوله فالاتباع مبتدأ وقوله ورؤية الكمال عطف عليه والمراد بالرؤية الاعتقاد فهى رؤية قلبية وقوله مما علم من دين السلف خبره (قوله ورؤية الكمال فيها) أى فى أقواله وأفعاله وفى نسخة رؤية الكمال فيه أى فى المصطفى أى فى أقواله وأفعاله (قوله مما علم ضرورة) أى بالضرورة أى البداهية أو مما علم حالة كون ذلك العلم ضروريا لايتوقف على نظر واستدلال لحصوله بالتواتر عنهم وقوله من دين السلف أى من عادتهم (قوله ولاشك أن هذا) أى اتباع السلف له فى جميع أقواله وأفعاله مع اعتقادهم أنها فى غاية الكمال (قوله وفى معناه) أى وفى معنى عصمته صلى الله عليه وسلم عصمته الخ (قوله من جميع المعاصى) قد تنازعه كل من عصمته صلى الله عليه وسلم وعصمة سائر الرسل (قوله والمكروهات) أى من حيث انها مكروهات أما من حيث التشريع كأن يبين أنها ليست بحرام ففعله لها إما واجب أو مندوب والأظهر الوجوب (قوله وان أفعالهم) أى ولاشك أن أفعالهم فهو عطف على قوله أن هذا دليل قطعى (قوله وهذا) أى دوران فعلهم بين الامور الثلاثة التى من جملتها المباح (قوله من حيث ذاته) أى بقطع النظر عن العوارض التى تعرض للفعل (قوله لاغير) الحق أن دخول لا على غير جائز خلافا لمن قال ان غير لاتنفى الا بليس و يدل للجواز قول الشاعر

جوابا به تنجو اعتمد فوربنا ✲ لعن عمل أسلفت لاغير تسئل

(قوله ونحوها) أى نحو الشهوة كالعادة (قوله وأقل ذلك) أى أقل ماذكر من النية التى يصير بها قربة أن يقصدوا الخ أى وأكثر من ذلك أن يقصدوا اقامة البنية أو كف النفس عن الزنا مثلا لانه يصير المباح حينئذ واجبا (قوله وناهيك بمنزلة قربة التعليم) ناهيك يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك كما فى الصحاح وهو المراد هنا أى و يكفيك مرتبة قربة التعليم فلا تطلب غيرها (قوله بحسن النية) أى بسبب النية الحسنة فى تناولها وذلك بان يقصد بها اقامة البنية أو الكف عن الزنا وضمير تناولها للمباحات (قوله فما بالك بخيرة الله من خلقه) ما اسم استفهام مبتدأ أو خبر مقدم و بال خبر أو مبتدأ مؤخر والبال هنا بمعنى الظن لا القلب ولا الحال والباء فى قوله بخيرة متعلقة به لانه بهذا المعنى مصدر والاستفهام هنا تقريرى أى أقر واعترف بان خيرة خلق الله أولى بذلك من الاولياء (قوله لاسيما أفضل الخلق) لا نافية للجنس وخبرها محذوف وسى بمعنى مثل اسمها وما موصولة حذف صدر صلتها وهو المبتدأ وأفضل خبره أى لامثل الذى هو أفضل الخلق موجود وحينئذ فهو أولى من غيره فى الوصول الى المرتبة

أفضل الخلق وأشرف العالمين جملة وتفصيلا باجماع من يعتد باجماعه سيدنا ومولانا محمد ﷺ ولاجل انحصار أفعالهم فى الواجب والمندوب على هذا الذى ذكرناه اقتصرنا فى أصل العقيدة على مايقتضى الاختصاص بهما وهو الطاعة وزدنا التقييد بقولنا فى حقهم اشارة الى أن بعض أفعالهم وان كان يطلق عليها الاباحة بالنظر الى الفعل فى نفسه وبالنظر الى مطلق وجوده من عامة المؤمنين فهو فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لكمال معرفتهم بالله تعالى وسلامتهم من دواعى النفس والهوى وأمنهم من طوارق الفترات والملل يقظة ونوما وتأييدهم بعصمة الله تعالى فى كل حال لايقع منهم الا طاعة يثابون عليها ﷺ على نبينا وعلى جميع اخوانه من النبيين والمرسلين * ولكن أيها المؤمن على حذر عظيم ووجل شديد على ايمانك أن يسلب منك بأن تصغى بأذنك أوعقلك الى خرائف ينقلها كذبة المؤرخين وتبعهم فى بعضها بعض جهلة المفسرين

التى تصير معها مباحاته طاعات (قوله أفضل الخلق) أى وأما نهيه عن تفضيله عن يونس وغيره فللتواضع أوكان ذلك قبل أن يعلمه الله به أو المراد لاتفضلونى تفضيلا يؤدى الى تنقيص المفضول (قوله جملة وتفصيلا) أراد بالجملة أنه ﷺ بمفرده أفضل من جملة من سواه مع اجتماعهم * وحاصله انك اذا قابلت بين النبى و بين هيئة المخلوقات الاجتماعية أوقابلت بينه و بين كل واحد من المخلوقات تجد النبى أفضل فى الحالتين (قوله من يعتد باجماعه) أى خلافا لما قاله الزمخشرى فى قوله انه لقول رسول كريم فيؤخذ من هذه الآية ان جبريل أفضل من سيدنا محمد لانه وصف بصفات أقوى مما وصف به ﷺ حيث وصف جبريل بقوله رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين ووصف ﷺ بسلب الجنون بقوله وماصاحبكم بمجنون وهذه جراءة عظيمة من الزمخشرى وهوس منه اذ النبى ﷺ موصوف بصفات كثيرة غير مذكورة فى هذه الآية لم ينلها جبريل ولا غيره فلولم يتصف الا بما قال لربما توهم لكنه متصف بأوصاف كثيرة لم ينلها جبريل عليه السلام كيف وقد كان خادماله ليلة الاسراء وارتقى معه لسدرة المنتهى ووقف وقال هذا غاية ماأصل اليه ومامنا الا له مقام معلوم وتركه عليه الصلاة والسلام هناك وصعد فوق ذلك لمحل سمع فيه صريف الاقلام وخرقت له الحجب ورأى ربه بعينى رأسه وخاطبه المولى بكلامه القديم وجبريل لم يصل لهذه المرتبة لاهو ولا غيره فشتان مابين المقامين وان كان جبريل أكبر رؤساء الملائكة المقربين الا أنه لم يصل لمرتبة النبى ﷺ وأشار بقوله ممن يعتد باجماعه الى التعريض بالزمخشرى وأمثاله وأنهم ليسوا ممن يعتد بخلافهم فى هذه المسئلة التى هى فى غاية الظهور فلاينافى دعوى الاجماع عليها وحكى البلقينى والعراقى الاجماع (قوله لكمال معرفتهم بالله) علة مقدمة على المعلول وهو قوله لايقع منهم الخ أى فهو فى حقهم لايقع منهم الا الطاعة لكمال معرفتهم بالله (قوله من دواعى النفس) أى من الامور التى تدعوها النفس وتطلبها كالرئاسة والاموال والجاه والخادم (قوله من طوارق الفترات) بالفاء والتاء جمع فترة بمعنى الكسل والملل هو السآمة وهى ناشئة عن الكسل واضافة طوارق للفترات بيانية أى وآمنهم مماشأنه أن يطرق الناس أى يأتيهم ومن الكسل والسآمة (قوله وتأييدهم) أى تقويتهم وهو عطف على كمال (قوله ووجل) أى خوف وهو مرادف للحذر كما أن شديد وعظيم بمعنى وقوله وعلى ايمانك متعلق بوجل وقوله أن يسلب بدل اشتمال من ايمانك (قوله الى خرائف الخ) جمع خراف وذلك كالذى ينقلونه من عصيان آدم وماوقع لداود من أنه حسد أوريا وزيره على زوجته ومن ذلك مانقله فى الشفاء عن الكلبى قال وليس ثقة أن النبى ﷺ تمنى أن ينزل عليه مايقارب بينه و بين قومه فأنزل الله عليه أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهم لترتجى فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والمشركون لماسمعوه أثنى على آلهتهم والجن والانس الا رجلا أخذ كفامن تراب وجعله على جبهته وقال هذا يكفينى وهذا كذب وكذا ماقيل انه لماقرأ فى الحرم بحضرة المسلمين والمشركين أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى وانما قلنا انه كذب لرده بالبرهان القطعى على العصمة ولايعارض القطعى بالظنى لوسلم ثقة الناقل كيف وصاحب الشفاء مع تبحره لم يثبت منه شيأ ولقد صدق المصنف فى أنه يخاف على من صدق هذه المقالة سلب الايمان لانه لامندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الأنبياء فى المعاصى خصوصا سيدنا محمدا فان تمنيه أن ينزل عليه مثل هذا من مدح الآلهة غير الله كفر والقاء الشيطان ذلك على لسانه

فقد سمعت الحق الذي لا غبار عليه في حقهم عليهم الصلاة والسلام فشدّ يدك عليه وانبذ كل ما سواه والله المستعان * قوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث مراده بالثالث تبليغهم عليهم الصلاة والسلام ما أمروا بتبليغه ولا شك انهم لو وقع منهم خلاف ذلك لكنا مأمورين بأن نقتدي بهم في ذلك فنكتم نحن أيضا بعض ما أوجب الله تعالى علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطر اليه كيف وهو محرم ملعون فاعله قال الله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكيف يتصوّر وقوع ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام ومولانا جلّ وعز يقول لسيدنا ومولانا محمد ﷺ يأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته أي ان لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيأ منها فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه وأكملهم معرفة به وكان خوفه على قدر معرفته ولهذا كان يسمع لصدره عليه الصلاة والسلام أزيز كأزيز المرجل من خوف الله تعالى وقد شهد مولانا جلّ وعز لسيدنا ومولانا محمد ﷺ في بكمال التبليغ فقال تبارك وتعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وقال سبحانه وتعالى لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي وقال الله تعالى فتولّ عنهم فما أنت بملوم والآي في ذلك كثير وبالله سبحانه وتعالى التوفيق (ص)

ممتنع لعصمته (قوله فقد سمعت الحق الخ) أي من أن الانبياء معصومون من المعاصي عمدا أو سهوا قبل البعثة و بعدها وسواء كانت صغائر أو كبائر كانت الصغائر صغائر خسة أو لا كانت الكبائر كفرا أو غيره (قوله لو وقع منهم خلاف ذلك) أي خلاف التبليغ وهو الكتمان لشئ مما أمروا بتبليغه وهذا اشارة لشرطية القياس الاستثنائي المستدل به على وجوب التبليغ (قوله لكنا مأمورين الخ) وذلك لأننا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ومن جملة أفعالهم الكتمان ويبحث فيه بما سبق من أنه لا يلزم اتباعهم الا فيما يبلغون عن الله والا لزم اتباعهم في الامور الجبلية والامور الخاصة بهم (قوله لمن اضطر اليه) قيل انه مبني للمفعول لا غير ويرده أنه قرئ بالبناء للفاعل أيضا في التنزيل (قوله كيف وهو محرم الخ) أي كيف نؤمر بكتمان العلم النافع والحال أن كتمه محرّم والاستفهام تعجبي وهذا إشارة الى الاستثنائية فهو في قوة لكن التالي وهو أمرنا بكتمان بعض العلم النافع باطل لان كتمه محرم الخ (قوله وكيف يتصوّر الخ) اشارة لدليل شرعي على وجوب التبليغ بعد ما قدّم الدليل العقلي صورة على وجوبه وكأنه قال ولانه لا يتصوّر وقوع عدم التبليغ عنهم لان مولانا الخ (قوله أي ان لم تبلغ الخ) هذا جواب عما يقال انه قد اتحدّ الشرط والجزاء في قوله تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته لان المتبادر منه أن المعنى وان لم تبلغ ما أنزل الله اليك وهو الرسالة فما بلغت رسالته وهذا لا فائدة فيه * وحاصل الجواب أن الكلام مؤوّل بما ذكر (قوله أي ان لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه) أخذ هذا من وقوع قوله وان لم تفعل في مقابلة العموم في قوله بلغ ما أنزل اليك أي كل ما أنزل اليك لان ما موصولة تفيد العموم واليها ينسب النفي في مقابله فيكون المعنى وان لم تبلغ كل ما أنزل اليك وهذا من قبيل نفي العموم والشمول والمحقق فيه السلب الجزئي وذلك لان عدم تبليغ الكل صادق بعدم تبليغ شئ أصلا و بعدم تبليغ البعض وعلى كل فعدم تبليغ البعض محقق (قوله فحكمه حكم الخ) المتبادر منه أنه تأويل في الجزاء وان قوله فما بلغت رسالته في معنى قولنا فحكمك في تبليغ البعض حكم من لم يبلغ شيأ أصلا وقد يقال ان الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الاحكام لا لبعضها فكأنه قيل ان انتفى جزء من الهيئة الاجتماعية فقد انتفت بتمامها اذ الكل ينعدم بانعدام جزء منه ولا شك أن هذا مفاد اللفظ لا تأويل له فالحق أن الكلام خال عن التأويل فلا تأويل في الشرط ولا في الجزاء وحينئذ فلا حاجة لقوله فحكمك الخ (قوله فحكمك حكم من لم يبلغ شيأ منها) وحينئذ فتستحق العقاب مثله والآية وعيد وان كانت في حقه ﷺ والى كونها وعيدا أشار الشارح بقوله فانظر هذا التخويف (قوله وكان خوفه) أي وكان خوفه عليه الصلاة والسلام من ربه على قدر معرفته به ويعرض عما وعده به من المغفرة والأجر العظيم وكذلك حال ملوك الدنيا فكلما كان الشخص أقرب للملك منهم وأعرف بسطوته كان أخوف منه ولا يغتر بتقريبه له وانعامه عليه (قوله كان يسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل) أي كان يسمع لصدره غليان كغليان القدر قال في القاموس مرجل على وزن منبر قدر يطبخ فيه من حجارة أو نحاس (قوله وقد شهد مولانا الخ) هذا جواب عن سؤال وارد على ما قدّمه من أنه لا يتصوّر الكتمان مع كون المولى أمره بالتبليغ * وحاصل السؤال انه يمكن أن الله أمره بالتبليغ وخالف الامر وكتم * وحاصل الجواب أن المراد أنه لا يتصوّر الكتمان مع أمره بالتبليغ المصاحب لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وكمال الدين انما يكون بالتبليغ لجميع الاحكام فقوله وقد شهد الخ أي والحال أنه قد شهد الخ ومحط الفائدة على ذلك أي أنه لا يصح الكتمان مع قوله وان لم تفعل والحالة أنه قد شهد الخ (قوله اليوم أكملت لكم دينكم الخ)

وأما دليـــل جواز الاعـراض البشرية عليهـم صـلوات الله وسلامه عليهم فمشاهدة وقوعها بهم إما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسـلى عن الدنيا والتنبيه

فى الآية اشارة للفرق بين الـكمال والتمام فان التمام لازالة نقص الاصل والا كمال لازالة نقص العوارض مع تمام الاصل ومن ثم قال تلك عشرة كاملة لان التمام فى العـدد قد علم وانما نفى احتمال نقص بعض صفاته اه يس (قوله وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم) المراد بالدليـل هنا البرهان فهو من اطلاق العام وارادة الخاص وعبر به هنا اما تفننا أوفرقا بين الواجب والجائز وأل فى الأعراض للعهد والمعهود الاعراض التى لاتؤدى الى نقص كما أشار له الشارح بقوله لا يقع منها الا مالا يخل وأما الأعراض التى تؤدّى الى نقص شرعا كالمكروهات والمحرمات فدليـل امتناعها ما تقدم من دليـل العصمة والتى تؤدى لنقص عرفا وهى الاعراض المنفرة كالجزام والبرص فدليـل امتناعها أن تقول هـذه الاعراض مخلة بحكمة الرسالة وهى تعليم الشرائع وكل ما كان مخلا بحكمة الشرائع فهو ممتنع فى حقهم ينتج الاعراض المنفرة عرفا ممتنعة فى حقهم أما الصغرى فضرورية وأما الـكبرى فلما يلزم من جواز وقوعها من خلو الرسالة عن الحـكمة (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) يصح أن يكون هـذا اشارة لقياس استثنائى نظمه أن تقول لو لم تجز الاعراض البشرية فى حقهم لما وقعت بهـم و بيان الملازمة أن ما لا يجوز لا يقع بهـم لـكن التالى باطل لمشاهدة وقوع ذلك بهم فالمقدم مثله فاذن الاعراض البشرية جائزة فى حقهم و يصـح أن يكون اشارة لقياس اقترانى ونظمه الاعراض البشرية واقعة بالرسل بعد عدم وكل ما وقع بهم بعـد عدم فهو جائز دليل الصغرى المشاهدة ودليـل الـكبرى استحالة ثبوت الاخص وهو الوقوع بدون الاعم وهو الجواز اذ كل واقع جائز ولا عكس ينتج الاعراض البشرية جائزة فى حق الرسل ☆ واعلم أن هذا الدليل انما ينهض حجة على من جوّز الرسالة للبشر واعترف بثبوتها ونازع فى جواز لحوق الاعراض لهم وأما من منع كون الرسول من البشر كما تقول الجاهلية فلا يحتج عليهم به (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) أى لمن عاصرهم والوقوع أقوى دليل على الجواز لان الوقوع فرع عن الجواز (قوله اما لتعظيم أجورهم) هـذا بيان لفائدة وقوع الاعراض بهم ☆ ثم ان المعروف فى اما أنه لابد من تـكريرها كما يدل عليه قول ابن مالك ☆ ومثل أو فى القصد إما الثانيه ☆ وقد يستغنى عن الثانية بأو وكلام المصنف من هذا القبيل وظاهره أن واحدا لا بعينه من هذه الامور فائدة وقوع الاعراض بهم لما تقرر ان أو لاحد الشيئين أو الاشياء وظاهر كلام المصـنف فى الشرح أن فائدة وقوع الاعراض بهم المجموع وهو الظاهر وحينئذ تـكون بمعنى الواو كما فى حديث اسكن حراء فانما عليك نبى أو صدّيق أو شهيد ويكون مقابل إما محذوفا والتقدير فمشاهدة وقوعها بهم إما لجميع ما ذكر وإما لغيره مالم يذكر كتحقق بشريتهم بتلك الامتحانات فيرتفع الالتباس عن أهل الضعف لئلا يضلوا بما يظهر على أيديهم من العجائب كما ضلت النصارى بعيسى وكغير ذلك من الحكم التى يعلمها الله ولا اطلاع لنا عليها (قوله اما لتعظيم أجورهم) أى كما فى أمراضهم وجوعهم واذاية الخلق لهم فوقوع هـذه الامور لهم لتعظيم أجرهم والمولى وان كان قادرا على أن يوصل لهم الاجر العظيم بلا مشقة تلحقهم أصلا لـكن حكمته التى لا يجوّز العقل حصرها اقتضت أن لا يوصل لهم ذلك الثواب الا مع تلك الاعراض ولانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل (قوله أو للتشريع) أى تشريع الاحكام المتعلقة بالاعراض وتبيينها للخلق كوقوع السهو له عليه الصـلاة والسلام فى الصلاة لأجـل أن يعرفنا أحكام السهو فيها وكحصول المرض له والخوف لأجل أن يعرفنا كيف نؤدى الصلاة فى حالتى المرض والخوف ☆ ان قلت يمكن معرفة ذلك من قوله أحكام السهو كذا وكيفية الصلاة فى المرض والخوف كذا ☆ قلت دلالة فعله أقوى من دلالة قوله اذ لا يعدل أحد عن فعله بعد رؤيته أو ثبوته بخلاف القول فقد يعتقد الترخيص فى خلافه للمشـقة (قوله أو للتسلى) أى التصبر عن الدنيا أى التصبر على فقدها أى لاجل أن يتسلى الناس بما وقع للانبياء فالتسلى هو التصبر وعدم الحزن على فقد الدنيا لـكون أنبياء الله حصل لهم مثـل ما حصل لذلك الشخص

لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لأنبيائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعنى أن الاعراض البشرية لا يقع منها بالانبياء عليهم الصلاة والسلام الا ما لا يخل بشئ من مقاماتهم ولا يقدح فى شئ من مراتبهم فالمرض مثلا وان كان يقع بهم فحده منهم البدن الظاهر أما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والانوار التى لا يعلم قدرها الا مولانا جل وعز الذى من عليهم بها فلا يحل المرض بقلامة ظفر منها ولا يكدر شيأ من صفوها ولا يوجب لهم ضجرا ولا انحرافا ولا ضعفا لقواهم الباطنة أصلا كما هو كذلك موجود فى حق غيرهم عليهم الصلاة والسلام (١٨٦) . وكذا الجوع والنوم لا يستولى على شئ من قلوبهم ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم وحال قلوبهم فى توهجها بأنوار المعارف والحضور والترقى فى منازل القرب التى لم يحم أحد من سواهم حول أدنى شئ منها وقيامهم بالوظائف التى كلفوا بها فى الحضر والسفر والصحة والمرض أكمل قيام هو على حد سواء فى جميع الاحوال وفائدة اصابة ظواهرهم عليهم الصلاة والسلام بتلك الاعراض ما أشرنا اليه فى أصل العقيدة من تعظيم أجرهم عليهم الصلاة والسلام وذلك كما فى أمراضهم وجوعهم وإذاية الخلق لهم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم أشدكم بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل ولا يخفى أن مولانا جل وعز قادر أن يوصل اليهم ذلك الثواب الاعظم بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام لكن بعدله جل وعلا وعظيم حكمته التى لا تحصرها العقول اختار أن يوصل لهم ذلك لانه الثواب مع تلك الاعراض يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل تبارك وتعالى وهم يسئلون ✲ ومن فوائد نزول تلك الاعراض بهم عليهم الصلاة والسلام تشريع الاحكام المتعلقة بها للخلق كما عرفنا أحكام السهو فى الصلاة من سهو سيدنا رسول الله ﷺ وكيف تؤدى الصلاة فى حال المرض والخوف من فعله عليه الصلاة والسلام لها عند ذلك وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب من أكله وشربه ﷺ والا فهو كان عليه الصلاة والسلام غنيا عن الطعام والشراب

فاذا حصل لك فقر مثلا أو مرض تتسلى بما وقع للانبياء قبلك (قوله لخسة قدرها) أى لان حلالها حساب وحرامها عقاب ولو كان لها قدر عند الله ماسقى الكافر عدوه وعدو رسوله منها جرعة ماء فاعراض الانبياء عنها وحصولها للكافر دليل على خستها (قوله باعتبار أحوالهم) تنازعه العوامل الثلاثة التسلى والتنبيه وعدم رضاه أى أو للتسلى باعتبار أحوالهم فيها والتنبيه على خسة قدرها بالنظر لاحوالهم من مقاساتهم لشدائدها وأهوالها واعراضهم عنها وعدم رضاه بها دار جزاء لأوليائه بالنظر لاحوالهم فيها (قوله الا ما لا يخل) أى وأما ما يخل كالمرض المنفر مثل الجذام والبرص فلا يقع منهما شئ بالانبياء وأشار بهذا الى أن المراد بالأعراض البشرية فى كلام المصنف الاعراض المعهودة وهى المتقدمة فى قوله سابقا ويجوز فى حقهم ما هو من الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية (قوله والانوار) تفسير للمعارف (قوله فلا يحل) بالحاء المهملة والخاء المعجمة (قوله بقلامة ظفر منها) قلامة الظفر هى القطعة التى تزول من الظفر بالقص وهذا كناية عن الشئ القليل (قوله ولا يكدر شيأ من صفوها) أى من رضاه بما قدره المولى (قوله كما هو كذلك) أى كما أن المرض موجب للضجر والانحراف عند غيرهم فهو تشبيه فى النفى وقوله كذلك توكيد للكاف وفى نسخة اسقاطها (قوله لا يستولى على قلوبهم) أى وما وقع للنبى ﷺ من أنه نام لطلوع الشمس فهو بالعين لا بالقلب لان طلوع الشمس عليه منوط بالبصر لا بالقلب فلا يقال اذا كان قلبه ليس نائما فكيف يصبر لطلوع الشمس لما علمت أن طلوع الشمس ادراكه من وظائف البصر لا القلب (قوله وحال قلوبهم) مبتدأ وقوله وقيامهم عطف عليه وقوله على حد سواء خبر (قوله فى توهجها) أى توقدها بالمعارف الشبيهة بالانوار (قوله والحضور) عطف على توهجها وكذا ما بعده (قوله بالوظائف) أى النوافل الليلية والنهارية (قوله ولهذا) أى ولاجل أن نزول المرض والجوع وإذاية الخلق لهم لتعظيم الاجر قال الخ (قوله ثم الامثل فالامثل) أى ثم الافضل فالافضل فعلى قدر قرب العبد من ربه يقوم به المرض والمحن (قوله يفعل ما يشاء) هذا جواب ثان والجواب الاول هو قوله لكن جل وعلا بعدله الخ فلو قال ولأنه يفعل الخ لكان أظهر (قوله لا يسئل عما يفعل) أى لا يسئل عن حكمته سؤال تعنت وأما سؤال استرشاد فلا مانع منه كما مر (قوله المتعلقة بها) أى بالاعراض وقوله للخلق متعلق بتشريع الاحكام (قوله من سهو) أى من الاحكام المترتبة على سهو سيدنا محمد (قوله وكيف تؤدى) أى وعرفنا جواب كيف تؤدى الخ (قوله عند ذلك) أى عند مرضه وخوفه (قوله وشربه) أى ثلاث مرات ✲ والحاصل أن الحكمة فى كون الانبياء يأكلون ويشربون هو التشريع لا لأن أكلهم لجوع وعطش لانهم مستغنون عن الطعام والشراب (قوله والا) أى والا نقل فائدته التشريع بل للجوع والعطش الذى يلحقهم فلا يصح

اذ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه و يسقيه الى غير ذلك ✲ ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا أى التصبر ووجود الراحة واللذات لفقدها والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه وتعالى بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام خيرة الله سبحانه من خلقه لشدائدها واعراضهم عنها وعن زخرفها الذى غرّ كثيرا من الحمقى اعراض العقلاء عن

لانه كان الخ (قوله اذ هو يبيت عند ربه) أى لانه يبيت متعلق قلبه بربه ملاحظا الجلاله فالعندية مجاز به وقوله يطعمه و يسقيه قيل هذا كناية عن القوة التى أعطاها له المولى التى لا يحتاج معها لطعام ولا لشراب وقيل المراد أنه يطعمه حقيقة من طعام الجنة و يسقيه من شرابها (قوله أى التصبر) هو عدم الحزن (قوله لفقدها) أى الدنيا فاذا كان الانسان ليس عنده شئ من الدراهم والدنانير فلا يحزن و يفرح بذلك لانه صار كالانبياء (قوله بما يراه الخ) متعلق بالتنبيه المعطوف على تشريع الأحكام أى ومن فوائد نزول تلك الاعراض بهم التشريع والتنبيه لخسة قدر الدنيا بما يراه الخ (قوله لشدائدها) متعلق بمقاساة (قوله واعراضهم) عطف على مقاساة (قوله وعن زخرفها) أى عن زينتها (قوله اعراض العقلاء) معمول لقوله واعراضهم عنها أى واعراضهم عنها اعراضا كاعراض العقلاء عن الجيف وهى الحيوانات الميتة (قوله الحمقى) أى الذين لا عقل لهم كأمثالنا ولذا قال بعض اذا أوصى الميت بوصية للعقلاء فانها تصرف للزهاد الذين لا رغبة لهم فى تحصيل الدنيا (قوله ولهذا) أى لاجل كون الانبياء يعرضون عن الدنيا كاعراض العقلاء عن الجيف (قوله الدنيا جيفة) أى كالجيفة فينبغى الاعراض عنها كالاعراض عن الجيفة (قوله ولم يأخذوا منها) أى من الدنيا ولم يتعاطوا منها الا الشئ القليل بقدر الحاجة (قوله كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل) أى فلا تحصل من الدنيا الا الشئ القليل بقدر الضرورة لاجل أن يكون لك أسوة بالانبياء خيرة الله من خلقه (قوله لو كانت الدنيا تزن عند الله الخ) أى لو كان للدنيا عند الله قيمة قليلة توازن جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ما سقى الخ (قوله جرعة ماء) ضبط بفتح الجيم وضمها (قوله باعتبار زينة الخ) أى باعتبار اعراضهم عن زينة الدنيا (قوله علم علم يقين) أى علم علما يقينيا أو المعنى علم علما هو اليقين فالاضافة للبيان (قوله للحلول) علة لقوله فأعرض عنها (قوله فى الفراديس العلى) من المعلوم أن الفردوس جنة واحدة وهى أعلى الجنان فلا وجه للجمع الا باعتبار أجزائها (قوله وعظيم التلذذ) عطف على الحلول وهو من اضافة الصفة للموصوف أى وللتلذذ العظيم بسبب رفع الحجاب الخ (قوله لرؤية) اللام بمعنى عن متعلقة بالحجاب (قوله بكرة وعشيا) أى يرون ربهم فى الصباح والمساء و يحتمل أن المراد بالبكرة ماعدا العشى و بالعشى ماعدا البكرة لان الاكابر يشاهدون ربهم فيهما دائما (قوله وشد ازاره) عطف على قوله فأعرض عنها (قوله ما أو ربح صفقة) أى تجارة هذا الموفق الذى صبر عمره طاعة لربه بأن أفنى عمره فى العبادات من صلاة وصوم وذكر ربه وتحصيل علم وغير ذلك (قوله اذ بذل) علة للتعجب وقوله شيأ يسيرا أى وهو الدنيا التى أعرض عنها واشتغل بدلها بالطاعة (قوله فأخذ شيأ كثيرا) أى وهو الحلول فى فراديس الجنان ورؤية المولى (قوله وتزايد نعمه) الاولى وتزايده فى كل لحظة ولما كان يتوهم أن هذا الزمان منقطع أفادك أنه مستمر لا نهاية له بقوله أبد الآبدين (قوله أبد الآبدين) أى زمن الاشخاص الذى لا نهاية له (قوله فى ذل أطماره) جمع طمر بكسر الطاء وهو الثوب الخلق أى فبينما هو متلبس بذل أثوابه الخلقة أى بينما هو متلبس بالذل فى ثيابه الخلقة (قوله وخفقان قلبه) أى اضطراب قلبه وعدم سكونه (قوله وعويله) أى صراخه بالبكاء (قوله وتوحشه من الخلق) أى بالعزلة عنهم وقوله طرا أى جميعا (قوله يندب) أى ينوح وقوله على نفسه تنازعه يبكى و ينوح أى يبكى على نفسه و ينوح عليها خوفا من فوات رضا المولى

الجيف والنجاسات ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الدنيا جيفة قذرة ولم يأخذوا منها عليهم الصلاة والسلام الاشبه زاد المسافر المستعجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وقال صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل فى أحوال الانبياء عليهم الصلاة والسلام باعتبار زينة الدنيا وزخارفها علم علم يقين أنها لا قدر لها عند الله سبحانه وتعالى فأعرض عنها بقلبه بالكلية ان كان ذا همة علية للحلول فى الفراديس العلى وعظيم التلذذ الذى لا يكيف بزوال الحجاب عنه لرؤية المولى الكريم جل جلاله بكرة وعشيا وشد ازاره لعبادة مولاه عز وجل شد الكرام وصبر هذه اللحظة اليسيرة من العمر على طاعة ربه وما أربح صفقة هذا الموفق اذ بذل شيأ قليلا يسيرا لا قيمة له ليسارته وخسته فأخذ شيأ كثيرا لا قيمة له لكثرته وعظيم رفعته وتزايد نعمه كل لحظة أبد الآبدين فبينما هذا الموفق فى ذل أطماره وخفقان قلبه وسيلان دمعه وعويله فى الاسحار وتوحشه من الخلق طرا يندب على نفسه بنفسه

الخروج من شدة الحب وانزعاج حرارة الشوق فيردها محيط قفص البدن ثم يهب عليها نسيم الوصلة فتسكن روحه لذلك بعض سكون فبينما هو فى مكايدة هذه الاحوال والتنعم بالمحبوب وراء الحجاب اذ هو قد أصبح قريبا بنفس موته متصلا بمحبوبه دون حجاب يتنعم برؤية من ليس كمثله شئ جل رب الارباب فألقى عليه من خلع الكرامات مايليق بكرمه ومنحه مالا يحيط به عقل ولا يحصيه ديوان من طرائف هباته وجلائل نعمه وأصبح بعد أن كان حقيرا مسكينا لايعبأ به ملكا من ملوك الجنة يسرح فيها أين شاء ويتنعم فيها كيف شاء منها وتطوف عليه الحور العين والولدان ويرى إثر الموت مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب انسان فهذا أيها العاقل هو الملك الذى يحق أن تبذل فيه النفوس والمهج ثم هى والله ليست بقيمة لشئ منه لولا فضل الله الكريم الوهاب فحدث عن بحر فضله العظيم بما شئت ولا حرج قال

دببت للمجد والساعون قد بلغوا * حد النفوس وألقوا دونه الأزرا

وكابدوا المجد حتى مل أكثرهم *

عليها (قوله وقد أحرق الخ) جملة حالية (قوله خوف فوات رضا المولى) أى تخوفه الفوات قائم به قيام النار بمحلها (قوله الذى لا يمكن منه خلف) صفة لرضا المولى ومنه متعلقة بخلف أى الذى لا يمكن عوض عنه أى انه ليس هناك عوض يقوم مقام رضا المولى (قوله تطير روحه) أى تهم للطيران والخروج من البدن وهذه الجملة جواب بينما وكان الأولى قرنه باذا الفجائية بأن يقول اذا طارت روحه الخ أى همت للطيران وقوله وترفرف تفسير لما قبله وقوله لقصد الخروج أى من البدن (قوله محيط قفص البدن) أى محيط البدن الشبيه بالقفص فاضافة قفص للبدن من اضافة المشبه به للمشبه أو أنها بيانية أى محيط قفص هو البدن (قوله نسيم الوصلة) أى الوصلة الشبيهة بالنسيم فاذا هب عليها نسيم الوصال سكنت بعد ما كادت أن تخرج من البدن فقوله لذلك أى لأجل ذلك الهبوب (قوله فى مكابدة) أى معالجة وقوله هذه الأحوال أى همّ روحه بالخروج تارة وسكونها تارة أخرى (قوله والتنعم بالمحبوب) أى بملاحظة كونهم فى حضرة المحبوب والحال أنهم وراء الحجاب المانع لمشاهدة أبصارهم لذلك المحبوب * والحاصل أن أهل الله يتنعمون فى الدنيا بملاحظة كونهم فى حضرة الله و بين يديه والحال أن أبصارهم محجوبة عن مشاهدته بألف حجاب فأل فى الحجاب للجنس (قوله اذ هو قد أصبح الخ) جواب بينما يعنى أنه فى حال مكابدة هذه الاحوال يفاجئه خروج روحه فيصير قريبا من المولى بمجرد موته وتشاهد روحه الذات العلية وتخاطبها و يزول ما كان مانعا لها وحاجبا لها من المشاهدة (قوله رب الأرباب) أى رب المربوبين أى المخلوقين (قوله فألقى الخ) هو وقوله ومنحه كل منهما ماض بمعنى المضارع (قوله من خلع الكرامات) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه (قوله ومنحه) أى و يمنحه بمعنى يعطيه (قوله من طرائف هباته) الطرائف بالطاء المهملة جمع طريفة وهى الشئ المستحسن عظيم الشأن واضافته لما بعده للبيان أو من اضافة الصفة للموصوف أى من هباته الطريفة أى المستحسنة (قوله وجلائل نعمه) أى ونعمه الجليلة أى العظيمة والعطف مرادف (قوله وأصبح بعد أن كان) أى وصار بعد أن كان قبل موته حقيرا (قوله و يرى إثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أى و يرى عقب الموت من النعم التى ينعم الله بها عليه (قوله هو الملك) بضم الميم وسكون اللام والمشار اليه بهذا مايعطاه بعد الموت من خلع الكرامات وما يمنحه من طرائف الهبات (قوله النفوس والمهج) أى الارواح والذوات (قوله ثم هى) أى النفوس والمهج (قوله ليست بقيمة لشئ منه) أى مما يعطاه بعد الموت من طرائف الهبات (قوله لولا فضل الله الكريم) أى ما أعطاه تلك الهبات الطريفة بعد الموت فاعطاؤه اياه بمحض فضله لا فى مقابلة شئ اذ لا قيمة لها لعظمها (قوله عن بحر فضله) أى فحدث عن فضل ربنا العظيم الشبيه بالبحر (قوله دببت) أى سعيت شيأ فشيأ وهو بضم التاء أو بفتحها على انه من باب التجريد (قوله للمجد) أى للعز والشرف والمراد سعيت لاسباب المجد (قوله والساعون) أى للمجد أى لاسبابه (قوله قد بلغوا حد النفوس) أى قد بلغوا فى سعيهم الحد الذى تطيقه النفوس وتقدر عليه (قوله وألقوا دونه) أى دون أسبابه الازر وتوجهوا اليها أى انهم طرحوا الازر الساترين بها عوراتهم وذهبوا لأسباب المجد عرايا خوفا من أن تمنعهم تلك الازر من سرعة الوصول لتلك الاسباب والازر فى الاصل جمع أزرة وهى ما يستتر به ما بين السرة والركبة والمراد بها هنا تعلقات الدنيا فكان البعض من الساعين يذهب للجبال بالجوع والعطش و يشتغل بالعبادة و بعضهم يدخل الخلوة ولا يخالط الناس ولا يسأل أحدا عن شئ يقتات به و يشتغل بالعبادة (قوله وكابدوا المجد) أى وعالجوا أسباب المجد أى تحملوا المشقة فى التلبس بأسباب المجد وهى العبادة (قوله حتى مل)

وعائق المجد من وافى ومن صبرا   لا تحسب المجد تمرا أنت آكله * لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا   فسبحان من أكرم قوما وأكمل
عقولهم وعلاهم دنيا وأخرى الى أعلى المنازل وحط قوما مع مساواتهم لهم فى الصورة البشرية الى أرذل شئ من الحضيض السافل وملكهم
لأخس شئ وهو النفس والشيطان والهوى فاتبعوهم فى غير شئ وعرضوهم دنيا وأخرى لمهالك عظيمة وهول

إثر الموت شديد مستطيل نازل وحسبوا لعمى بصائرهم وتناهى حماقاتهم وشدة بلائهم وكثرة محنهم أنهم ظفروا بشئ من اللذائذ وهم والله قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشئ من لذائذ العاجل والآجل

يقضى على المرء فى أيام محنته
حتى يرى حسنا ماليس بالحسن

الى المولى الكريم نشكو ما أصابنا من التخلف عن وفاق ذوى الهمم السادة الكرام وبقائنا عاجزين مطروحين فى ساقة الاخساء اللئام نتجاذب معهم بقلوبنا وجوارحنا شهوات وهمية لاجدوى لها ولاطائل تحتها عند سبرها بمحك التحقيق التام بل هى فى الحقيقة سموم قاتلة وعورات بادية وعذرات منتنة حجب نتنها عن الجهلة النيام ذوى الاوهام ثم تشاغلنا بها ياطول حسرتنا ولهفنا وعظيم حمقنا فى مفازة مهلكة يخشى فيها من الانقطاع والهلاك بمجرد التفاتة واحدة عن المقصد والمرام فكيف بما نحن فيه من التلفت عن مهيع الاستقامة حتى عدلنا ياويلنا عن سنن الهدى وقصدنا بجهلنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم

من الملل وهو السآمة أى حتى سئم أكثرهم أى من تعاطى أسباب المجد فلم يصل له ووصل له أقلهم فالطالبون كثير والواصلون قليل (قوله وعائق المجد) أى وحصل المجد (قوله من وافى) أى من وافى أسبابه وحصلها بتمامها وقوله ومن صبر بفتح الباء أى ومن صبر على تعاطيها وتحصيلها ولم يحصل له جزع (قوله لاتحسب المجد الخ) أى لاتحسب المجد شيأ هينا يحصل بدون مشقة كتمر تأكله بسهولة (قوله تلعق الصبرا) بكسر الباء وهو الدواء المعلوم والمراد بلعق الصبر هنا مقاساة الشدائد ولأجل كون المجد لاينال الا بمقاساة الشدائد قال بعضهم لاينال العلم مستحى ولامتكبر (قوله من أكرم قوما) أى وهم الطائعون قوله وحط قوما) أى وهم العاصون وقوله مع مساواتهم أى العصاة وقوله لهم أى للقوم الاول وهم الطائعون (قوله من الحضيض السافل) وصف الحضيض بالسافل وصف كاشف له لان الحضيض المنزلة السفلى (قوله وملكهم) أى القوم الأخر وهم العصاة أى جعلهم مملوكين للشيطان وللنفس والهوى التى هى أخس الأشياء (قوله فى غير شئ) أى نافع ففى الكلام حذف الصفة أى وانما تبعوهم فى الاشياء المضرة (قوله وعرضوهم) أى انهم عرضوهم فى الدنيا للمهالك العظيمة وفى الآخرة للأهوال الشديدة الحاصلة بعد الموت فقوله لمهالك راجع للدنيا وقوله وهول راجع لقوله أخرى ففيه لف ونشر مرتب (قوله لعمى بصائرهم) علة لقوله انهم ظفروا مقدمة عليه (قوله وتناهى حماقاتهم) أى قلة عقولهم (قوله أنهم ظفروا) معمول لقوله وحسبوا أى وحسبوا أنهم فازوا بشئ (قوله من لذائذ العاجل والآجل) أى الدنيا والآخرة وذلك لان اللذة الحقيقية هى العلوم والمعارف الحاصلة فى الدنيا والآخرة فالموفق متلذذ بمعرفة الله فى الدنيا والآخرة بخلاف غير الموفق (قوله فى أيام محنته) المراد بأيام محنته زمن امتحانه بكثرة المال وهذا البيت أتى به شاهدا لقوله وحسبوا أنهم فازوا الخ (قوله حتى يرى حسنا) أى حتى يرى أن التلذذ بالأمور الدنيوية حسن والحال أنه ليس بحسن (قوله وبقائنا) عطف على التخلف أى ومن بقائنا (قوله فى ساقة) أى الجماعة المتأخرين وأما الجماعة المتقدمة فيقال لهم مقدمة (قوله اللئام) جمع لئيم وهو من لم يحافظ على عهود الخلق والخالق (قوله نتجاذب) أى نتنازع معهم فى شهوات الخ (قوله شهوات وهمية) أى أمور يدعو لها الوهم لا العقل وأشار بهذا الى ما كان يقع بينه وبين معاصريه من الجدل والمنازعة فى بعض المسائل الكلامية (قوله لا جدوى لها) بالدال المهملة أى لافائدة لها (قوله عند سبرها) أى عند سردها واختبارها بمحك التحقيق . والمحك هو الآلة التى يعرف بها جيد الذهب والفضة من رديئها والمراد بالتحقيق الكلام الحق وحينئذ فاضافة محك للتحقيق من اضافة المشبه به للمشبه أو أنه أراد بالمحك العقل الذى هو آلة للتحقيق أى ان تلك الشهوات اذا سردت وأمعنت النظر فيها وجدتها خالية عن الفائدة (قوله النيام) جمع نائم (قوله ذوى الاوهام) أى التابعين لأوهامهم لا لعقولهم (قوله ولهفنا) أى وياطول تلهفنا والتلهف التحسر والتندم (قوله حمقنا) أى قلة عقلنا (قوله فى مفازة) متعلق بتشاغلنا بها والضمير فى بها راجع للشهوات الوهمية (قوله عن المقصد والمرام) أى المطلوب كحدوث العالم وتنزيه المولى وصفاته عما لايليق فالالتفات عن ذلك يخشى منه على الانسان التلف (قوله عن مهيع) أى طريق (قوله سنن الهدى) أى طريقه (قوله بقوة العزم) أى بالعزم

ولاقوة الابك فاحرسنا يامولانا بعينك التى لا تنام وا كنفنا بكنفك الذى لايرام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الاعلام ومن تبعهم باحسان على طول الدوام (ص) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لااله الا الله محمد رسول الله (ش) لما فرغ من ذكر ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان فى حق مولانا جل وعز وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام كمل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد وهى لااله الاالله محمد رسول الله ليحصل لك العلم بعقائد الايمان تفصيلا واجمالا ولتعرف بذلك شرف سر هذه الكلمة المشرفة وما انطوى تحتها من المحاسن حتى يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين ويتموج فيه أضواء الايمان حتى تنبسط على الظاهر وتنتشر الى عليين و ينفتق لك كنز هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان وتعرف قدر مامنحت من النعمة العظمى التى منّ بها بمحض فضله المولى الكريم الرحمن الرحيم

القوى وهو متعلق بقصدنا (قوله والاهتمام) هو شدة العزم وحينئذ فهو مرادف لما قبله (قوله المشتكى) أى الشكوى (قوله وبك المستغاث) أى الاستغاثة (قوله التكلان) أى التوكل (قوله بعينك) أى ببصرك وا كنفنا بكنفك أى احفظنا بحفظك (قوله الذى لايرام) أى لايقصد زواله (قوله ويجمع معانى هذه العقائد الخ) من المعلوم أن العقائد جمع عقيدة وهى النسبة المعتقدة وحينئذ فالعقائد هى النسب المعتقدة ولاشك أنها معان فيرجع كلام المصنف لقولنا و يجمع معانى هذه المعانى فيفيد أن للمعانى معانى وهو باطل ✲ وأجيب بأن اضافة معانى لما بعده بيانية أى يجمع معانى هى هذه العقائد أو الكلام على حذف مضاف أى يجمع معانى ألفاظ هذه العقائد أى معانى الالفاظ الدالة على هذه العقائد (قوله كلها) بالنصب تأكيد للمعانى و بالجر تأكيد للعقائد (قوله قول لااله الاالله) أى معنى قول لااله الاالله الخ وانما قدرنا معنى لان الجامع للعقائد انما هو معنى هذا القول لانفس القول المذكور ويدل على هذا التقدير قول المصنف بعد فمعنى لااله الاالله الخ فقد ذكر لفظ معنى ✲ فان قلت دلالة القول المذكور على العقائد من أى الدلالات ✲ قلت الظاهر أنه من دلالة الالتزام ولاينافيه قوله يجمع لان الملزوم بالنظر لدلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها بحسب الدلالة (قوله من عقائد الايمان) من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله كمل الفائدة) أى التى هى ذكر عقائد الايمان (قوله ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد) أى تحت معنى كلمة التوحيد أى الكلمة الدالة على التوحيد ✲ ان قلت انه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج على اندراجها ✲ قلت ان التلازم لما تحقق بين المعانى والمعنوية اكتفى بذكر صفات المعانى و بيان اندراجها (قوله تفصيلا) أى مما تقدم واجمالا من حيث احتواء معنى لااله الاالله عليها وفيه أنه عند بيان اندراجها فى معنى لااله الاالله صارت مفصلة فكيف يقول واجمالا فالاجمال انما يتصور عند عدم بيان الاندراج تأمل (قوله ولتعرف بذلك) أى باندراج العقائد تحت معناها (قوله وما انطوى الخ) عطف سبب على مسبب وقوله من المحاسن أى العقائد المتقدمة (قوله حتى يتشعشع) أى يمتزج قال فى الصحاح وشعشعت الشراب مزجته وحتى بمعنى الفاء تفريع على قوله ليحصل الخ (قوله بأنوار اليقين) أى باليقين الشبيه بالأنوار أو الاضافة بيانية وان شئت استعرت الأنوار لجزئيات اليقين (قوله ويتموج فيه) أى فى القلب (قوله أضواء الايمان) أى الايمان الشبيه بالاضواء أو الاضافة بيانية أو استعير الاضواء لجزئيات الايمان فالايمان عرض يتجدد شيأ فشيأ لانه التصديق بما علم مجىء النبى ﷺ به من الدين بالضرورة والتصديق بذلك يحصل شيأ فشيأ (قوله حتى تنبسط) أى تظهر أضواء الايمان أو جزئياته على ظاهره بحيث اذا رأيته قلت ماشاء الله وأما غيره اذا رأيته قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وتنتشر الى عليين) أى يتخيل أن لها أنوارا ساطعة منتشرة الى جهة السماء حتى تصل الى عليين (قوله كنز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه وقوله و ينفتق أى ينكشف (قوله عن يواقيت) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة فى كل واستعار اسم المشبه به للمشبه استعارة مصرحة (قوله فراديس) جمع فردوس وهى أعلى الجنان وجمعها باعتبار أجزائها فجعل كل جزء منها فردوسا واضافة فراديس للجنان أى الثمانية من اضافة الجزء للكل فهى على معنى من واضافة اليواقيت للفراديس من اضافة السبب للمسبب لان العقائد سبب للفردوس (قوله وتعرف) عطف على يتشعشع (قوله قدر مامنحت) أى قدر ما أعطيته من النعمة

العظمى

وتعالى بشئ من الايمان ولا شك أن هذه الكلمة مما يجب على كل مؤمن أن يعتنى بشأنها اذ هى ثمن الجنة والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى وقد نص العلماء على أنه لابد من فهم معناها والا لم ينتفع بها صاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار ولهذا ينبغى أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار فى سبعة فصول ✲ الاول فى ضبط هذه الكلمة المشرفة ✲ والثانى فى اعرابها ✲ والثالث فى بيان معانيها ✲ والرابع فى بيان حكمها ✲ والخامس فى بيان فضلها ✲ والسادس فى كيفية ذكرها على الوجه الاكمل الذى يذوق به ذاكرها جميع لذات محاسنها كلها أو بعضها على حسب مايفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية ✲ والسابع فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكرها بالمواظبة

العظمى وهى قول لا اله الا الله محمد رسول الله لانها نعمة عظمى لاحتوائها على العقائد (قوله بعد أن كان الخ) تنازعه قوله ليحصل لك العلم وقوله لتعرف (قوله بيت بدنك) من اضافة المشبه به للمشبه أو الاضافة بيانية (قوله على كنز عظيم) الكنز فى الاصل مايكنز من الذهب والفضة والمراد به هنا العقائد المنطوية تحت لا اله الا الله (قوله بشريف الرضوان) أى رضوان الله الشريف بمعنى العظيم (قوله وأنت لم تدر يامسكين ماهنالك) أى لان الشخص اذا عرف العقائد بالدليل لايدرى مايترتب على ذلك (قوله وعسر) أى والحال أنه قد عسر فالجملة حال من فاعل تدرى (قوله الى مافى باطنه) أى باطن الكنز والذى فى باطن ذلك الكنز بمعنى العقائد هو مايترتب على ذلك من الجزاء هذا كله بناء على ماقدمناه من أن المراد بالكنز العقائد أما لو أريد بالكنز قول لا اله الا الله فالمراد بما هنالك وبما فى باطنه من المحاسن ما انطوى عليه من العقائد أى ان الشخص كان أولا لايعرف ما انطوت عليه من العقائد فلما بينها المصنف صار يعرف ما انطوى تحتها وصار ظاهرا بعد أن كان خفيا (قوله بشئ) متعلق بتنال (قوله على كل مؤمن) الاولى على كل انسان مؤمنا كان أو كافرا (قوله أن يعتنى بشأنها) الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية والمراد بالوجوب التأكد (قوله والمنقذة) بكسر القاف اسم فاعل (قوله دنيا وأخرى) أى لانه اذا لم ينطق بها يقتل بالسيف فى الدنيا ويعذب بالنار العذاب المؤبد فى الآخرة (قوله من فهم معناها) أى بحيث أنه يثبت فى قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد ﷺ ✲ والحاصل أن المراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد ﷺ وان لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها لذلك بل ولو كان بحيث لو سئل عن معناها قال لاأدرى ✲ والحاصل أن من يذكر كلمة الشهادة فان كان مقلدا فى ذكرها ولا يعرف المعنى الذى دلت عليه ولا يعتقده أصلا بل اذا سئل عن معناها يقول سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فهذا لايسهم له من الايمان بنصيب بل هو من الجهلة الهالكين ولا انتفاع له بذكرها وان اعتقد ثبوت الوحدانية لله والرسالة لمحمد وعرفهما من اللفظ وجهل مدلول الكلمة المشرفة من حيث انه مدلول لها فهذا مؤمن ولا كلام وينتفع بذكرها ولا يضر جهله باللسان العربى ولا معرفته اندراج جميع العقائد تحتها على الوجه الذى ذكره المصنف وعلى هذا يحمل قول الشارح لابد من فهم معناها والا لم ينتفع بها صاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار (قوله ولهذا) أى ولاجل وجوب الاعتناء بشأنها (قوله فى ضبط هذه الكلمة) أى من حيث النطق لامن حيث الحركات لانه الاعراب (قوله فى اعرابها) أراد به مايشمل البناء ففيه تغليب أو فى الكلام حذف الواو مع ماعطفت أى فى اعرابها وبنائها والاولى أن يراد باعرابها تطبيقها على القواعد وليس المراد بالاعراب المقابل للبناء واطلاق الاعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع يقال أعرب لى جاء زيد بمعنى طبقه على القواعد اذ لايناسب من معانى الاعراب غير ذلك تأمل ويحتمل أن يكون لاحظ ما اصطلح عليه من أن الكلام فى الاسم من حيث ذاته تصريف ومن حيث اجتماعه مع غيره اعراب وان كانت الكلمة مبنية فالاعراب فى مقابلة التصريف لافى مقابلة البناء (قوله من التخلية والتحلية) بيان لما يفتح له والتخلية بالخاء المعجمة التخليص من الرذائل والتحلية بالحاء المهملة الاتصاف بالكمالات والفضائل ✲ وحاصله أن الشخص اذا أكثر من ذكرها فانها تخلص قلبه من الدسائس الشيطانية وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها ويتحلى بها (قوله على الوجه الاكمل) متعلق بذاكرها (قوله ولنؤخر بيان الفصول الاربعة وهى الرابع ومابعده الخ) انما قدم

عليها على الوجه الاكمل ان شاء الله تبارك وتعالى ✲ ولنؤخر بيان الفصول الاربعة وهى الرابع ومابعده الى ما يناسبها فى أصل العقيدة وهو قولنا فيها فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها الخ أما ضبط هذه الكلمة المشرفة

فينبغي للذاكر أن لايطيل مدألف لاجدا وأن يقطع الهمزة من إله اذ كثيرا مايلحن بعض الناس فيردهاياء وكذا يفصح بالهمزة من الا و يشدد اللام بعدها اذ كثيراما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام وأما كلمة الجلالة والتعظيم التي بعد الا فلايخلواماأن يقف عليها الذاكر أولا فان وقف عليها تعين السكون وان وصلها بشئ آخر كأن يقول لااله الا الله وحده لاشريك له فله فيها وجهان الرفع وهو الأرجح والنصب وهو المرجوح وسيأتي وجههما في فصل الاعراب وينبغي أن ينون الذاكر اسم سيدنا محمد ﷺ ويدغم تنوينه في الراء وأما اعراب هذه الكلمة المشرفة فقد علمت أنها قد احتوت على صدر وعجز فعجزها ظاهر الاعراب اذ هو جملة من مبتدأ وخبر ومضاف اليه وأما صدرها فلا فيه نافية للجنس وإله مبني معها لتضمنه معنى من اذ التقدير لامن اله

الثلاثة الاول على غيرها لتعلق الاولين بتصحيح لفظها والثالث بمعناها والكلام في حكمها ومابعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنى وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فيناسب أن يكون أولا بخلاف الاعراب فانما يتعلق بالأواخر فيناسبه التأخير وأخر المعنى لانه فرع عن تصحيح اللفظ اهـ سكتاني (قوله فينبغي للذاكر) مراده بالذاكر مطلق المتلفظ بها سواء كان تلفظه بها في أذان أو اقامة أو دخول في الاسلام أو في مجرد ذكر سواء ذكر وحده أو مع جماعة (قوله أن لايطيل مد ألف لا الخ) اعلم أن في مدها ثلاثة أقوال . الاول طلب مدها. الثاني طلب عدم مدها لئلا يموت قبل الاستكمال . الثالث أنه ان كان كافرا داخلا في الاسلام قصر والا مد وعلى الاول مشى الشارح لانه قال أن لايطيل جدا أي زيادة عن ست حركات وأما أصل الاطالة فلابد منها وقدر الاطالة ثلاث حركات الى ست لانها غاية المد المنفصل وعدم الطول حركتان ولاينقص عن الحركتين لانه مبلغ الطبع فلا تتأتى هيئة الكلمة بدونهما (قوله اذ كثيرا مايلحن بعض الناس فيردها) أي همزة اله ياء أي فيقول لا يله الا الله وقلب الهمزة ياء لحن وربما سكنوا الياء فيلتقي ساكنان ألف لا والياء بعدها قال السكتاني وهو لحن فاحش يغير المعنى (قوله اذ كثيراما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام) أي وهذا اللحن فاحش أيضا لانه يغير المعنى وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن عدم مدّ ألفها لجد السكون الوقف (قوله وأما كلمة الجلالة) أي كلمة العظمة أي الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة ☆ ان قلت ان مدلول الله الذات فقط فمن أين دلالتها على العظمة ☆ قلت ان الذات التي وضع لها لفظ الله لما عينت بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد المستلزم ذلك لجميع الصفات صارت الكلمة دالة على العظمة بهذا الاعتبار أو ان الذات لما كانت متصفة في الواقع بالجلال والعظمة صارت الكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل (قوله فان وقف) أي فان أريد الوقف تعين السكون ☆ ان قلت بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضا بالروم والاشمام فالاسكان لايتعين ☆ قلت مراده تعين السكون أي على وجه الارجحية أو بالنسبة للتحريك التام فلاينافي أنه يجوز الروم والاشمام أو يقال مراده بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم والاشمام والسكون المحض والاشمام هو الاشارة بالشفتين للضمة والروم هو الاتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفي (قوله فعجزها) أي وهو محمد رسول الله (قوله ومضاف اليه) جعله المضاف اليه من الجملة فيه تسمح لان الجملة ركنا الاسناد فقط وهما المبتدأ والخبر (قوله فلا فيه نافية) أنت خبير بان هذا اخبار عن معناها لاعن اعرابها فكان الاولى أن يزيد وهي حرف مبني على السكون وقوله نافية للجنس أي من حيث تحققه في جميع الافراد لامن حيث تحققه في بعضها دون بعض وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق لانافية للوحدة ويقال فيها أيضا لا التبرئة لانها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه (قوله معها) أي حالة كونه مصاحبا لها (قوله لتضمنه الخ) حاصل كلامه أن علة البناء اما تضمنه معنى من أو التركيب ففي علة البناء قولان وقوله لتضمنه معنى من أي والاسم اذا تضمن معنى حرف فانه يبنى و بني على حركة لاعلى السكون مع أن الاصل في كل مبني السكون للاشارة الى عروض ذلك البناء وأنه ليس أصليا وكانت تلك الحركة فتحة لاضمة ولا كسرة للخفة بخلاف غيرها وقوله معنى من أي التي للتنصيص على العموم (قوله اذ التقدير لامن اله) انما كان التقدير ماذكر لان قولنا لااله الا الله واقع في جواب سؤال مقدّر ☆ وحاصله هل من اله غير الله فقال مجيبه لامن اله الا الله وكذا يقال في لارجل في الدار وأمثاله انه جواب عن سؤال مقدر والاصل هل من رجل في الدار فقال مجيبه لامن رجل في الدار فزيدت في الجواب لاجل الدلالة على التنصيص على العموم كما في السؤال لان زيادة من في سياق النفي أو الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها

لم تذكر في الجواب (قوله وهذا) أي ولأجل كون التقدير لا من اله الا الله (قوله كانت نصافي العموم)
أي كانت لا للنفي على جهة العموم نصا لا احتمالا لان زيادة من في سياق النفي تدل على عموم النفي وذلك لان
الحرف الزائد يفيد التأكيد وتأكيد النفي يفيد العموم (قوله كأنه) أي الذاكر نفى كل اله من مبدأ
مايقدر الخ فالآلهة المغايرة لله إما أن تقدرها عشرة أومائة أوألفا أوأكثر فاذا قدرتها عشرة كان الذاكر
نافيا كل اله غير الله من مبدإ العشرة لمنتهاها وكذا يقال فيما اذا قدرتها مائة أوأكثر (قوله من مبدإ
مايقدر) أي من مبدإ مايفرض من الآلهة أي من مبدإ مايفرض أنه مشارك للحق سبحانه وتعالى في
استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أولم تكن موجودة كما اذا فرضت فرض
المحال (قوله الى مالانهاية له) أي الى آخر جزء من جزئيات مالانهاية له أي مالانهاية لجزئياته القابلة
للفرض والتقدير فاما أن تجعل النهاية عشرة أومائة أوألفا الخ وهذا لاينافي أن الجزئي الذي تجعله غاية
منتهاه في نفسه وقوله مما يقدر أي يقبل التقدير والفرض ثم ان قوله من مبدإ الخ صريح في أن من
المقدرة التي تضمن اسم لا معناها الابتداء الغاية ولايخفى أنها هنا زائدة فعلى هذا ان من تكون لابتداء
الغاية ولو كانت زائدة وليراجع ذلك (قوله بني الاسم معها) أي المصاحب لها (قوله للتركيب) أي
فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت لا جزأ من الاسم سرى بناء الحرف للاسم والمراد بالتركيب
تركيب خمسة عشر وهذا القول قول الجمهور ويؤيده أنهم اذا فصلوا بين لا واسمها أعربوا فيقولون
لافيها رجل ولا امرأة وانما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكايته بصيغة التمريض مع أنه قول
الجمهور لتصحيح ابن عصفور في الجمل القول الاول قائلا في علة تصحيحه لان ما بني من الاسماء لتضمنه
معنى الحرف أكثر مما بني لتركبه مع الحرف اهـ * واعلم أنه اذا كان التركيب علة البناء كان البناء علامة
على التركيب لقاعدة أن المعلول علامة على وجود علته * والحاصل أن التركيب مؤثر في البناء والبناء أثر
وهذا الاثر اذا رأيناه علمنا أنه قصد مزج الاسم بالحرف كما أننا اذا رأينا العالم أدركنا منه أن له صانعا مع أن
الصانع هو المؤثر في العالم وانما عين هذا التركيب دون سائر التراكيب كتركيب المزج والاضافة
لانه به أشبه لبنائه على الفتح ولا كذلك غيره من التراكيب فان الاعراب يدخله (قوله منصوب بها)
أي بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للتخفيف * والحاصل أن الزجاج يرى أن اسم لا معرب منصوب سواء
كان مضافا أومفردا وانما لم ينون اذا كان مفردا بل حذف لاجل التخفيف كما أنه حذف تنوينه اذا كان
مضافا لاجل الاضافة ورد هذا القول بانه لوكان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان
المعرب المطول أولى بالتخفيف بحذفه فكان يقال في لاطالعا جبلا لاطالع جبلا مع أنه لم يقل ذلك وبان
المحذوف تخفيفا لابد أن يظهر يوما لعدم المانع وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه على جهة البدلية اذبه
يعرف جوازه لانه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره أصلا يكون واجبا ظاهرا ولادليل على جوازه
ولم يقل أحد بتنوين الاسم المفرد (قوله فوضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل إن) هذا مذهب
سيبويه عند الاكثر وعليه فقد عمل أحد جزأي المركب في الجزء الآخر وذلك موجود في المركب الاضافي
كعبدالله علما ونحوه اهـ (قوله والخبر المقدر) أي وهو موجود (قوله هذا المبتدا) أي وهو مجموع
لا واسمها (قوله ولم تعمل فيه لا) أي وحينئذ فلا خبر لها وذلك لضعفها بالتركيب فلم تقو على العمل
في الخبر لبعده * والحاصل أنه بعد الحكم على اسمها بانه مبني على الفتح في محل نصب يجعل مجموع لا واسمها
مبتدأ في محل رفع ويجعل الخبر المقدر خبرا عن المجموع المرفوع بالابتداء وحينئذ فلا خبر للا لضعفها عن
العمل بالتركيب * ان قلت مقتضى ضعفها عن العمل في الخبر بسبب التركيب انها لا تعمل في اسمها * قلت أنه
لما كان اسمها بلصقها عملت فيه بخلاف الخبر * بقي شيء آخر وهو أن هذا القول أعني جعل الخبر المقدر وهو

وهذا كانت نصافي
العموم كأنه نفى كل إله
غير الله عزوجل من
مبدإ مايقدر منها الى ما
لانهاية له مما يقدر وقيل
بني الاسم معها للتركيب
وذهب الزجاج الى أن
اسمها معرب منصوب
بها واذا فرعنا على
المشهور من البناء
فوضع الاسم نصب بلا
العاملة فيه عمل إن
والمجموع من لا اله في
موضع رفع على الابتداء
والخبر المقدر هو هذا
المبتدا ولم تعمل فيه لا
عند سيبويه وقال
الاخفش

موجود خبرا عن مجموع لا واسمها مشكل وذلك لان الخبر امامسا وللمبتدأ فى الماصدق كالانسان ناطق أوأعم منه كالانسان حيوان والخبر هنامباين للمبتدأ فالحمل غير صحيح اذالمعنى انتفى كل اله غيرالله متصف بالوجود فتأمل (قوله هى العاملة فيه) أى فى الخبر أى فكما عملت فى الاسم عملت فى الخبر كالوكان اسمها مضافا أوشبهه والتركيب عنده لا يقتضى منع عملها بدليل عملها فى الاسم وتحصل من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبنى أومعرب قولان وعلى بنائه فهل لا عمل فى الخبر أم لا قولان * واعلم أن الخلاف بين سيبويه والأخفش فى عمل لا فى الخبر وعدم عملها فى الخبر محله اذا كان اسم لا مفردا كما هنا وأما اذا كان مضافا أوشبيها بالمضاف كانت عاملة فى كل من الاسم والخبر باتفاق ثم انه على قول الأخفش من أن لا عاملة فى الخبر فالمعنى كل اله غير الله وجوده منتف وهذا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فان المعنى انتفى كل إله غير الله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل وانما حذف الخبر هنا الذى هو المسند مع أن الظاهر ببادئ الرأى ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة المشركين الذين قصدوا بالرد عليهم بالكلمة المشرفة فى اعتقادهم العدد فى الالوهية لاجل أن يخيل للسامع أن المتكلم عدل الى الدليل العقلى الذى هو أقوى من الدليل النقلى كما هو مقرر فى محله * واعلم أنه اختلف فى تقدير الخبر هنا فقيل موجود وهو الذى يأتى فى كلام الشارح فى بيان معنى هذه الكلمة الشريفة وقيل ممكن وأورد على الأول أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى وجود غير الله ولا تفيد نفى امكان ذلك الغير وعلى الثانى أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى الامكان عن غير الله ولا تفيد ثبوت الوجود له تعالى * وأجيب عن الاول بانه اذا نفى وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفى امكان ألوهيته اذ من عدم فى زمان لا تمكن ألوهيته لأن ألوهيته ووجوب الوجود متلازمان وبهذا يندفع مايقال ان نفى وجود غير الله من الآلهة لا يلزم منه عدم تلك الآلهة لان نفى الوجود أعم من العدم لصدق نفى الوجود بالعدم وبالواسطة بينه وبين الوجود واذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الواسطة فالأولى تقدير الخبر ثابت * وحاصل الجواب أن الالوهية ووجوب الوجود متلازمان وحينئذ فيلزم من نفى الوجود عن غيره تعالى من الآلهة نفى أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لأن الاله لا يكون الا موجودا وقد انتفى وجوده * وأجيب عن الثانى بان نفى امكان غيره يستلزم وجوده اذ لابد لعالم الامكان من موجد وقيل التقدير لا إله يستحق العبادة الا الله * واعترض بانه انما يفيد نفى استحقاق غيره للعبادة ولا يفيد نفى امكان إلهية غيره سبحانه * ويجاب بنحو مامر بان يقال أن استحقاق العبادة والالوهية فى نفس الامر متلازمان فيلزم من نفى استحقاق العبادة عن غيره تعالى من الآلهة نفى امكان غيره من الآلهة * وقيل التقدير موجود وممكن واستبعد بان الحذف خلاف الاصل فينبغى أن يحترز عن كثرته وذهب الفخر الرازى الى عدم التقدير قال لأنك اذا قدرت موجود مثلا كان نفيا لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفيا لماهيته ونفى الماهية أقوى فى التوحيد ولخلوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بان فيه خرقا لاجماع النحاة لأنهم يقولون لابد من الخبر حتى بنو تميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة ولان الكلام لابد فيه من النسبة التامة وهى لا تحصل الا بتقدير الخبر * ورد ذلك بالمنع وبان ظاهر كلام ابن الحاجب على ماشرحه به الجامى أن بنى تميم لا يثبتون لها خبرا وماأوهم الخبرية فى اللفظ يجعلونه صفة للاسم والنسبة لا تتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أى انتفى الاله الا الله وكم له من نظير اه (قوله وقال الدمامينى) هو الامام محمد بن أبى بكر المخزومى المالكى نسبة لدمامين بلدة بأعلى صعيد مصر من جلة أشياخه ابن المنير السكندرى تلميذ ابن الحاجب وأتى الشارح بكلام الدمامينى للتنبيه على أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول انه كلمة الجلالة على ماستسمعه (قوله على اعراب هذه الكلمة) يعنى على اعراب الاسم المعظم منها والا فناظر الجيش لم يتكلم على

لا هى العاملة فيه وقال الدمامينى فى تعليقه على المغنى قد تكلم القاضى محب الدين ناظر الجيش فى شرح التسهيل على اعراب هذه الكلمة الشريفة بكلام أورده بجملته وان كان فيه طول لاشتماله على فوائد

قال قال أهل العلم ان الاسم المعظم فى هـذا التركيب يرفع وهو الـكثير ولم يأت فى القرآن العزيز غيره وقد ينصب أما اذا رفع فالأقوال فيه للناس على اختلاف اعرابهم خمسة منها قولان معتبران وثلاثة لامعوّل على شئ منها فالقولان المعتبران أن يكون

رفعه على البدلية وأن يكون على الخبرية أما القول بالبـدلية فهو المشهور الجارى على ألسـنة المعربين وهو رأى ابن مالك فانه قال لما تـكلم على حـذف خبر لا العاملة عمل إن وأكثر ما يحـذفه الحجازيون مع الانحو لا إله إلا الله وهذا الكلام منـه يدل على أن رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية وحينئذ يتعين أن يكون على البدلية ثم الاقرب أن يكون بدلا من الضـمير المستتر فى الخبر المقدر وقد قيـل انه بدل من اسم لا باعتبار محـل الابتداء يعـنى باعتبار محل الاسم قبل دخـول لا وانما كان القول بالبـدل من الضمير المستتر أولى لان الابدال مـن الأقرب أولى من الأبعد ولانه لاداعيـة الى الاتباع باعتبار المحل مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ ثم البدل إن كان من الضمير المستكن فى الخبر كان البدل فيه نظير البدل فى نحو ماقام أحد الا زيد لان البدل فى المسئلتين باعتبار اللفظ وان كان من الاسم كان البدل فيه نظير البدل فى نحو لا أحد فيها الا زيد لان البدل فى المسئلتين باعتبار المحل ✲ وقد استشـكل الناس البدل فيما ذكرنا أما فى نحو ماقام أحد الا زيد فمن وجهين أحدهما أنه بدل بعض وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه الثانى أن بينهما

اسم لا بالقصد (قوله قال) أى ناظر الجيش (قوله وهو الـكثير ولم يأت الخ) أى فصار رفعه مرجحا بأمرين الـكثرة وعدم اتيان غيره فى القرآن (قوله فالاقوال فيه للناس) أى البصريين وأما الـكوفيون فيقولون فى المستثنى بالا بعـد النفى وشبهه انه معطوف عطف نسق والا حرف عطف بمعنى لـكن فتشرك فى اللفظ لا فى المعنى (قوله لامعول على شئ منها) أى لما سيذكره من موجبات ضعفها (قوله فهو المشهور) أى الذى كثر قائله لانه قول الا كثر كما فى المغنى (قوله وهذا الـكلام منـه) أى من ابن مالك (قوله ليس على الخبرية) أى بل الخبر محذوف (قوله وحينئذ) أى وحين اذ انتفى كونه خبرا تعين أن يكون رفعه على البدلية ✲ واعترض بأنا لا نسلم التعين لاحتمال أن يقول ان الا مع الله صفة لاسم لا والخـبر محذوف كما يأتى فى بعض الاقوال ويحتمل أن يقول انه بدل ✲ والحاصـل أن كلامه يحتمل تجويز الامرين على السوية فمن أين يتعين ماذكره ناظر الجيش (قوله ثم الاقرب) أى ثم الاولى (قوله أن يكون بدلا من الضـمير المستتر فى الخبر) انما صح الابدال منه لان الضمير يشمله النفى أيضا وان لم تباشره أداة النفى وهذا الضمير عائد على إله المستغرق نفيه وذلك يوجب عمومه فى مدلوله المصحح للاستثناء منه فاندفع مايقال ان الضمير جزئى لا يحتمل الاستثناء منـه فكيف يبدل منه والحال أن البدل فى الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يبدل الا فيما يتحمل الاستثناء ✲ وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع ليستعمل فى معنى والاله المستغرق نفيه معنى وان كان عاما باعتبار مدلوله (قوله وقد قيل انه بدل من اسم لا الخ) أى انه بدل من محـل اسم لا الذى زال بدخول الناسخ وانما حكى هذا القول بصيغة التمريض نظرا الى أن اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ فى غاية البعد (قوله لان الابدال من الاقرب) أى وهو الضمير المستتر فى الخبر وقوله أولى من الابعد أى وهو اسم لا ✲ وعورض هذا الوجه الاول من وجهى الاولوية بأن الابدال من صاحب الضمير أى من مرجعه هو الاصـل وأما الابدال من الضمير فخلاف الاصـل وذلك لان الاسم الظاهر أصل للضمير فالابدال منه أولى وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والابدال من مذكور أولى منه من محذوف (قوله ولانه لاداعية الخ) ✲ حاصله أن جعله بدلا من إله منظور فيه للمحل وجعله بدلا من الضمير منظور فيـه للفظ ولا داعى للاتباع باعتبار المحل مع امكانه باعتبار اللفظ ✲ واعترض بان الابدال من الضمير منظور فيه أيضا للمحل لا الى اللفظ لانه لا تأثير للعامل فى لفظه بل فى محله لانه مبنى فـكان الاولى أن يقول ولانه لا داعى للاتباع باعتبار محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع امكان الاتباع باعتبار محل قد بقى عامله ✲ وأجيب بأن عرف النحاة أنهـم لا يطلقون المحل الا فيما يمكن اظهار اعرابه لولا المانع ولاشك أن إله قابل للاعراب لفظا قبل دخول لا عليـه بخلاف الضمير فانه لا يظهر له اعراب أصـلا فجعلوه بمنزلة ما كان ظاهر الاعراب أو يقال مراد الشارح بقوله باعتبار المحـل أى باعتبار حكم زال بالناسخ ولوحظ ومراده باعتبار اللفظ اعتبار حكم لم يزل بناسخ وإله فى قولك لا إله إلا الله قد زال اعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فانه لم يزل اعرابه بناسخ وان كان مبنيا تأمل (قوله باعتبار المحل) أى فزيد بدل من أحـد باعتبار محله كما أن إلا الله بدل من إله باعتبار محله (قوله فيما ذكرنا) أعنى ماقام أحـد الا زيد ولا أحد فيها الا زيد وكذا قوله لا إله إلا الله سواء جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر أو بدلا من اسم لا باعتبار محله (قوله أما فى نحو ماقام أحـد الا زيد) أى ما فى ماقام أحـد الا زيد ونحوه وهو لا إله إلا الله إذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر (قوله وليس ثم ضمير الخ) أى مع أن بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه (قوله ان بينهما

مخالفة) أى فى المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البدل للمبدل منه فى المعنى ألا ترى الى قولهم أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى عامله وهو الأكل وكذلك ما أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى العامل وهو عدم الأكل (قوله وقد أجيب عن الاول الخ) * حاصله أن محل الاحتياج للضمير فى بدل البعض حيث يخاف استئنافه فيربط بالضمير وذلك كما فى قبضت المال بعضه فانه لو قيل بعضا احتمل أن يكون بعضا مما قبله و يحتمل غيره وهنا قد قام مقام الضمير فى ربط البدل بالمبدل منه الا فهى كافية فى دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها الضمير فقول الشارح والا قرينة مفهمة أن الثانى أى وهو البدل وقوله قد كان يتناوله الاول أى وهو المبدل منه وانما كانت الا قرينة مفهمة لذلك لأن اخراج الشئ من الشئ فرع عن صحة دخوله فيه * وبحث بعضهم فى هذا الجواب بان الرابط ما يكون فى الصناعة رابطا ولم يعد أحد من النحويين الا فى الروابط وأجاب السكتانى بجواب آخر * وحاصله أن اشتمال بدل البعض على الضمير أمر أغلبى لا واجب كما قال ابن مالك فى الكافية

وكون ذى اشتمال أو بعض صحب * بمضمر أولى ولكن لا يجب

وأنت خبير بأن غير الغالب هو ما اذا قام مقام الضمير شئ يفهم أن الثانى بعض الاول إذ كون بدل البعض خاليا من الضمير ومما يقوم مقامه لم يوجد أصلا وحينئذ فما ذكره السكتانى جوابا عين ما قاله الشارح لا أنه مغاير له كما يوهمه كلام السكتانى (قوله وعن الثانى الخ) * حاصله أن قولهم يجب فى البدل الموافقة مع المبدل منه مرادهم توافقهما فى عمل العامل فاذا كان يعمل الرفع فى الأول فلا بد أن يعمله فى الثانى وهكذا وليس مرادهم أنه يجب توافقهما فى المعنى إذ لا يجب ذلك وحينئذ فتخالفهما هنا بالنفى والاثبات لا يضر لان المدار فى البدل على الاشتراك فى العامل وهو حاصل لان العامل فى نحو ماقام أحد الا زيد هو قام وهو عامل للرفع فى كل من المبدل منه والبدل * والحاصل أنا لا نسلم أن المخالفة بالنفى والاثبات تضر فى البدل بل تصح البدلية مع وجودها لان البدلية منظور فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنى المستفاد من العامل ولا يتأتى ضرر المخالفة المذكورة الا لو كان يشترط الموافقة فى الحكم ونحن لا نقول بذلك (قوله لان مذهب البدل) أى طريقته (قوله والثانى فى موضعه) أى فالحكم وان توجه ابتداء للمبدل منه لكن المنظور له فى الحقيقة توجهه للبدل * فاذا قلت قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام بالذات من حيث التعبير عنها بزيد بل من حيث التعبير عنها بأخوك لان البدل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هذا كلامه وأنت خبير بأن هذا يفيد أنه لا بد فى البدل من الموافقة فى الحكم وأن المخالفة بالنفى والاثبات مضرة فيعكر على ما قدمه من أن المنظور له فى البدل الموافقة فى عمل العامل فقط فتأمل وبعد هذا كله فالحق أن شرط البدل موافقته للمبدل منه فى النسبة المعنوية * والجواب عن اختلافهما بالايجاب والسلب فى ماقام أحد الا زيد ونحوه أن يقال ان البدل والمبدل منه هنا قد اتحدا فى النسبة بعد ابطال النفى بالا لأنه بعد ابطاله بالا صارت النسبة واقعة فيهما (قوله وقد قال ابن الضائع الخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذى نقله الدماميني وأتى به استدلالا على أن اختلاف البدل والمبدل منه بالايجاب والنفى لا يضر كذا قال السكتانى * واعترض بأن ابن الضائع جعل البدل فى ماقام أحد الا زيد هو الا زيد لا زيد وحده وحينئذ فلا تخالف بين البدل والمبدل منه فالاحسن ما قاله الشيخ الملوى ان هذا كلام آخر لا دليل لما قبله خلافا للسكتانى ثم ان ابن الضائع يقول ان الا زيد ليس بدل كل ولا بدل بعض ولا بدل اشتمال بل هو شبيه ببدل الكل وكلام الشارح أولا صريح فى أن زيدا بدل بعض وحينئذ فيكون كلام ابن الضائع لا موقع له هنا نعم نقله لمجرد فائدة (قوله وانما الا زيد هو الاحد الذى نفيت عنه القيام) أى ان المجموع من الا وزيد هو البدل لا زيد فقط وانما كان المجموع بدلا لان الا بمعنى غيره * فاذا قلت ماقام

مخالفة فان البدل موجب والمبدل منه منفى * وقد أجيب عن الاول بأن الا وما بعدها من تمام الكلام الأول والا قرينة مفهمة أن الثانى قد كان يتناوله الأول فعلوم أنه بعضه فلا يحتاج فيه الى رابط بخلاف نحو قبضت المال بعضه وعن الثانى بأنه بدل من الأول فى عمل العامل وتخالفهما بالنفى والايجاب لا يمنع البدلية لان مذهب البدل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر والثانى فى موضعه وقد قال ابن الضائع اذا قلنا ماقام أحد الا زيد فالا زيد هو البدل وهو الذى يقع فى موضع أحد فليس زيد وحده بدلا من أحد قال وانما الا زيد هو الأحد الذى نفيت عنه القيام فالا زيد بيان للاحد الذى عنيت ثم قال بعد ذلك فعلى هذا البدل فى الاستثناء

أحد الازيد فالمعنى ماقام أحد غير زيد ولاشك أن غير زيد بيان للمراد من الأحد المنفى اذ هو ماعدا زيدا (قوله أشبه ببدل الشئ من الشئ) أى الذى هو بدل الكل من الكل وقوله أشبه ببدل الشئ من الشئ أى وليس بدل شئ من شئ حقيقة لان شأن بدل الشئ من الشئ اتحاد الذاتين كقولك جاء زيد أخوك وهذا مفقود هنا لان مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد لان مدلول غير زيد الذات الموصوفة بالمغايرة لزيد وهو أخص من مدلول أحد لصدقه بزيد لكنه لما كان يصح حلول غير زيد لفظا محل أحد والحال أنه لا يصدق عليه ضابط بدل البعض ولا الاشتمال حصل له الشبه من هذه الحيثية ببدل الشئ من الشئ (قوله من بدل البعض) هذا هو المفضل عليه فهو متعلق بأشبه (قوله وقال) أى ابن الضائع فى محل آخر (قوله ليس من تلك الابدال الخ) أى وهى بدل الكل من الكل و بدل البعض من الكل و بدل الاشتمال وهذا الكلام موافق لقوله أوّلا البدل فى الاستثناء أشبه ببدل الشئ من الشئ لان هذا يفيد أنه ليس واحدا من الثلاثة المذكورة (قوله وهو الحق) أى الموافق للصواب وقوله انتهى أى كلام ابن الضائع (قوله وأما فى نحو لا أحد فيها الازيد) ومثله لا إله إلا الله اذ اجعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ وهذا مقابل لقوله سابقا أما فى نحو ماقام أحد الازيد (قوله وأنت لا يمكنك أن تحله محله) أى لان لا لا تعمل فى معرفة وهذا الاعتراض بناه ناظر الجيش على أن حلول الثانى محل الاوّل أمر لازم فى البدل وقد يمنع ذلك لجواز أعجبتنى هند حسنها وعدم جواز أعجبتنى حسنها تأمل (قوله وقد أجاب الشلوبين الخ) ✲ حاصله أن الابدال فى هذا الكلام أعنى لا أحد فيها الازيد انما صح لتوهم أن هذا التركيب هو مافيها أحد الازيد أى لتوهم أن هذا التركيب الذى فيه لا هو هذا التركيب الذى فيه ما لاتحاد معناهما وحينئذ فيجرى فى هذا التركيب المعبر فيه بلا أحكام التركيب المعبر فيه بما فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف الجر فى قولك لست قائما ولا قاعد جاز البدل على توهم وقوع ما فى التركيب وهذا من لطيف الفهم كذا قرر شيخنا كلام الشلوبين ونحوه فى السكتانى والشاوى وقال الشيخ يس حاصل ماقاله الشلوبين كما يتبادر من كلامه أن لا بمعنى ما وما تدخل على المعرفة وغيرها واعترض بأن هذا يقتضى جواز دخول لا على المعرفة فى هذا التركيب وغيره اه (قوله وهذا يمكن فيه الحلول) أى حلول زيد محل أحد (قوله انتهى) أى جواب الشلوبين وقوله وهو كلام حسن يحتمل رجوعه لما سبق من كلام ناظر الجيش و يحتمل رجوعه لخصوص جواب الشلوبين ✲ وعبارة الدمامينى وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول مافيها الازيد وهو جواب حسن هذا كلام ناظر الجيش فعلى هذا يكون قوله وهو جواب حسن راجعا لجواب الشلوبين والمستحسن له ناظر الجيش لا الدمامينى ولا الشارح خلافا لما يوهمه كلامه (قوله فتكون كلمة الحق) أى الكلمة الدالة على المعنى الحق أى الثابت فى الواقع وهى لا إله إلا الله (قوله على معنى لا يستحق الخ) فيه نظر بل على قول الشلوبين تكون كلمة الحق على معنى مالنا إله إلا الله أو مافى الوجود إله إلا الله فيمكن الاحلال أيضا وذلك لان محصل كلام الشلوبين على ماقاله الشيخ يس أنه انما صح الابدال فى قولك لا أحد فيها الازيد لكون لا بمعنى ما وهى تدخل على المعرفة وغيرها وعلى ماقاله غيره لتوهم ان ما واقعة فى ذلك التركيب الذى فيه لا (قوله انتهى) أى كلام الدمامينى الذى زاده فى خلال كلام ناظر الجيش (قوله فقد قال به جماعة) أى فأصل الجملة عندهم الاله الله فالاله مبتدأ والله خبره ثم دخلت لا فنسخت المبتدأ وصيرته اسمها ولما كان الكلام قبل دخول لا محصورا من حصر المبتدإ فى الخبر لان الجملة المعرّفة الطرفين تفيد الحصر احتيج للاتيان بالا عند دخول لا لأجل بقاء الحصر فاله حينئذ اسمها والا الله خبر عن المبتدا المركب من لا واسمها (قوله و يظهر لى أنه أرجح من القول بالبدلية) أى لانه أقل تكلفا من القول بالبدلية لاحتياجه لحذف الخبر

أشبه ببدل الشئ من الشئ من بدل البعض من الكل وقال فى موضع آخر لوقيل ان البدل فى الاستثناء قسم على حدته ليس من تلك الأبدال التى تبينت فى غير الاستثناء لكان وجها وهو الحق انتهى وأما فى نحو لا أحد فيها الازيد فوجه الاشكال فيه أن زيدا بدل من أحد وأنت لا يمكنك أن تحله محله ✲ وقد أجاب الشلوبين عن ذلك بأن هذا الكلام انما هو على توهم مافيها أحد الازيد اذ المعنى واحد وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول مافيها الازيد انتهى وهو كلام حسن ✲ قال الدمامينى وعلى قول الشلوبين فتكون كلمة الحق على معنى لا يستحق العبادة أحد إلا الله سبحانه وتعالى هذا يمكن فيه احلال البدل محل المبدل منه بأن تقول لا يستحق العبادة الا الله اه قال ناظر الجيش وأما القول بالخبرية فى الاسم المعظم فقد قال به جماعة و يظهر لى أنه أرجح من القول بالبدلية

وقدضعف القول بالخبرية ثلاثة أمور وهي انه يلزم من القول بذلك كون خبر لا معرفة ولا لا تعمل في
المعارف وأن الاسم المعظم مستثنى والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه لانه لم يذكر الا ليبين به ما قصد بالمستثنى منه وان اسم لا عام والاسم المعظم خاص والخاص لا يكون خبرا عن العام لا يقال الحيوان انسان والجواب عن هذه الامور أما الاوّل فهو انك قد عرفت مذهب سيبويه أن حال تركيب الاسم المعظم مع لا لا عمل لها في الخبر وانه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وقد علل ذلك بأن شبهها بأن ضعف حين ركبت وصار كجزء كلمة وجزء الكلمة لا يعمل شيأ ومقتضى هذا أن يبطل عملها في الاسم أيضا لكن أبقى عملها في أقرب المعمولين وجعلت هي مع معمولها بمنزلة المبتدا والخبر بعدهما على ما كان عليه من التجرد وان كان كذلك لم يثبت عمل ما في المعرفة وأما الثاني فلا نسلم أن اسم لا هو المستثنى منه
وذلك أن الاسم المعظم اذا كان خبرا كان الاستثناء مفرغا والمفرغ هو الذي لم يكن المستثنى منه فيه مذكورا نعم الاستثناء فيه انما هو من شئ مقدر لصحة المعنى ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا ولا خلاف يعلم

قوله

(قوله وقدضعف القول بالخبرية ثلاثة) أي ثلاثة أمور يضعفه أيضا أن المعنى المقصود من الكلمة المشرفة نفي الوجود عما سوى الله من الآلهة لانها للرد على المشركين المعتقدين وجود آلهة غير الله وليس المقصود منها نفي مغايرة الله عن كل إله الذي يفيده الاستثناء المفرغ الواقع موقع الخبر كذا قال السعد وهو يفيد أن الا تكون حينئذ بمعنى غير وأن النفي انما تسلط على ذلك (قوله لا يصح أن يكون عين المستثنى منه) أي ومقتضى الخبرية أنه عينه لان خبر لا أصله خبر عن اسمها والخبر عين المبتدا في المعنى * والحاصل أن الخبر عين المبتدا في المعنى وهنا لا يصح ذلك لان الخبر هنا مستثنى والمبتدأ مستثنى منه والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه لان المستثنى مبين لما قصد بالمستثنى منه والمبين يجب مغايرته للمبين اذ الشئ لا يبين نفسه (قوله والخاص لا يكون خبرا عن العام) أي لان مقتضى الاخبار به عنه ثبوت الخاص مع كونه أقل أفرادا للعام مع كونه أكثر أفرادا وذلك باطل (قوله لا يقال الحيوان انسان) أي اذا جعلت أل للاستغراق وأما ان جعلت أل للحقيقة والقضية مهملة في قوة الجزئية وهي صادقة بفرد صح أن يقال ذلك (قوله قد عرفت مذهب سيبويه) أي وأما على قول الاخفش القائل بعمل لا في الخبر كالاسم فالخبر محذوف وهو موجود والاسم المعظم ليس خبرا عنها فلا غير عاملة في خبر معرفة على كلا القولين (قوله وأنه) أي الخبر (قوله بما كان مرفوعا به قبل دخول لا) أي وهو الابتدأ (قوله ضعف حين ركبت) هذا يشعر بأن علة البناء التركيب وهو أحد قولين تقدما (قوله ومقتضى هذا) أي ما ذكر من أن جزء الكلمة لا يعمل (قوله لكن أبقى عملها في أقرب المعمولين الخ) اعترض بأن سيبويه لم يقل بعملها في الاسم ولا في الخبر بل يرى أن لا المركبة لا تعمل أصلا لا في الخبر ولا في الاسم لان جزء الشئ لا يعمل فيه فعنده أن لا لما ركبت مع الاسم بني الاسم على الفتح ولا محل له من الاعراب ثم ان مجموع لا مع اسمها في محل رفع بالابتداء والخبر بعدهما باق على ما كان عليه قبل التركيب فهو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وهو المبتدأ وأما القائل بعمل لا في الاسم دون الخبر فهو ابن مالك وعلل ذلك بأن تركيبها مع الاسم أضعف شبهها بان فورد عليه ان مقتضى ذلك أن لا تعمل في الاسم * فأجاب بأنها انما عملت فيه لملاصقته لها فقد علمت أن سيبويه لا يرد عليه بحث ولا يحتاج لجواب والذي يرد عليه البحث ويحتاج للجواب عنه انما هو ابن مالك (قوله لم يثبت عمل لا في المعرفة) بل في النكرة وهذا على مذهب ابن مالك وأما على مذهب سيبويه فلا عمل لها أصلا (قوله كان الاستثناء مفرغا) أي لما تقرر أن الا اذا توسطت بين المسندين كان الاستثناء مفرغا فيكون ما قبل الا عاملا فيما بعدها وما بعدها مخرج من مقدر قبل الا فما بعد الا له حالتان حالة إخراج وحالة معمولية فهو بالنسبة للضمير الذي في الخبر المحذوف مستثنى ومخرج وبالنسبة لا له معمول لانه خبر عنه (قوله نعم الاستثناء فيه الخ) فيه أنه لا محل لهذا الاستدراك فكان الاولى أن يقول وانما هو من شئ مقدر أي وحينئذ فالأصل لا إله موجود إلا الله فقوله إلا الله استثناء من الضمير المستتر في ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر (قوله لصحة المعنى) أي وانما جعلنا الاستثناء من مقدر لأجل صحة المعنى مفاده أنه لا يصح المعنى بدون ملاحظة ذلك المقدر وليس كذلك بل يصح المعنى بجعله خبرا عن إله من غير ملاحظة الاستثناء من ذلك المقدر والمعنى لا إله غير الله فكان الاولى للشارح إبدال قوله لصحة المعنى بقوله لحق الاستثناء من كون المستثنى غير المستثنى منه * والحاصل أن صحة المعنى حاصلة من حيث الاسناد والخبرية والالتفات للمقدر انما هو لأجل الوفاء بقاعدة أن المستثنى يجب مغايرته للمستثنى منه (قوله ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا) أي من حيث الاعراب بحيث يجعله خبرا أو فاعلا

في نحو ما زيد الا قائم ان قائم خبر عن زيد ولاشك أن زيدا فاعل في قوله ما قام إلا زيد مع أنه مستثنى من مقدر في المعنى اذ التقدير ما قام أحد إلا زيد فعلى هذا لا منافاة بين كون الاسم المعظم خبرا عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى * وأما الثالث فهو أن يقال قولك ان الخاص لا يكون خبرا عن العام مسلم لكن في لا إله إلا الله لم يخبر بخاص عن عام لان العموم منفي والكلام انما سيق لنفي العموم وتخصيص الخبر المذكور بواحد من أفراد ما دل عليه اللفظ العام * وأما الاقوال الثلاثة الأخيرة التي لا معول عليها * فأحدها أن الا ليست أداة استثناء وانما هي بمعنى غير وهي مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم فالتقدير لا اله غير الله تبارك وتعالى في الوجود ولاشك أن القول بان إلا في هذا التركيب بمعنى غير ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية وانما يمتنع من جهة المعنى وذلك لان المقصود من هذا الكلام أمران نفي الالوهية عن غير الله تبارك وتعالى واثبات الالوهية لله تبارك وتعالى ولا يفيده التركيب حينئذ * فان قيل يستفاد ذلك بالمفهوم * قلنا

(قوله في نحو ما زيد الا قائم الخ) هذا نظير لما الكلام بصدده (قوله منظور فيه الى جانب اللفظ) أي من غير اعتبار شئ مقدر زائد على المبتدا والخبر (قوله الى جانب المعنى) أي لا جانب التقدير وهذا لا ينافي أن المعنى المقصود الخبرية * والحاصل ان الاعتراض الثاني في كلام الشارح حاصله أن جعل الاسم العظيم خبرا يفيد أنه عين المبتدا وهو إله وجعله مستثنى يفيد عدمها وهذا تناقض فجعله خبرا مع كونه مستثنى باطل لما يلزم عليه من التناقض * وحاصل ما أجاب به الشارح أن الجهة منفكة لان الخبرية بالنظر لا له والاستثناء بالنظر للمحذوف أي للضمير المستتر في المحذوف واعترض بأن الضمير الراجع للاله هو عين الاله فرجع الامر الى أن الجهة واحدة والتناقض باق وذلك لان مقتضى كون إله مرجع الضمير المستثنى منه أن يكون غير الله ومقتضى كونه مخبرا عنه بالله أنه عين الله * وأجيب بأنه في جانب الخبرية يلاحظ الامن جهة الخبر والخصوص في الاله وأن المعنى لا إله غير الله ولاشك أن الاله المخصوص وهو الموصوف في الواقع بالمغايرة لله هو عين الخبر وأما في جانب الاستثناء فيلاحظ أن الاله عام والله فرد فحصل التغاير ولا اشكال فتأمل ذلك (قوله وأما الثالث الخ) * حاصله أن قولهم الخاص لا يكون خبرا عن العام محمول على ما اذا حمل الخاص على جميع أفراد العام بحيث يصير المعنى جميع أفراد العام هي هذا الخاص وما هنا ليس كذلك بل القصد هنا أن هذا الامر العام الذي هو الاله لم يتحقق خارجا في غير هذا الفرد الخاص وهو الله وان كان بحسب مفهومه عاما فآل الأمر الى أن محل امتناع الاخبار بالخاص عن العام اذا كان على وجه الايجاب أما اذا كان على وجه السلب فلا منع لصحة ما الحيوان انسان أي ليس كل فرد من أفراد الحيوان انسانا ولا إله إلا الله من هذا القبيل وذلك لان المقصود سلب الاله وعدم تحققه في الخارج في غير هذا الفرد المعين وتخصيص هذا الفرد المعين بوصف الالوهية (قوله لان العموم منفي) أي لان ذا العموم وهو الاله منفي (قوله والكلام) أي وهو لا إله إلا الله انما سيق لنفي العموم الاولى انما سيق لعموم النفي لان الاستثناء دليل على عموم السلب لا أنه دليل على سلب العموم (قوله وتخصيص الخبر المذكور) عطف على نفي أي انما سيق لنفي العموم ولتخصيص الخبر المذكور أي وهو الله (قوله بواحد من أفراد ما دل عليه اللفظ العام) أي وهو اله ومفاده أن الله متصف بذات فرد من أفراد الاله فتكون الذات متصفة بذات فرد من أفراد الاله فتكون الذات متصفة بذات وليس كذلك والجواب ان قوله بواحد على حذف مضاف أي بوصف واحد من أفراد الخ وذلك الوصف هو الالوهية أي المعبودية بحق * والحاصل أن الكلام انما سيق لعموم النفي ولتخصيص الخبر الذي هو الكلمة المشرفة بوصف واحد مما دل عليه اللفظ العام وهو الالوهية لان وصف الالوهية انما هو في نفس الامر لمدلول الكلمة المشرفة (قوله وانما هي بمعنى غير) أي فهي اسم صفة لا له ولفظ الجلالة مضاف اليها ولما كانت على صورة الحرف ظهر اعرابها على ما بعدها (قوله باعتبار المحل) أي قبل دخول الناسخ وهو لا لأن إله مرفوع بالابتداء قبل دخول لا (قوله ولا يفيده التركيب حينئذ) أي ولا يفيد التركيب الامر الثاني الذي هو ثبوت الالوهية لله حين اذ جعل الا الله صفة وانما يفيد الامر الاول وهو نفي الالوهية عن غير الله وقد يقال قوله ان المقصود من هذا الكلام أمران الخ ان ثبت ذلك بتوقيف من الشارع فسلم والا فلقائل أن يمنع ذلك ويدعي ان المقصود من هذا الكلام نفي الالوهية عن غير الله فقط كالاصنام التي كان يزعم المشركون ألوهيتها وأما اثبات الالوهية لله فلا ينازعون فيه بدليل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله * والحاصل أن نفي الالوهية

عن غير الله متنازع فيه وثبوت الألوهية لله لا نزاع فيه ولا نسلم ان الأمر المتفق عليه مقصود من هذا الكلام بل المقصود منه انما هو المتنازع فيه * سلمنا أن كلا منهما مقصود فنقول ان نفي الالوهية عن غير غير الله دل عليه اللفظ من حيث ذاته ودل أيضا على ثبوت الألوهية لله بالعرف فقول الشارح ولا يفيده التركيب حينئذ فيه نظر الا أن يقال المراد أنه لا يفيده التركيب من حيث ذاته فلا ينافي أنه يفيده من حيث العرف تأمل (قوله أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق) مقتضى هذا ان دلالة الكلمة المشرفة على ثبوت الألوهية لله على القولين السابقين وهما القول بالبدلية والقول بالخبرية بالمنطوق لا بالمفهوم وليس كذلك بل دلالتها على ذلك بالمفهوم حتى على القولين المذكورين كما لا يخفى * والحاصل ان كلام الشارح مبني على ان ثبوت الحكم لما بعد الا في الحصر منطوق وهو مذهب الامام والقرافي والشيرازي وجماعة من المحققين ولكن المشهور خلافه وأنه مفهوم (قوله ثم هذا المفهوم الخ) جواب عما يقال ما المانع من اعتبار دلالة المفهوم وان كان أدنى من المنطوق * وحاصل الجواب ان في اعتبار المفهوم خلافا والمقصود ارتكاب وجه لا خلاف فيه ثم ان مقتضى تعبيره بان حيث قال ان كان مفهوم لقب الخ وان كان مفهوم صفة الخ يقتضي عدم جزمه بواحد منهما مع أن جعل الا بمعنى غير ورفع ما بعدها على الصفة يعين أنه مفهوم صفة ولا وجه للتردد * قلت موجب التردد هو أن الا وان كانت بمعنى غير ليست صفة صريحة بل بالتأويل فكان المقام مقام تردد هل هي صفة لانها بمعنى غير وغير بمعنى مغاير أو هو لقب لانه ليس من المشتقات في شيء فهو الى اللقب الذي هو اسم ذات أقرب * والحاصل أن التردد من حيث النظر للفظ الا ومن حيث النظر لمعناها فن حيث النظر للفظها فهي لقب ومن حيث النظر لكونها بمعنى غير الذي هو بمعنى مغاير فهي صفة (قوله وينسب للزمخشري) مقتضى قوله وينسب للزمخشري أنه لم يثبت عنده أن هذا القول له لكن قد جزم في المغني بأن هذا القول له لكن لا في كشافه بل في تأليف له مفرد متعلق بكلمة الشهادة فزعم فيه أن أصل الله إله وهذا لا يفيد نفي ألوهية غير الله فلما احتيج لقصر الالوهية على الله أتى بطريق الحصر وهي لا والا ومن المعلوم أنه في حال القصر بالا يقدم المحصور عليها ويؤخر المحصور فيه بعدها فلما فعل كذلك في هذا التركيب صار التركيب لا إله إلا الله وكذا يقال في نظائره نحو لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وهذا هو التقرير الذي أشار له الشارح بقوله وقد قرر ذلك أي وقد قرر الزمخشري ذلك القول بتقرير للنظر فيه مجال * وحاصل اعراب الكلمة المشرفة على هذا القول أن لا نافية للجنس وإله خبر مقدم مبني على الفتح لتركبه مع لا في محل رفع والأداة حصر ملغاة لا عمل لها والله مبتدأ مؤخر مرفوع بضمة ظاهرة (قوله للنظر فيه مجال) أي للبحث فيه مدخل بأن يقال لو كان لا إله إلا الله من باب المبتدإ والخبر وأن الخبر متقدم على المبتدا لم يصح قولهم لا طالعا جبلا الا زيد بالنصب ويتعين أن يقال لا طالع جبلا الا زيد بالرفع اذ لا وجه لنصب خبر المبتدإ مع انهم انما قالوا ذلك بالنصب لا بالرفع فقولهم ذلك بالنصب يبعد كونه من باب المبتدإ والخبر * لا يقال ان نصب طالعا بسبب كون لا عاملة عمل ليس فطالعا خبر مقدم وزيد اسمها مؤخر * لانا نقول شرط عملها عمل ليس الترتيب وأن لا ينتقض النفي بالا وأن لا يكون أحد معموليها معرفة ولا شك أن قولنا لا طالعا جبلا الا زيد فاقد للشروط الثلاثة (قوله ولا يخفى ضعف هذا القول) أي للنظر الذي أشار له بقوله للنظر فيه مجال (قوله وأنه يلزم منه الخ) فيه أن الزمخشري مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا ويمنع الحصر في قولهم لا يبنى مع لا الا المبتدا وحينئذ فلا يصح قوله وأنه يلزم منه الخ المفيد أن هذا أمر لازم له والحال أنه ليس معترفا به مذهبا (قوله وهي لا يبنى معها الا المبتدا) أي ان الشأن الذي يبنى مع لا هو المبتدا وعلى كلام الزمخشري يلزم بناء الخبر معها لا المبتدا (قوله ثم لو كان الأمر كذلك) أي كما قال الزمخشري من أن لا إله إلا الله من باب المبتدإ

والخبر

أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق ثم هذا المفهوم ان كان مفهوم لقب فلا عبرة به اذ لم يقل به الا الدقاق * قلت وقد قال به بعض الحنابلة أيضا وان كان مفهوم صفة فقد عرفت في أصول الفقه أنه غير مجمع على ثبوته فقد تبين ضعف هذا القول لا محالة * القول الثاني وينسب للزمخشري أن لا إله في موضع الخبر وإلا الله في موضع المبتدا وقد قرر ذلك بتقرير للنظر فيه مجال ولا يخفى ضعف هذا القول وأنه يلزم منه أن الخبر يبنى مع لا وهي لا يبنى معها الا المبتدا ثم لو كان الامر كذلك

لم يجز النصب فى هذا التركيب وقد جوزه كماسيأتى * والقول الثالث أن الاسم المعظم مرفوع باله كما يرفع الاسم بالصفة فى قولنا أقائم الزيدان فيكون المرفوع قد أغنى عن الخبر وقد قرر ذلك بان إلها بمعنى مالوه من أله أى عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا على أنه مفعول أقيم مقام الفاعل فاستغنى به عن الخبر كما فى قولنا مامضروب الا العمران وضعف هذا القول غير خفى لان إلها ليس بوصف فلا يستحق عملا ثم لو كان اله عامل الرفع فيما يليه لوجب اعرابه وتنوينه لانه مطول اذذاك وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان بعض النحاة يجيز حذف التنوين فى مثل ذلك وعليه يحمل قوله سبحانه وتعالى لا غالب لكم اليوم من الناس ولاتثريب عليكم وفى هذا الجواب نظر لان الذى يجيز حذف التنوين فى مثل ذلك يجيز اثباته أيضا ولا نعلم أن أحدا أجاز التنوين فى لااله الاالله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع وأما النصب فقد ذكروا له توجيهين أحدهما أن يكون على الاستثناء من الضمير فى الخبر المقدر الثانى أن يكون الاالله صفة لاسم لا أما كونه صفة فهو لا يكون الا ان كانت الا بمعنى غير وقد عرفت أن الأمر اذا كان كذلك لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله تبارك وتعالى

والخبر متقدم على المبتدأ (قوله لم يجز النصب) أى لان النصب ينافى كونه من باب المبتدإ والخبر (قوله وقد جوزوه كماسيأتى) أى فتجويزهم للنصب يرد على الزمخشرى وفيه أن الزمخشرى انما تعرض لتوجيه الرفع الذى هو الاكثر ولم يرد فى القرآن غيره ولا يمنع النصب بل يجوزه ويوجه بتوجيه آخر وليس يجب أن يكون الاسناد فى حالة النصب كالاسناد فى حالة الرفع (قوله مرفوع باله) أعلى أنه نائب فاعل سد مسد الخبر * وحاصل الاعراب على هذا القول أن يقال لا نافية للجنس واله اسمها منصوب والأداة حصر ملغاة والله نائب فاعل سد مسد الخبر (قوله من أله) أى مأخوذ من أله بفتح الهمزة واللام والهاء (قوله أى عبد) بفتح العين والباء والدال واذا كان إله مأخوذا من أله بمعنى عبد فيكون معناه مألوه أى معبود بحق فكأنه قيل لامعبود بحق الاالله والله نائب فاعل معبود (قوله ليس بوصف) أى صريح بل هو جامد وان كان وصفا تأويلا والذى يكتفى بمرفوعه عن الخبر انما هو الوصف الصريح لانه هو الذى يستحق العمل بخلاف غير الصريح فلا يستحق العمل وان كان وصفا فى المعنى (قوله ثم لو كان اله عامل الرفع) أى ثم على تسليم أن اله عامل الرفع فى الاسم الواقع بعده كلفظ الجلالة هنا (قوله لوجب اعرابه) أى اعراب اله (قوله لانه مطول) أى اتصل به شئ من تمام معناه وعندهم أن اسم لا اذا اتصل به شئ من تمام معناه بان كان مضافا أو شبيها بالمضاف بأن عمل فيما بعده رفعا أو نصبا يسمى مطولا وممطولا ويعرب منونا وهنا اله قد عمل الرفع فيما بعده فهو شبيه بالمضاف فكان حقه أن ينصب وينون (قوله بان بعض النحاة الخ) أى ان قولهم اسم لا اذا كان مطولا فانه يجب نصبه مع التنوين يعنى عند الجمهور وعند الاقل وهم البغداديون المطول يجب نصبه ولا يتعين تنوينه بل يجوز حذف تنوينه وماهنا محمول على مذهب الاقل (قوله فى مثل ذلك) أى المطول (قوله وعليه) أى على مذهب البعض يحمل قوله تعالى لاغالب لكم اليوم وأجاب الجمهور القائلون بوجوب تنوين المطول بان لكم متعلق بالخبر المحذوف أى لاغالب كائن لكم وليس متعلقا بغالب والاسم حينئذ مفرد لامطول فقوله وعليه يحمل الخ غير لازم لما علمت (قوله ولا نعلم أن أحدا الخ) أى وحينئذ فلا يصح التخريج على مذهب الاقل المجوزين لحذف التنوين * وقد يقال ان عدم التنوين فى لااله الاالله للتعبد بتلك الكلمة على هذه الهيئة وأما باعتبار القاعدة النحوية فيجوز التنوين فقوله ان الذى يجيز حذف التنوين يجيز اثباته مسلم واثباته متأت فى لااله الاالله بالنظر للقواعد النحوية ولكن منع منه مانع شرعى وهو التعبد تأمل (قوله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع) * وحاصله أن رفع الاسم المعظم اما على البدلية من الضمير فى الخبر المحذوف أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ أو على أنه خبر لمبتدإ المركب من لا واسمها أو على أن الاالله صفة لاسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ أو على أنه مبتدأ مؤخر أو على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر هذا حاصل ماتقدم للشارح وكلها أقوال البصريين وأما الكوفيون فيقولون انه معطوف بالا على اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ كما تقدم (قوله فى الخبر المقدر) أى من مادة الوجود أو من مادة الامكان (قوله صفة لاسم لا) أى باعتبار محله لانه مبنى على الفتح فى محل نصب وصفة المنصوب منصوب (قوله اذا كان كذلك) أى اذا كان الا بمعنى غير (قوله لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله) أى وانما يكون دالا بمنطوقه على نفى الالوهية عن غير الله وأما دلالته على ثبوت الالوهية لله الذى هو المقصود الاعظم فهو بالمفهوم ولا يناسب أن يكون المقصود الاعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الاعظم مدلولا عليه بالمنطوق وحينئذ فيكون جعل الاسم الكريم صفة لاسم لا مردودا لما يلزم عليه من كون المقصود الاعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الاعظم

مدلولا عليه بالمنطوق هذا حاصله وقد يقال لا نسلم أن المقصود الاعظم ثبوت الالوهية لله بل نفى الالوهية عن غير الله لانه المتنازع فيه بيننا و بين المشركين فانهم يقولون بوجود آلهة غير الله ونحن ننفى إلهية غيره وأما ثبوت الالوهية له تعالى فهذا غير أعظم لانه لا نزاع فى ذلك بيننا و بينهم قال تعالى - ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله - ولا عبرة بخلاف المعطلة الذين عطلوا المصنوع عن الصانع لمخالفة الدليل العقلى وذلك لما مر أن الحادث لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع المساواة والرجحان

(قوله والمقصود الاعظم هو ثبوت الالوهية لله) أى وغير الاعظم نفيها عن غيره (قوله وعلى هذا) أى على ما ذكر من كون الكلام لا يكون دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله الذى هو المقصود الاعظم (قوله وأما التوجيه الأول) أى وهو النصب على الاستثناء من الضمير فى الخبر المقدم (قوله فقالوا فيه مرجوح) أى والراجح الرفع (قوله وكان حقه أن يكون راجحا) أى وأنا أقول حقه الخ أى أن العلماء قالوا ان النصب مرجوح وأنا أقول حقه أن يكون راجحا وذلك لان المشاكلة بين ما قبل الا وما بعدها فى الاعراب تارة تحصل فى الكلام الغير الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء وتارة لا تحصل مع واحد منهما وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء ففى الاول يستوى النصب على الاستثناء والبدل كما اذا قلت ما ضربت القوم الا زيدا فيجوز جعل الا زيدا منصوبا على الاستثناء ويصح نصبه على البدل من القوم لان المشاكلة حاصلة على كل منهما * وفى القسم الثالث يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء كما اذا قلت ما قام القوم الا زيد اذا أبدلت زيدا من القوم حصلت المشاكلة بينهما وان نصبت زيدا على الاستثناء فاتت المشاكلة * وفى القسم الثانى يترجح النصب على الاستثناء فى القياس على الابدال كما اذا قلت لا أحد الا زيدا فاذا جعلت زيدا بدلا أو منصوبا على الاستثناء فلا مشاكلة لعدم ظهور الاعراب فيما قبل الا ولكن النصب أولى ومثل لا أحد الا زيدا لا اله الا الله فيكون النصب فيه أرجح هذا حاصله * قوله بقى شئ آخر وهو أن قوله فقالوا أى النحاة فيه أنه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحا يفيد أن كون النصب راجحا هذا من عندياته ومن استظهاراته وان النحاة لم يقولوا به وانما قالوا بمرجوحيته وقوله بعد ذلك فمن ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة فى الاتباع كان النصب أولى قالوا وفى هذا التركيب يترجح النصب الخ يفيد أن راجحية النصب مقولة لهم ففى عبارة الشارح تناف حيث نسب للنحاة أولا القول بمرجوحية النصب ثم نسب لهم ثانيا أرجحيته (قوله لان الكلام غير موجب والمقتضى لعدم أرجحية البدل هنا الخ) جعل بعضهم قوله لان الكلام غير موجب راجعا لقوله فقالوا فيه انه مرجوح أى قالوا ان النصب مرجوح لان الكلام غير موجب أى والاستثناء من غير الموجب يجوز فيه النصب على الاستثناء ويجوز فيه الاتباع وهو المختار وجعل قوله والمقتضى الخ راجعا لقوله وكان حقه أن يكون راجحا ففى الكلام لف ونشر مرتب واختار بعضهم جعل قوله لان الكلام الخ علة لقوله وكان حقه أن يكون راجحا وقوله والمقتضى الخ من تتمة ذلك التعليل والواو فيه واو الحال (قوله والمقتضى لعدم أرجحية البدل) أى على النصب على الاستثناء (قوله ان الترجيح) أى ترجيح البدل على الاستثناء (قوله لحصول المشاكلة) أى موافقة ما قبل الا لما بعدها فى الحالة الاعرابية (قوله حتى لو حصلت المشاكلة فى تركيب) أى بغير التبعية كالنصب على الاستثناء مع التبعية (قوله استويا) أى الاتباع والنصب على الاستثناء وقد يقال لا يستويان لان الأصل النصب على الاستثناء (قوله فمن ثم) أى فمن أجل أن العلة فى ترجيح الاتباع على النصب على الاستثناء فى ما قام القوم الا زيد حصول المشاكلة على الاتباع فقط وفى استواء الامرين فى قولك ما ضربت القوم الا زيدا حصول المشاكلة على كل منهما (قوله اذا لم تحصل مشاكلة

والمقصود الاعظم هو ثبوت الالوهية لله تعالى بعد نفيها عن غيره وعلى هذا فيمتنع هذا التوجيه أعنى كون الا الله صفة لاسم لا وأما التوجيه الاول فقالوا فيه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحا لان الكلام غير موجب والمقتضى لعدم أرجحية البدل هنا أن الترجيح فى نحو ما قام القوم الا زيد انما كان لحصول المشاكلة حتى لو حصلت المشاكلة فى تركيب استويا فيه نحو ما ضربت أحدا الا زيدا فمن ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة

في الاتباع كان النصب على الاستثناء أولى قالوا وفي هـذا التركيب يترجح النصب في القياس لكن السماع والأكثر الرفع ونقل عن الابدي أنك اذا قلت لارجل في الدار الا عمرا كان نصب عمرا على الاستثناء أولى وأحسن من رفعه على البدل هـذا ماذكروه والذي يقتضيه النظر أن النصب لايجوز بل ولاالبدل وتقرير ذلك أن يقال ان الا في الكلام التام الموجب نحو قام القوم الا زيدا متمحضة للاستثناء فهي تخرج مابعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها * وذلك أن هذا الكلام انما قصد به الاخبار عن القوم بالقيام ثم ان زيدا منهم ولم يكن شاركهم فيما أسند اليهم فوجب اخراجه وكذا حكم الا في الكلام التام غير الموجب أيضا نحو ماقام القوم الا زيدا ومن ثم

في الاتباع) أي ولا في النصب على الاستثناء كما في لا أحد الا زيد ولا إله إلا الله وذلك لعدم ظهور الاعراب فيما قبل الا (قوله وفي هـذا التركيب) أي وهو لا إله إلا الله (قوله ونقل عن الابدي) بضم الهمزة وتشديد الباء مفتوحة وكسر الدال وأتى بكلامه دليلا على أنه اذا لم يكن في الاتباع مشاكلة فالأرجح النصب قياسا وان كان مرجوحا سماعا (قوله وأحسن من رفعه على البدل) أي لان الامن أدوات الاستثناء فتعمل النصب ولا يعدل عن عملها النصب لغيره كالاتباع الالنكتة كالمشاكلة ولا مشاكلة هنا لان المبدل منه سواء كان الضمير المستتر في الخبر أو اسم لا باعتبار المحل لم يظهر فيه اعراب (قوله والذي يقتضيه النظر الخ) حاصله أن الذي يقتضيه النظر امتناع نصب الاسم الكريم على الاستثناء وامتناع رفعه أيضا على البدلية سواء جعل بدلا من الضمير المستتر في الخبر أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ ويتعين رفعه على الخبرية كما هو القول الثاني من أقوال الرفع الخمسة المتقدمة * والحاصل أنه ذكر للنصب توجيهين فأبطل فيما مر أحدهما وهو الوصفية وأبطل هنا الثاني وهو النصب على الاستثناء وذكر أن للرفع خمسة أوجه أبطل فيما تقدم منها ثلاثة وهي ماعدا البدلية والرفع على الخبرية ثم أبطل هنا البدلية فتعين فيه الرفع على الخبرية وقوله والذي يقتضيه النظر أي السديد فحذف الصفة للعلم بها أو أن أل للكمال والا فما قاله غيره مما اقتضاه النظر أيضا الا أن ماقاله نظر في المقصود من الكلمة المشرفة ودلالتها على وجه أكمل ومتفق عليه بخلاف نظر غيره ثم ان هذا الذي ذكره هنا بيان لما اختاره أولا حيث قال ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية (قوله ان النصب) أي على الاستثناء وقوله بل ولا البدل أي بل ولا يجوز فيه الرفع على البدلية (قوله وتقرير ذلك الخ) أي تقرير ابطال النصب والبدلية * وحاصله أن الاستثناء إما من كلام تام موجب وإما من كلام تام غير موجب وإما من كلام غير تام وغير موجب فالأقسام ثلاثة وفي القسم الثالث إما أن يلاحظ المستثنى منه المقدر أولا يلاحظ انما يلاحظ أن مابعد الا هو المعمول لما قبلها فمثال القسم الاول قام القوم الا زيدا ومثال الثاني ماقام القوم الا زيد ومثال الثالث ماقام الا زيد والقسم الأول وهو قام القوم الا زيدا معناه أن القوم ثبت لهم القيام وزيد انتفى عنه لان الاستثناء من الاثبات نفي . والقسم الثاني وهو ماقام القوم الا زيد معناه انتفى القيام عن القوم وثبت لزيد وهذا كله بناء على أن الاستثناء من النفي اثبات وعكسه فهو أي الاستثناء مفيد للحصر في القسمين وأما على القول بأن مابعد الا مسكوت عنه فلا حصر فيهما * والحاصل أن القسم الاول وهو الاستثناء من الكلام التام الموجب والقسم الثاني وهو الاستثناء من الكلام التام غير الموجب في افادة كل منهما الحصر خلاف وأما القسم الثالث وهو قولك ماقام الا زيد ان لاحظت المستثنى منه المقدر جرى فيه الخلاف الجاري في القسم الثاني من أنه هل يفيد الحصر أم لا وان لم تلاحظ المقدر بل لاحظت أن زيدا فاعل قام كان مفيدا للحصر قولا واحدا وصار زيد مرفوعا على الفاعلية وانتفى النصب على الاستثناء والرفع على البدلية فكذا يقال في لا إله إلا الله ان جعل إلا الله خبرا صار بمنزلة جعل زيد من قولك ماقام إلا زيد فاعلا فيفيد الحصر باتفاق وان جعل إلا الله بالرفع بدلا أو بالنصب على الاستثناء تعين ملاحظة المستثنى منه المقدر فيكون بمنزلة ماقام الا زيد ملاحظا أن المستثنى منه مقدر وتقدم أن في افادته الحصر قولين فتحصل أنه اذا جعل إلا الله خبرا أفاد الحصر اتفاقا وان جعل بدلا أو نصب على الاستثناء كان في افادة الحصر خلاف وحينئذ فيتعين الرفع على الخبرية ليكون مفيدا للحصر باتفاق هذا حاصل ماقاله ناظر الجيش موجها به مااختاره من تعين الرفع على الخبرية وامتناع النصب على الاستثناء وامتناع البدلية رفعت أو نصبت (قوله وذلك) أي وبيان ذلك أي وبيان إخراج مابعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها (قوله ولم يكن شاركهم) الواو للحال وقوله فيما أسند اليهم أي وهو القيام (قوله ومن ثم) أي من هنا أي من أجل إخراج الا لما بعدها مما يفيده الكلام

شئ قبلها فان كان ماقبلها تاما لم يحتج الى تقدير والافيتعين تقدير شئ قبل الا حتى يحصل الاخراج منه وانما أحوج هذا التقدير تصحيح المعنى فتبين من هذا المعنى الذى قلناه أن المقصود فى الكلام الذى ليس بتام انما هو اثبات الحكم المنفى قبل الا لما بعدها وان الاستثناء ليس بمقصود وهذا اتفق النحاة على أن المذكور بعد الا فى نحو ماقام الا زيد معمول للعامل الذى قبلها ولا شك أن المقصود من هذا التركيب الشريف أمران وهما نفى الالوهية عن كل شئ سوى الله واثباتها لله تعالى كما تقدم واذا كانت الامسوقة لمحض الاستثناء لايتم هذا المطلوب سواء نصبنا أو أبدلنا وذلك أنه لاينصب ولا يبدل الا اذا كان الكلام الذى قبل الا تاما ولايتم الا بتقدير خبر محذوف وحينئذ ليس الحكم بالنفى على مابعد الا فى الكلام

قبلها (قوله كان نحو هذا التركيب) أى قام القوم الا زيدا وماقام القوم إلا زيدا وكان الاولى أن يقول كان كل من هذين التركيبين (قوله مفيدا للحصر) أى على أحد القولين من أن الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وأما على القول بأن مابعد الا مسكوت عنه فلا يكون واحد من التركيبين مفيدا للحصر كذا قرر شيخنا العدوى كلام الشارح وقال الشيخ الملوى كأن فى كلام ناظر الجيش نقصا لان قوله ومن ثم الخ لايترتب على ماقبله وكأنه قال وأما فى الكلام الناقص فالمقصود اثبات ماقبل الا لما بعدها نحو ماقام إلا زيد ومن ثم الخ وعلى هذا فالمراد بهذا التركيب ماقام إلا زيد (قوله مع انها للاستثناء أيضا) أى كما أفادت الحصر والضمير فى أنها الا (قوله لان المذكور الخ) علة لقوله مفيدا للحصر (قوله فان كان ماقبلها تاما) أى سواء كان موجبا كالمثال الاول أو منفيا كالمثال الثانى (قوله والافيتعين الخ) أى والا بأن كان غير تام كما فى ماقام الا زيد (قوله حتى يحصل الاخراج منه) حتى تعليلية أى لاجل أن يحصل الاخراج منه (قوله وانما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى) كان الاولى أن يقول وانما أحوج لهذا التقدير رعاية حق الاستثناء لان الاصل فى الا الاخراج من شئ يعنى وهذا المقدر ليس ملتفتا له فى نفس الامر وانما الملتفت له ثبوت الحكم لما بعد الا هذا كلامه وكان الأحسن أن يفصل كما قلنا بأن يقول وان كان غير تام وغير موجب تارة يلاحظ المستثنى منه المقدر فيجرى فيه ماجرى فى التام غير الموجب وتارة لايلاحظ ذلك المقدر وحينئذ يفيد الحصر اتفاقا (قوله فتبين من هذا) أى من قوله وانما أحوج لذلك تصحيح المعنى أى ان المحوج للمقدر هو رعاية القاعدة فى الا من أنها تخرج شيأ من شئ وليس منظورا له فى نفس الامر بل المنظور له اثبات الحكم لما بعد الا وهو عين الحصر وأما الاستثناء وهو الاخراج من ذلك المقدر فهو غير مقصود (قوله ولهذا) أى ولكون الاستثناء غير مقصود (قوله معمول للعامل الخ) أى ولم يجعل المعمول له المستثنى منه المقدر لما علمت من أنه غير ملتفت اليه وان كان يقدر رعاية لحق الاستثناء (قوله من هذا التركيب) أى وهو لا إله إلا الله (قوله أمران وهما نفى الالوهية الخ) فيه أنه ان دل دليل من صاحب الشرع على ماقاله من أن المقصود من الكلمة المشرفة الامران المذكوران أو ثبت ذلك بالاجماع فسلم والا فلقائل أن يقول المقصود منها انما هو الأمر الأول لان المقصود بها الرد على عبدة الاصنام فى ادعاء ألوهيتها وأما الأمر الثانى فلم ينكروه ويؤيده تقديم النفى فيها فان للتقديم مزية وذلك يؤذن بأهميته ولا كان يكتفى بتقديم الاثبات بأن يقال الله إله لاغيره (قوله لمحض الاستثناء) أى الاستثناء الخالص عن افادة الحصر وذلك فيما عدا الخبرية والفاعلية فيصدق بالبدلية (قوله لايتم هذا المطلوب) أى وهو الحصر أعنى نفى الالوهية عن غير الله واثباتها الله بل انما يستفاد نفى الالوهية عن غير الله فقط وأما اثباتها لله ففيه خلاف فقوله لايتم أى باتفاق فلاينافى أنه يتم على أحد القولين بخلاف مالو أعربناه خبرا فيتم المطلوب اتفاقا (قوله ليس الحكم بالنفى) أى الذى هو الحصر المطلوب (قوله مسكوت عنه) أى مسكوت عن حكمه فلم يحكم عليه بشئ فالكلام على حذف مضاف ☆ وسبب الخلاف هو أن الاخراج بالا هل هو من المحكوم به كالقيام مثلا أو من الحكم قال بالاول الجمهور وقال بالثانى الحنفية وعليه يكون مابعد الا مخرجا عن حكم المتكلم فيكون مسكوتا عن حكمه مثلا الكلمة المشرفة فيها الحكم على ماقبل الا بنفى وجود إلهية غيره تعالى ومن يقول بأن الاستثناء من النفى اثبات يقول بثبوت الهيته تعالى من الكلمة المشرفة لان نقيض النفى الاثبات ومن يقول ما بعد الا لم يحكم عليه كان مسكوتا عنه بالنسبة الى نقيض ماقبلها ويحتمل أن لايحكم عليه (قوله فكيف يكون الخ) أى فلا

الموجب و بالاثبات فى غير الموجب مجمعا عليه اذ لايقول بذلك الا من مذهبه أن الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات ومن ليس مذهبه ذلك يقول ان مابعد الا مسكوت عنه فكيف يكون قول لا إله إلا الله توحيدا

* قلت وفيه نظر لانه يكون توحيدا بحسب دلالة العرف و بأنه لانزاع فى ثبوت الالهية لمولانا جل وعز لجميع العقلاء وانما كفر من كفر بزيادة إله آخر فنفى ماعداه تعالى من الآلهة على هذا هو المحتاج اليه وبه يحصل التوحيد فتأمله * ثم قال ناظر الجيش بناء منه على ما ظهر له من البحث الذى اعترضناه فتعين أن تكون الا فى هذا التركيب مسوقة لقصد اثبات ما نفى قبلها لما بعدها ولا يتم ذلك الا بأن يكون ما قبلها غير تام ولا يكون غير تام الا بأن لا يقدر قبل الاخير محذوف واذا لم يقدر خبر قبلها وجب أن يكون ما بعدها هو الخبر هذا هو الذى تركن النفوس اليه وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم المعظم فى هذا التركيب هو الخبر * قلت كلامه هذا يقتضى أن الخلاف فى كون الاستثناء من النفى إثباتا أم لا يدخل الاستثناء المفرغ وظاهر كلام الرازى وكثير من الأصوليين دخول ذلك الخلاف فيه ولهذا أوردوا على القائل بأن الاستثناء من النفى ليس باثبات أنه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة * وأجيب بما ذكرناه من النظر قبل فى بحث ناظر الجيش * هذا آخر ما يتعلق بفصل إعراب هذه الكلمة الشريفة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق * وأما معنى هذه الكلمة فلا شك أنها محتوية على نفى و إثبات

يكون لا إله إلا الله مفيدا للتوحيد أى باتفاق لانه على القول بأن الاستثناء من النفى لا يفيد الاثبات يصير ما بعد الا غير محكوم عليه بشئ ألبتة . وقد أجمعوا على أن لا إله إلا الله مفيدة للتوحيد الذى هو ثبوت الألوهية لله ونفيها عما سواه * والحاصل أنه على الاستثناء يلزم أن يكون فى افادة لا اله الا الله التوحيد خلاف والحال أنه مجمع على إفادتها للتوحيد . والصواب أن يجعل الاستثناء مفرغا وما بعد الا خبرا كما صححه ناظر الجيش **(قوله قلت وفيه نظر)** قد تقدم أن الا فى لا إله إلا الله ان جعلت لمحض الاستثناء فلا يكون الكلام مفيدا للمطلوب وهو ثبوت الألوهية لله ونفيها عن غيره سواء نصبنا أو أبدلنا الا على قول من يقول ان الاستثناء من النفى إثبات لا على قول من يقول ان ما بعد الا مسكوت عنه وحينئذ فلا تكون لا اله الا الله مفيدة للتوحيد اتفاقا والحال أنها مفيدة للتوحيد اجماعا * وحاصل هذا النظر أن ما ذكره من أن لا اله الا الله لا تفيد الحصر المطلوب الا على أحد القولين هذا بالنظر للغة . وأما بالنظر للعرف فهى مفيدة للحصر اتفاقا ولا يلزم من عدم دلالتها على التوحيد لغة عدم دلالتها عليه فى عرف الشرع على أنه لا يحتاج للحصر لان اثبات الألوهية لله هذا أمر مسلم لا نزاع فيه ولا يحتاج لافادة الكلمة الشريفة له **(قوله بحسب دلالة العرف)** أى فالعرف نقلها من معناها اللغوى الذى هو نفى الألوهية عن غيره تعالى لمعنى آخر وهو الاثبات والنفى معا وهذا البحث للدمامينى فى كلام ناظر الجيش **(قوله وانما كفر من كفر)** أى من المشركين وقوله بزيادة إله أى بتجويزهم التعدد فى حقيقة الاله وأنه لا يمتنع أن يوجد منها أفراد **(قوله فنفى ماعداه)** مبتدأ وقوله هو المحتاج اليه خبره **(قوله وبه)** أى بنفى ماعداه تعالى المضموم لثبوت الألوهية لمولانا الحاصل عند جميع العقلاء يحصل التوحيد وفى قوله جميع العقلاء تعريض بالمعطلة الذين يعطلون المصنوع عن الصانع وأنهم كالمجانين لمخالفتهم للأدلة العقلية لانه لو حدث الممكن بنفسه بدون صانع لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة وهو باطل **(قوله اعترضناه)** أى بقوله قلت وفيه نظر **(قوله فتعين الخ)** أى واذا بطل كون الا فى لا إله إلا الله لمحض الاستثناء لما يلزم عليه أن لا إله الا الله لا تفيد التوحيد اتفاقا تعين الخ **(قوله مسوقة الخ)** أى فهى أداة حصر ملغاة وليست للاخراج وأشار بهذا الى أن المقصود بها قصر الألوهية المنفية قبل الا لما بعدها وهو الاسم الاعظم بعد نفيها عن غيره فتكون من قصر الصفة على الموصوف قصر أفراد ردا على من زعم الشركة فى الألوهية **(قوله قلت كلامه الخ)** هذا بحث من الشارح مع ناظر الجيش * وحاصله أن المأخوذ من كلام ناظر الجيش المتقدم أن الخلاف فى ما قام الا زيد أى هل هو يفيد الحصر أو لا انما هو اذا لوحظ المقدر . أما لو جعل زيد فاعلا فلا خلاف فى افادته القصر فرد الشارح عليه بأن الخلاف جار فيه أيضا فكما أنه جار فى غير المفرغ جار فى المفرغ **(قوله أم لا)** أى أو ليس الاستثناء من النفى اثباتا بل ما بعد الا مسكوت عنه لم يحكم عليه بشئ **(قوله وظاهر كلام الرازى الخ)** انما عبر بظاهر لان كلامه ليس نصا فى المراد بل محتمل **(قوله ولهذا)** أى ولأجل كون الخلاف عاما فى المفرغ وغيره أوردوا أى اعترضوا على القائل بأن الاستثناء من النفى ليس باثبات بل ما بعد الا مسكوت عن حكمه بأنه يلزم على ذلك أنه لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة مع أنه يحصل بها التوحيد اتفاقا فقد أطلقوا فى الاعتراض ولم يخصوه بما اذا كان الاستثناء من الكلام التام فاطلاقهم ظاهر فى أنه لا فرق بين المفرغ وغيره فى جريان الخلاف خلافا لما يفيده كلام ناظر الجيش من أن الخلاف فى غير المفرغ فقط **(قوله وأجيب)** أى عن ايرادهم **(قوله بما ذكرناه من النظر)** أى من افادتها للتوحيد اتفاقا بالنظر لعرف الشرع لا بالنظر للغة **(قوله محتوية على نفى)** وهو لا اله وقوله واثبات أى وهو الا الله

فالمنفي كل فرد من أفراد حقيقة الاله غير مولانا جل وعز والمثبت من تلك الحقيقة فرد واحد وهو مولانا جل
وعزّ وأتى بالا لقصر
حقيقة الاله عليه تعالى
بمعنى أنه لا يمكن أن
توجد تلك الحقيقة
لغيره تعالى لا عقلا ولا
شرعا وحقيقة الاله هو
الواجب الوجود المستحق
للعبادة ولا شك أن هذا
المعنى كلي أي يقبل
بحسب مجرد ادراك
معناه أن يصدق على
كثيرين لكن البرهان
القطعي دل على
استحالة التعدد فيه
وأن معناه خاص بمولانا
جل وعز فقط فالاسم
المعظم المذكور بعد
حرف الاستثناء ليس
هو بمعنى الاله فيكون
كليا بل هو جزئي علم
على ذات مولانا جل
وعز لا يقبل معناه
التعدد ذهنا ولا خارجا
ولو كان معنى الله كمعنى
الاله لزوم استثناء الشيء
من نفسه ولزم أن
لا يحصل توحيد من
هذه الكلمة المشرفة
وكذا لو كان معنى الاله
جزئيا مثل الاسم المعظم
لزم أيضا استثناء الشيء
من نفسه والتناقض
في الكلام باثبات
الشيء ثم نفيه * والحاصل
أن المعاني المقدرة عقلا
في هذه الكلمة باعتبار معنى المستثنى منه والمستثنى أربعة ثلاثة منها باطلة والرابع
ينقسم قسمين أحد قسميه باطل والآخر هو الذي يصح من الأقسام كلها فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئيين أو كليين أو الاول جزئيا والثاني كليا

(قوله فالمنفي كل فرد الخ) أي بطريق اللزوم والا فالنفي منصب على الحقيقة ويستلزم نفيها نفي كل الافراد
كما يدل عليه قوله الآتي والمثبت من تلك الحقيقة ولم يقل والمثبت من تلك الافراد فرد واحد ولو قال الشارح
فالمنفي حقيقة الاله من حيث تحققها في كل فرد غير الله والمثبت من تلك الحقيقة المنفية فرد واحد كان أظهر
(قوله لقصر حقيقة الاله الخ) أي الواجب الوجود المستحق للعبادة أي فهو من قصر الصفة على الموصوف
قصر افراد ردا على المشركين المعتقدين للشركة فالألوهية صفة والمولى موصوف بها . ويمكن أن يجعل
القصر هنا من قصر التعيين ومن قصر القلب أيضا فقصر التعيين نظرا لمن يتردد في الاله هل هو الله أو
غيره كاللات والعزى مثلا وقصر القلب نظرا لمن يعتقد أن الاله فرد آخر غير الله . ثم ان قوله لقصر حقيقة الخ
ظاهر في أن الاستثناء مفرغ وهو خلاف ماقاله في صدر فصل الاعراب من أن الكلام على تقدير موجود
أو في الوجود الا أن يقال ماهناك على قول وماهنا على قول آخر (قوله لا عقلا ولا شرعا) أي لا بالدليل
العقلي ولا بالدليل الشرعي لان كلا منهما يدل على أن الاله واحد والشرعي يدل على أنه هو الله (قوله
وحقيقة الاله) أي مفهومه وتعريفه الرسمي وليس المراد مفهومه الذاتي لانه مجهول لنا لا يمكن وقوفنا
واطلاعنا عليه وأيضا وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجان عنه يفيدان تمييزه (قوله بحسب
مجرد ادراك معناه) أي بحسب ادراك معناه المجرد عن دليل الوحدانية (قوله أن يصدق الخ) أن وما
دخلت عليه مؤولة بمصدر مفعول لقوله يقبل (قوله القطعي) وصف كاشف لان البرهان لا يكون
الا قطعيا أي مقطوعا بمقدماته فالوصف لبيان الواقع أو انه أتى به دفعا لما يتوهم أن المراد بالبرهان الدليل
(قوله فيكون كليا) تفريع على المنفي أي حتى يكون كليا (قوله لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا)
أما عدم قبوله التعدد خارجا فلقيام برهان التمانع على ذلك . وأما عدم قبوله ذهنا فلكونه جزئيا والجزئي
يمنع تصوره من صدقه على كثيرين * ان قلت التصور حضور الصورة في الذهن والباري جل وعلا
لا صورة له * أجيب بأن المراد أنه لا يقبل التعدد ذهنا على تقدير تصوره (قوله ولو كان معنى الله كمعنى
الاله) أي بأن كان الله كليا معناه الواجب الوجود المستحق لجميع العبادة (قوله لزم استثناء الشيء من
نفسه) أي ولزم أيضا التناقض بسبب نفي الاله ثم اثباته ولزم أن لا يحصل التوحيد بالكلمة المشرفة وهذه
اللوازم الثلاثة اذا جعل كل من الاله والله كليا . وأما اذا جعل كل منهما جزئيا لزم الأمران الاولان دون
الثالث لحصول التوحيد بالكلمة المشرفة حينئذ لانه أثبت الفرد المعبود بحق بقوله الا الله (قوله ولزم
أن لا يحصل توحيد) وجه لزومه هو أن الاله اذا كان كليا فالكلي يحتمل الكثرة فلا تفيد الكلمة أن
المتكلم بها موحد (قوله لزم أيضا استثناء الشيء من نفسه) فيه أن الكلام ان كان تاما بتقدير موجود
أو في الوجود فالاستثناء ليس من إله وانما هو من الضمير في الخبر وان كان مفرغا فالاستثناء من مقدر
أحوج اليه رعاية حق الاستثناء فأين استثناء الشيء من نفسه * وأجيب بأن الضمير في المعنى عين مرجعه
ووجه بطلان اللازم الذي هو استثناء الشيء من نفسه مافيه من التناقض بسبب نفي الشيء ثم اثباته (قوله
والتناقض في الكلام) يحتمل أن يكون العطف للتفسير ويحتمل أنه ليس للتفسير وأن وجه امتناع
استثناء الشيء من نفسه هو أنه لا يفيد وسبب عدم الافادة التناقض * ان قلت هل التناقض هنا بين مفردين
أو بين قضيتين * قلت بين قضيتين . إحداهما مذكورة . والاخرى نابت الا منابها كما تنوب لفظة نعم عنها
وكأنه قيل لا إله موجود الا إله موجود * واعلم أن التناقض انما يلزم على قول من يرى أن الاستثناء من النفي
إيجاب . أما على قول من يرى أن ما بعد الا مسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض (قوله ثم نفيه) ثم هنا
للترتيب في الاخبار والا فالنفي في الكلمة المشرفة سابق على الاثبات (قوله أو الاول جزئيا والثاني

كليا) بطلان هذا القسم من حيث الاستثناء المستغرق ومن حيث انه لايحصل معه توحيد (قوله لما يلزم عليه من الكذب) قد يجاب بأن هذا القائل نزل تلك المعبودات منزلة العدم فالاولى فى رد هذا القسم ان يقال انه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو باطل (قوله وان كان المراد الخ) ماذكره من أن الاله معناه المعبود بحق تفسير له بحسب المقام وأما بحسب الوضع فمعناه المعبود مطلقا لانه مأخوذ من أله اذا عبد كما مر (قوله والمعنى على هذا) أى على كون الاله كليا معناه المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والجار والمجرور فى قوله له متعلق بالعبودية لانه مصدر بمعنى الخضوع له (قوله موجود أو فى الوجود) اشارة لخبر لا وانما قدره من مادة الوجود ولم يقدره من مادة الامكان كممكن أو فى الامكان لانه المفيد لوجود الله دون الثانى وقدمر مايتعلق بذلك وعلم مماذكره الشارح من المعنى أن الاستثناء فى الكلمة المشرفة متصل لان المستثنى بعض ماتناوله مفهوم المستثنى منه وهو اله لكن المفهوم لابحسب الوضع بل بحسب المقام وهو الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد وأما القول بأن الاستثناء هنا لايتصف بالاتصال ولا بالانقطاع فلاوجه له فان كان لتوهم انه لايقال ان المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا قاطبة بتجويز البدلية وانه بدل بعض والمراد انه بدل بعض من مفهوم المستثنى منه ولو نظر لمثل هذا المنع اطلاق لفظ الاستثناء لان معناه الاخراج وهو فرع لقبول الدخول فاعرف الحق ولاتصغ لكل مايقال اه يس (قوله وان شئت قلت) يحتمل أن يكون كل من التفسيرين للكلمة المشرفة مبنيا على كون الاله معناه المعبود بحق فيكون قوله وان شئت قلت فى معنى الاله الخ أى بناء على أن الاله معناه المعبود بحق وعلى هذا الاحتمال فالتفسير الاوّل أقرب الى المعنى لان الاله مأخوذ من أله اذا عبد والتفسير الثانى تفسير باللازم لانه يلزم من كونه مستحقا للعبادة استغناؤه عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه اليه ويحتمل أن يكون التفسير الثانى مبنيا على معنى آخر للاله وهو السيد المرتفع عظيم الشأن أخذا من قولهم لاه يلوه اذا ارتفع ويقال لاهت الشمس اذا ارتفعت ولاشك أن لازم ذلك لاستغناء عن الغير وافتقار الغير اليه ✲ والحاصل أن الاله ان أخذ من أله اذا عبد كان معنى الاله المعبود بحق وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقى لامستحق للعبودية بحق الا الله وكان المعنى الثانى وهو لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه الا الله تفسيرا باللازم وان أخذ الاله من لاه اذا ارتفع كان معنى الاله المرتفع عظيم الشأن وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقى لاسيد مرتفع عظيم الشأن الا الله وكان المعنى الثانى وهو لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه تفسيرا باللازم (قوله وهو أظهر من المعنى الاوّل وأقرب منه) أى باعتبار اندراج العقائد تحته بخلاف المعنى الاوّل فان أخذ العقائد تحته فيه خفاء وان كان يصح أيضا لان العبادة ترجع للتذلل والخضوع والافتقار اليه اما بلسان الحال أو بلسان المقال وسيأتى التنبيه على أنه يصح أخذ العقائد كلها من الافتقار اليه تعالى (قوله وهو أصل له) أى والمعنى الثانى أصل للأوّل لانه لايستحق الخ وقد يقال ماذكره فى توجيه الاصالة قد يدعى عكسه أيضا فيقال لايستغنى عن كل ماسواه ويفتقر اليه كل ماعداه الا من استحق أن يعبد أى يذل له كل شئ لان ذلة كل شئ له تستلزم استغناءه والافتقار اليه ✲ فان قلت المراد من الكلمة المشرفة الرد على المشركين عبدة الأصنام والأوثان والتنبيه على خطئهم فى عبادتها وذلك لايحصل بهذا المعنى الذى اختاره المصنف للكلمة المشرفة نعم يحصل الرد على التفسير الاوّل ✲ قلت الاستغناء الذى فسر به المصنف لازم لمعنى الاله سواء قلنا انه المعبود بحق أو قلنا انه المرتفع عظيم الشأن فيكون من باب الكناية ويجوز فيها ارادة اللازم والملزوم فاذا أريد نفى وجود الاله غير الله مع لازمه وهو الاستغناء والافتقار المذكور أن حصل الرد على المشركين فى ادعائهم إلهية أصنامهم وصح ماقاله المصنف (قوله أحسن من الاولى) أى من حيث انها أظهر وأقرب منها من اندراج العقائد تحتها فقوله وبها ينجلى

كليا والرابع عكس الثالث وهو أن يكون الأوّل كليا والثانى جزئيا فان كان المراد بالكلى الذى هو الاله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة وان كان المراد بالاله المعبود بحق صح فاذن لايصح من هذه الاقسام كلها الا أن يكون اله كليا بمعنى المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والمعنى على هذا لامستحق للعبودية له موجود أو فى الوجود الا الفرد الذى هو خالق العالم جل وعلا وان شئت قلت فى معنى الاله هو المستغنى عن كل ماسواه والمفتقر اليه كل ماعداه وهو أظهر من المعنى الأوّل وأقرب منه وهو أصل له لانه لايستحق أن يعبد أى يذل له كل شئ الا من كان مستغنيا عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه فظهر ان العبارة الثانية أحسن من الاولى

الخ عطف علة على معلول (قوله وبها) أى بالعبارة الثانية (قوله لفيضان الخ) أى لكثرة المعارف الشبيهة بالانوار الحاصلة فى قلبه منها وقوله ويتسع أى اتساعا معنويا لانه عند حصول المعارف أى العقائد فى قلبه من ذلك المعنى يصير قلبه متسعا فالمراد بصدره قلبه (قوله على ساحل النجاة) شبه النجاة ببحر على طريق المكنية والساحل تخييل (قوله والأمن من كل خبط الخ) أى ويكون على ساحل الأمن وظاهره أن الناس اختلفوا فى معنى هذه الكلمة المشرفة فمنهم من أصاب فى بيان معناها ومنهم من أخطأ قال السكتانى ولم أعرف هذا الخبط فانظره وقال شيخنا لم يتبين لنا ولا لأشياخنا هذا المعنى الذى وقع فيه الخبط لكن المصنف مطلع وثقة وقال الملوى لعله أراد به القول بأن المنفى مطلق المعبود وما ينشأ عنه من الفساد كما يأتى قريبا فى بيان كلام المقترح (قوله ويدخل الضعيف والقوى) عطف على قوله ينجلى أى وبها يدخل الضعيف الخ المراد بالقوى شديد الفهم والمراد بالضعيف ضعيف الفهم لا بليد الطبع جدا لان البليد لا يدخل فى روضة هذه الكلمة المشرفة المصور بالمعنى الذى اختاره لان دلالته على العقائد بالالتزام والبليد جدا لا يتفطن لأخذ اللوازم من الملزومات بخلاف ضعيف الفهم الذى هو غير بليد فانه قد يتفطن * والحاصل ان المعنى الثانى يشترك فى فهم العقائد منه من كان شديد الفهم ومن كان ضعيفه بخلاف المعنى الأوّل فان أخذ العقائد منه انما يكون لمن هو قوى الفهم (قوله فى روضة) المراد بالروضة المعنى الثانى الذى اختاره والمراد بدخول القوى والضعيف فى معنى هذه الكلمة المشرفة فهمهما العقائد من معناها المذكور (قوله يمرح) أى كل منهما وقوله فى أزهارها المراد بازهارها التجليات والمعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها فشبه المعارف بالازهار بجامع الرغبة فى كل واستعار لها استعارة مصرحة (قوله فى سلسبيل أنهارها) المراد بأنهارها المعارف والتجليات واضافة سلسبيل للانهار من اضافة المشبه به للمشبه والسلسبيل عين فى الجنة فشبه المعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها بتلك العين (قوله من ثمار معارفها) أى من معارفها الشبيهة بالثمار ويحتمل أنه شبه العظيم من المعارف بالثمار واستعار الثمار لها على طريق الاستعارة المصرحة (قوله من تغريد الخ) التغريد بالغين المعجمة أصوات الطيور المطربة واضافة أطيار للهداية من اضافة المشبه به للمشبه وكأنه قال ويسمع من صوت هدايتها المطرب الشبيه بالاطيار * والحاصل أنه شبه الهداية بالاطيار ولاحظ أن الهداية لها صوت يشبه صوت الاطيار (قوله ما كتب له) يتنازعه العوامل الأربعة قبله وهى يمرح ويتنزه ويجتنى ويسمع والمراد بالكتابة التقدير أى يمرح كل منهما فى أزهارها القدر الذى كتب له ويتنزه كل منهما فى أنهارها الشبيهة بالسلسبيل القدر الذى كتب له وكذا يقال فى الباقى (قوله ولهذا) أى ولاجل كون العبارة الثانية أحسن من الاولى ويصح تعلقه بقوله ويدخل الخ أى ولاجل دخول القوى والضعيف فى ذلك المعنى (قوله قال المقترح) بفتح الراء كنيته أبو العزى ولقبه تقى الدين وقيل فيه المقترح لانه كان يحفظ كتابا فى الجدل يقال له المقترح فلقبه الطلبة بذلك لملازمته له والاسرار العقلية اسم عقيدة له استنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهى سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوّة الا بالله العلى العظيم (قوله ولفظ الاستثناء الخ) القصد بهذا الكلام دفع ما يتوهمه القاصر من التناقض فى الاستثناء لان ظاهره نفى كل فرد من أفراد الإله وإخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفى الذى قبل أداة الاستثناء وهذا باطل اذ يلزم منه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا لنفيه كل إله لانه تعطيل وكونه مؤمنا لتداركه ذلك باثبات الفرد الواحد الذى هو خالق العالم لاتيانه بأداة الاستثناء وذلك أى كون المتلفظ بالكلمة المشرفة مؤمنا كافرا باطل باجماع لان القصد بها الايمان فقط لا الكفر والايمان والا كان كل متلفظ مرتدا تائبا ويجرى عليه أحكام الارتداد بحيث تبين زوجته ولا ترجع

وبها ينجلى اندراج جميع عقائد الايمان تحت هذه الكلمة الشريفة ويتسع بها صدر المؤمن لفيضان أنوار المعارف ويكون على ساحل النجاة والأمن من كل خبط وقع فى معنى هذه الكلمة المشرفة ويدخل الضعيف والقوى فى روضة هذه الكلمة المشرفة يمرح فى أزهارها ويتنزه فى سلسبيل أنهارها ويجتنى من ثمار معارفها ويسمع من تغريد أطيار هدايتها ما كتب له ولهذا اخترنا فى أصل العقيدة التفسير بها لهذه الكلمة المشرفة * قال المقترح فى الاسرار العقلية فى معنى هذه الكلمة المشرفة ما نصه ولفظ الاستثناء فى الحقيقة ليس جاريا على ظاهر ما يفهمه كل قاصر

من أنه نفي وإثبات إذ يلزم منه هنا كفر وإيمان وقد قال الفقهاء ان المقر بعشرة الا ثلاثة مقرّ بسبعة لا بعشرة وينفي منها ثلاثة إذ يلزم أن لا يقبل منه ذلك نعم للسبعة عبارتان سبعة وعشرة الا ثلاثة لكن صيغة النفي أبلغ في إفادة معنى الوحدانية إذ يلزم منه نفي الكمية المتصلة والمنفصلة اه ✲ قلت يعني بالكمية المتصلة التركيب في ذات الاله جل وعلا وبالكمية المنفصلة وجود إله ثان منفصل مماثل وما ذكره من المعنى لدفع التناقض في الاستثناء لا يتعين إذ قد اختلف علماء الاصول في تقرير المعنى في نحو عشرة الا ثلاثة فقال الاكثرون المراد بعشرة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة دالة على ارادة السبعة والاستثناء يوضح أن المراد من المتكلم السبعة فنطقه بالعشرة ارادة للجزء باسم الكل وقال القاضي أبو بكر المجموع وهو عشرة لا ثلاثة بازاء سبعة كأنه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة وهذا هو القول الذي اختاره المقترح في كلمة الوحدانية

له الا بعقد جديد وبحيث يحكم باحباط عمله ولا يقول بذلك أحد فدل ذلك على أن ذلك الظاهر غير مراد وسيسمع المراد منه (قوله من أنه نفي) أي لجميع الآلهة وقوله وإثبات أي لفرد منها بعد أن شمله النفي قبل أداة الاستثناء (قوله إذ يلزم منه) أي من جريانه على ظاهره وقوله هنا أي في لا إله إلا الله (قوله كفر وإيمان) أي لأن قوله لا إله يفيد الكفر لانه نفي لجميع أفراد الاله ومن جملتها المولى وقوله إلا الله يفيد الايمان حيث أثبت الفرد الواحد الخالق للعالم وكون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا مؤمنا وتجري عليه أحكام المرتد لا يقول بذلك أحد وحينئذ فظاهر الاستثناء غير مراد (قوله وقد قال الفقهاء الخ) أتى بهذا دليلا على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ووجه الاستدلال أن المتلفظ بقوله علي عشرة الا ثلاثة مقرّ ولا يؤاخذ عند الفقهاء الا بسبعة وهذا يدل على أن الاستثناء ليس على ظاهره من نفي الثلاثة بعد الاقرار بها في جملة العشرة إذ لو كان على ظاهره للزمه العشرة ولا يقبل منه اخراج الثلاثة بعد الاعتراف بها لانه يعد فيها نادما وذلك يبطل حكم الاقرار بها ✲ ان قلت الاستثناء في الكلمة المشرفة من النفي وفي كلام المقر من الاثبات فلا يصح الاستدلال ✲ قلت القصد من ذكر ما للفقهاء الدلالة على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ثم ذلك لا يختلف فلا فرق بين كون الاستثناء من الاثبات أو من النفي (قوله إذ يلزم) أي من كونه مقرا بعشرة ونفي منها ثلاثة أنه لا يقبل منه ذلك النفي لانه من باب التعقيب بالرافع وهو لا يفيد لانه يعدّ ندما كما إذا قال له علي عشرة من ثمن خمر فتلزمه العشرة ولا عبرة بقوله من ثمن خمر (قوله نعم للسبعة عبارتان) أراد بالسبعة العدد المعلوم وقوله عبارتان سبعة أي لفظ سبعة ✲ والحاصل أن المراد بالسبعة الاولى المعبر عنه وبالسبعة الثانية العبارة (قوله لكن صيغة النفي الخ) استدراك على محذوف والتقدير وكذلك هنا لاثبات الوحدانية لله صيغتان لكن صيغة النفي وهي لا إله إلا الله أبلغ من صيغة الاثبات وهي الله إله واحد لان قولك الله اله واحد ينفي الكم المتصل في الذات فقط لان قولك الله واحد معناه لا تركب فيه لان الشئ الواحد هو الذي لا ينقسم لكن كلامه في الكبرى يعكر على ذلك حيث قال المراد من كونه تعالى واحدا نفي قبول الانقسام ونفي النظير له في الالوهية وقولك لا إله إلا الله ينفي الكم المتصل والمنفصل في الذات لان نفي الاله على العموم ينفي التعدد متصلا ومنفصلا هذا حاصل كلامه . وقد يقال ان مقتضى كون هذه الكلمة المشرفة قصد بها الرد على عبدة الاوثان افادتها لنفي الكم المنفصل فقط لان عبدة الاوثان انما قالوا بتعدد الاله لا بتركبه ✲ بقي شئ آخر وهو أن ظاهر كلام الشارح حيث حمل الكمية في كلام المقترح على الكمية في الذات لا فيها وفي الصفات وفي الافعال يدل على أن الكلمة المشرفة لا يؤخذ منها الاوحدانية الذات فقط اتصالا وانفصالا ولا يؤخذ منها الوحدة في الصفات ولا في الافعال وهو كذلك (قوله وما ذكره) أي المقترح لدفع التناقض أي المشار له بقوله نعم الخ ✲ وحاصله هو ما نقله عن القاضي (قوله والمراد بالعشرة انما هو السبعة) أي وعلى هذا فليس في الكلام الا اثبات فلا تناقض . ورد هذا باجماع أهل العربية على أن الاستثناء اخراج بعض من كل والا لم يخرج شيأ هنا الا أن يقال انه للاخراج ولو بحسب الظاهر (قوله بازاء سبعة) أي على طبق السبعة أي مطابقة لها من مطابقة الاسم للمسمى (قوله ومركب وهو عشرة الا ثلاثة) أي فهذا القائل يرى أن لفظ العشرة لا مدلول له وانما هو جزء الكلمة الواحدة وجزء الكلمة لا دلالة له الا إذا انضم الى الجزء الآخر لتحصل الدلالة على الجميع وأما على القول الآخر فالعشرة تدل على سبعة ولفظ الاستثناء على الثاني جزء الدال وعلى الأوّل قرينة الدلالة ولا تناقض أيضا على قول القاضي إذ ليس فيه غير الاثبات كالأوّل ويرد بما تقدم وهو اجماع النحاة على أن الاستثناء اخراج بعض من كل والا لم تخرج هنا شيأ . وبان العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ وعلى قوله يكون مركبا من المستثنى منه والمستثنى وحرف الاستثناء وبان الواجب حذف التنوين من عشرة وثلاثة لان عشرة الا ثلاثة على هذا القول

وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفرادها كلها أعنى الثلاثة والسبعة معا ثم أخرجت الثلاثة بالا فبقيت سبعة ثم أسند اليها الحكم بعد الاخراج فلم يلزم تناقض فى الحكم إذ ثبوته انما هو للباقى بعد الاخراج قيل وهذا القول هو الصحيح وأدلة ذلك كله مستوفاة فى فن الاصول ولا يخفى تقرير هذه الاقوال كلها فى كلمة الوحدانية والله تعالى التوفيق (ص) إذ معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ما عداه اليه فمعنى لا اله الا الله لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الاالله تعالى (ش) تقدم وجه اختيارنا لتفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنى ففسرنا معنى الألوهية على سبيل الافراد ثم رتبنا عليه معنى التركيب فى الكلمة المشرفة وذلك ظاهر (ص) أما استغناؤه جل وعلا عن كل ماسواه

مركب تركيبا مزجيا (قوله وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب) ٭ حاصله أن لفظ عشرة تعلق به أمران الحكم المذكور الذى هو الاقرار وتعمير الذمة مثلا وثانيهما نقص ثلاثة منها بقولك الا ثلاثة فقال صاحب هذا القول اخراج الثلاثة سابق على الحكم فيقدر أن المعنى بقوله له عندى عشرة الا ثلاثة عشرة الا ثلاثة له عندى والى أن الحكم بعد الاخراج عند هذا القائل أشار بقوله ثم أسند اليها أى الى السبعة الحكم بعد الاخراج والمراد بالحكم الزام السبعة لنفسه (قوله فلم يلزم تناقض فى الحكم) أى لانه لما كان الحكم بعد الاخراج وأن المعنى عشرة الا ثلاثة له على لم يحصل تناقض لان ثبوت الحكم انما هو للباقى بعد الاخراج ٭ واعلم أن دعوى صاحب هذا القول أن الاخراج بالا سابق على الحكم خلاف ظاهر لفظ المقر من سبقية الحكم على الاخراج فهو تكلف احتمال مرجوح الا أنه مع كونه احتمالا مرجوحا متكلفا فيه يدفع التناقض فى الاستثناء وموافق لاجماع أهل العربية على أن الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين ولذا قيل ان هذا القول هو الصحيح (قوله وهذا القول هو الصحيح) أى لان فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين (قوله ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها فى كلمة الوحدانية) أما الأول فتقريره فيها أن تقول المراد بالعالم وهو الاله المنفى ماعدا الله بقرينة الا فكما أن العشرة أريد بها السبعة كذلك الاله المنفى يراد به ماعدا الله فلم يسند الحكم أولا لله وانما أسند اليه الاثبات والنفى مسند لما قبل الا والمراد به ماعدا ما بعدها فهو عام أريد به الخصوص ليس عمومه مرادا تناولا ولا حكما وهذا ملحظ من يقول ان الاستثناء منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الارادة وتقدم أن ملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وان كان التناول غير مراد ٭ وأما القول الثانى فتقريره أن تقول ثبوت الوحدانية لله لها عبارتان لا إله إلا الله والله واحد ٭ وأما القول الثالث فتقريره أن تلاحظ الاله أولا ثم تصفه بكونه غير الله ثم تأتى بالنفى فتقول المعنى كل اله غير الله ليس بموجود والله أعلم (قوله إذ معنى الألوهية استغناء الاله الخ) أى لأن معنى الألوهية الغنى عن غيره عموما وافتقار الغير اليه عموما ٭ وأورد على المصنف بأنه يلزم على تعريف الألوهية بما ذكر الدور لان معرفة الالوهية متوقفة على معرفة الاله لانه أخذ جزأ فى تعريفها والحال أن معرفة الاله متوقفة على معرفة الالوهية لاشتقاقه منها ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه ٭ وأجيب بأن هذا تعريف لفظى يقال لمن يعرف الاله ولا يعرف الالوهية . أو بان الاله جامد ولا يتدقف على الالوهية الا لو كان مشتقا وأن المراد بالاله الذات بقطع النظر عن اتصافها بالالوهية (قوله لامستغنى عن كل ماسواه) ببناء مستغنى على الفتح وعدم نصبه وتنوينه والا لرسم بالالف بعد الياء لان تنوين المنصوب يرسم ألفا وكان الواجب نصبه وتنوينه لانه مطول واسم لا المطول يجب نصبه وتنوينه عند الجمهور فلعله منصوب وحذف منه التنوين تخفيفا على رأى من أجازه أو أن الجار والمجرور متعلق بالخبر المحذوف لا بالاسم حتى يكون مطولا والاصل لا مستغنى مستغن عن كل الخ (قوله كل ماعداه) هو بمعنى ماسواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ وانما قدم الاستغناء على الافتقار لان الأول وصفه والثانى وصف فعله لان افتقار الغير اليه تعالى من حيث فعله (قوله الا الله) أى فانه مستغن عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات وأما على القول بان ما بعد الا مسكوت عن حكمه فالله لم يحكم عليه بشئ فيحتمل أنه كذلك ويحتمل أنه ليس كذلك بالنظر للغة (قوله فهو يوجب له الخ) اعلم أن المصنف تارة يعبر بيوجب وتارة يعبر بيؤخذ. قال السكتانى السر فى ذلك أن المصنف قال ويجمع معانى هذه العقائد كلها أى العقائد الواجبة والجائزة والمستحيلة فحيث كانت العقيدة من قبيل الواجب يعبر بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وحيث كانت من قبيل الجائز يعبر

فهو يوجب له الوجود والقـــدم والبقاء والمخالفـــة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص ويدخل فى ذلك وجـــوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لو لم تجب له تعالى هـــذه الصـــفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنـــه النقائص (ش) لما ذكر أن معنى الالوهية

يؤخذ غير مقيد بالوجوب وهو أولى من قول بعضهم انه اذا كان اللازم بينا عبر بيوجب وان كان غير بين يعبر بيؤخـذ لان الظاهر أن اللزوم فى الجميع على السواء (قوله فهو يوجب له الوجود) أى فهو يقتضى ويستلزم وجوب الوجود الخ ✲ ان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير لا اله فى الوجود أو موجود الا الله فيؤخـذ من الاستثناء من الضمير الذى فى الخبر أنه موجود وحينئذ فلا محوج الى أخذه من الاستغناء ✲ وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود لله فقول المصنف يوجب له الوجود أى يستلزم وجوب الوجود كما قلنا ✲ لا يقال ان الشئ قد يكون معدوما ويكون غنيا وحينئذ فلا يستلزم الاستغناء الوجود فضلا عن كونه واجبا ✲ لانا نقول لو لم يكن تعالى موجودا لكان معدوما اذ لا واسطة بينهما لكن التالى باطل ولو لم يكن وجوده واجبا لكان جائزا فيلزم افتقاره ضرورة (قوله والمخالفة للحوادث) يعنى بأن لا يكون جرما الى آخر ما تقدم غـير أن التنزه عن الاغراض فى الافعال والأحكام جعله من المخالفة للحوادث فيما سبق وهنا أفرده بالذكر فيما بعد (قوله والقيام بالنفس) من المعلوم أن القيام بالنفس هو الاستغناء فيلزم عليه اتحاد الموجب والموجب فكأنه قال الاستغناء أوجب الاستغناء ✲ وأجيب بأن القيام بالنفس استغناء خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص والاستغناء الموجب بالكسر الذى هو أحد جزأى الالوهية عام واثبات الاستغناء العام يستلزم اثبات الاستغناء الخاص فاذا ثبت له الاستغناء عن كل ماسواه لزم ثبوت استغنائه عن المحل والمخصص الذى هو القيام بالنفس . واعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر والا فاذا دققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص والا كان حادثا ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما اياه وأيضا استغناء الاله عن كل ماسواه يستلزم نفى الغرض ونفى التأثير بقوة أودعت فى الشئ والقيام بالنفس لا يستلزم هـذه الامور اه ملوى (قوله والتنزه عن النقائص) جمع نقيصة وهى الآفات من الصمم والعمى والبكم وما فى معناها (قوله ويدخل فى ذلك) أى فى وجوب تنزهه عن النقائص فالاشارة راجعة لوجوب التنزه وهو وان لم يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أولا يوجب له (قوله وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام) أى وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما وحينئذ فجملة ما استلزمه الاستغناء عن كل ماسواه من الصفات أحد عشر الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما (قوله اذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث الخ) أى لكن التالى وهو احتياج لشئ مما ذكر باطل فبطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالى وثبت نقيضه وهو وجوبها له تعالى وهو المطلوب وقوله لو لم تجب له هذه الصفات أى بأن كانت جائزة فى حقه اتصف بها أم لا وانما حملنا نفى وجوبها على جوازها مع أن نفى وجوبها صادق بجوازها واستحالتها لقوله لكان محتاجا الى المحدث أو المحل الخ لأن لزوم الحاجة الى المحدث لا يكون فى مستحيل الوجود وانما لزم الاحتياج الى المحل على تقـدير جواز قيامه بالنفس لانه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه واذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة الى المحـل بتقدير كونه صـفة وذلك ينافى ما ثبت له من الاستغناء ويقال مثل ذلك فى التنزه عن النقائص ✲ والحاصل أن الاستغناء عن كل ماسواه لما ثبت له بدلالة الكلمة المشرفة فهذه الصـفات لا تخلو إما أن تجب له أو لا تجب له وعـدم الوجوب لا يصح لانه ينافى الاستغناء لاستلزامه أى عدم الوجوب الحاجة الى المحدث أو الى المحل أو الى من يدفع عنـه النقائص والحاجة لما ذكر مناف لما دلت عليه الكلمة المشرفة من الاستغناء عن كل ماسواه فتعين أن تلك الصفات واجبة له

التى أنفرد بها مولانا جل وعز تشتمل على معنيين أحدهما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه والثانى افتقار كل ماسواه اليه جل وعلا أخذ يذكر مايندرج من عقائد الايمان تحت المعنى الاول وهو الاستغناء فاذا فرغ من ذلك يذكر مايندرج منها تحت المعنى الثانى وهو الافتقار . وقوله ويدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام يعنى يدخل فى جوب تنزهه تعالى عن النقائص وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى لما عرفت فيما سبق ان الدليل العقلى على اثباتها كون أضدادها نقائص ومولانا جل وعز منزه عن النقائص باجماع العقلاء * وقوله اذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات الى آخره بين بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى لهذه الصفات وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفى واحد من تلك الصفات أما الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث وأحد جزأى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص فلا يخفى عليك بعد أن وصلت الى هذا الموضع أن نفى كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث وقد عرفت مما سبق أن كل حادث مفتقر الى محدث سواه و يتعالى عن ذلك من وجب له الغنى المطلق عن كل ماسواه . فقولنا فى أصل العقيدة لكان محتاجا الى المحدث استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى وقولنا أو المحل استدلال على وجوب الجزء الثانى من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل وقولنا أو من يدفع عنه النقائص استدلال على وجوب التنزه عن النقائص الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض فى الافعال والاحكام من

(٢١٢)

تعالى وهو المطلوب هذا حاصله (قوله التى انفرد الخ) وصف كاشف ان أريد بالالوهية كونه معبودا بحق ومخصص ان أريد بها مطلق كونه معبودا لان الكون معبودا يوجد فى الله وفى غيره (قوله أخذ يذكر مايندرج) يعنى باللزوم والارتباط الذى بين اللازم والملزوم لان دلالة كل واحد من المعنيين على مايندرج تحته من العقائد بالالتزام . وانما جعلنا الاندراج باللزوم لان الاندراج الحقيقى وهو دخول الشئ فى الشئ انما يكون فى دلالة العام على أفراده والدلالة هنا التزامية كما عرفت (قوله يعنى يدخل فى وجوب تنزهه الخ) أتى بالعناية لكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف لان المتبادر من قوله ويدخل فى ذلك أن الاشارة للتنزه لا لوجوبه لكن الدخول انما هو فى وجوبه (قوله لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلى الخ) تقدم أن الدليل العقلى لاينهض فى السمع والبصر والكلام ولوازمه المعنوية وانما التفت له الشارح هنا لأن اندراجها فى الاستغناء انما يأتى عند الالتفات للدليل العقلى لا عند الالتفات للدليل السمعى وان كان أقوى * ووجه ضعف الدليل العقلى أن جعل أضداد هذه الصفات نقائص انما يسلم فى حق الحادث وليس كل ما كان نقصا فى حق الحادث يكون نقصا فى حق القديم (قوله كون أضدادها نقائص) قد تقدم أن الدليل العقلى على اثباتها هو أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لكن التالى باطل فبطل المقدم * ووجه بطلان التالى وهو الاتصاف بأضدادها أن أضدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال اذا علمت هذا فقول الشارح كون أضدادها نقائص الخ دليل للاستثنائية لأن نفس الدليل العقلى المستدل به على ثبوت هذه الصفات له تعالى كما هو ظاهر الشرح * وأجاب الملوى عن الشارح بأنه ليس مراده بالدليل الدليل المنطقى بل الدليل اللغوى وهو ماله دخل فى الدلالة فتأمل (قوله باجماع العقلاء) فيه اشارة الى أن الذى يعتمد عليه فى نفى النقائص عنه تعالى هو الدليل السمعى (قوله وذلك) أى و بيان ذلك الاستلزام أنه يلزم ثبوت الحاجة (قوله أما الوجود) أى أما وجوب الوجود (قوله الى هذا الموضع) أى موضع اندراج العقائد تحت معنى الكلمة المشرفة وانما قيد بهذا الظرف وهو قوله بعد أن وصلت الى هذا الموضع لان استلزام نفى كل واحد من الصفات الخمسة المذكورة للحدوث انما يعلم بعد معرفتها مما تقدم (قوله الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أى وكذا وجوب كونه سميعا و بصيرا ومتكلما (قوله تنزهه تعالى عن الاغراض الخ) تقدم أن هذا داخل فى المخالفة للحوادث لكنه أفرده هنا بالاخذ لاجل ايضاحه وزيادته بيانا ثم ان تنزهه عن الاغراض عقيدة ثانية عشرة وقوله وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لايجب عليه فعل شئ الخ عقيدة ثالثة عشر وسيأتى عقيدة رابعة عشرة وهى نفى كون الشئ مؤثرا بقوة أودعها الله فيه لانه يصير مولانا جل وعز مفتقرا الى واسطة فى ايجاد بعض الافعال فهذه أربع عشرة عقيدة مأخوذة من استغنائه تعالى عن كل ماسواه وأضداد هذه العقائد أربعة عشر مثلها فالجملة ثمان وعشرون عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ماسواه (قوله فى الافعال) جمع فعل وهو ايجاد الله للشئ (قوله والاحكام) جمع حكم كالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة مثلا اذا قصدت اخراج الماء من الارض فحفرتها حتى خرج الماء فالحفر فعل وخروج الماء غرض باعث لك عليه والمولى سبحانه وتعالى ليس له غرض يحمله على فعل من الافعال ولا على حكم

والالزم افتقاره الى مايحصل غرضه كيف وهو جل وعلا الغنى عن كل ماسواه

وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لايجب عليه تعالى فعل شئ من الممكنات ولا تركه اذلووجب عليه تعالى شئ منها عقلا أواستحال عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشئ ليتكمل به إذلايجب فى حقه جل وعز الاماهو كمال له كيف وهو الغنى جل وعلا عن كل ماسواه (ش) الغرض المنفى عنه تعالى عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أوعلى حكم من الاحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود اليه تعالى أوالى خلقه ولاخفاء ان كلا الوجهين مستحيل على الله عزوجل أما عودها اليه تعالى فلما يلزم عليه من احتياجه تعالى الى أن يتكمل بمخلوقه وأما الى خلقه فكذلك أيضا لما يلزم عليه من دفع النقص عنه تعالى بخلق المصلحة لخلقه تعالى عن ذلك ودفع النقص كمال فيلزم أيضا فى هذا القسم الثانى احتياجه جل وعلا عن ذلك الى مخلوق وهى المصلحة التى توجد لخلقه تعالى كالثواب ونحوه ليتكمل بها ويتعالى عن ذلك كله من وجب له الغنى المطلق تبارك وتعالى

من الاحكام فليس ايجابه الصلاة أوتحريمه الزنا الغرض بعثه وحمله على ذلك (قوله والالزم) أى والا بأن لم يتنزه عن الاغراض بان كان هناك غرض بعثه على فعل من الافعال أوعلى حكم من الاحكام لزم أن يفتقر المولى لذلك الفعل أوالحكم المحصل لغرضه لان الغرض وان بعث على الفعل وكان سابقا عليه بحسب الملاحظة الاانه متأخرعنه فى الوجود لترتبه عليه وجودا فقوله الى مايحصل الخ أى الى فعل أوحكم يحصل غرضه فالتالى وهولزوم الافتقار باطل فبطل المقدم وهوعدم التنزه عن الاغراض فى الافعال والاحكام واذا بطل عدم التنزه عماذكر ثبت نقيضه وهو التنزه عماذكر فقوله كيف وهوجل الخ اشارة للاستثنائية وكأنه قال كيف يصح التالى وهولزوم افتقاره أى لايصح ذلك لانه جل وعز الغنى عن كل ماسواه فظهر لك مماقلناه أن الفعل والحكم والغرض متغايرة وان الأولين يحصلان الثالث (قوله وكذا يؤخذ منه الخ) قيل لوقدمه المصنف على قوله ويؤخذ منه تنزهه عن الاغراض كان أبين لانه اذا لم يجب عليه فعل لزم أن لايكون له غرض قاله يس (قوله اذلو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا أواستحال عقلا) يعنى لووجب عليه فعل شئ متبا أو وجب عليه تركه وقوله عقلا أى وأما شرعا فيجب كثواب الطائع فانه واجب من حيث إنه وعد به وقوله لكان مفتقرا الى ذلك الشئ أى فعلا أوتركا لانه لووجب عليه الترك لكان كمالا له فيفتقر اليه ✲ والحاصل ان شأن الواجب على الشخص أن يتكمل به سواء كان فعلا أوتركا ففعل الصلاة واجب على الشخص وكذا تركه للزنا فاذافعل ذلك الواجب صارمتكملا بهذا الواجب فيكون مفتقرا اليه فكذلك المولى لووجب عليه فعل شئ أوتركه لكان المولى متكملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا اليه لكن التالى باطل فكذلك المقدم فعلمت مماذكرنا أن قول المصنف وكذا يؤخذ منه أنه لايجب عليه تعالى فعل شئ الخ ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل كما فى القسم الاول اذا علمت ذلك تعلم مافى كلام الشارح حيث بين الغرض الباعث على وجوب فعل أوحكم بالمصلحة العائدة عليه تعالى أوعلى خلقه مع أنه اذا كان هناك مصلحة عائدة على خلقه لم تكن المصلحة مغايرة للفعل ✲ والحاصل أنه فى القسم الثانى ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة التى تعود لخلقه نفس فعله وصدر عبارة الشارح يفيد أن المصلحة والفعل متغايران فى القسم الثانى أيضا فالأولى له حذف قوله أوالى خلقه لانه من قبيل القسم الثانى (قوله اذلايجب) بيان للملازمة فى الشرطية (قوله كيف وهو الغنى الخ) اشارة للاستثنائية أى كيف يفتقر لذلك الشئ ليتكمل به أى لايصح ذلك أى ان التالى باطل لانه جل وعز الغنى عن كل ماسواه (قوله من مراعاة مصلحة) بيان للباعث الذى يبعث على ايجاد فعل أوحكم (قوله أماعودها اليه) أى أماوجه الاستحالة فى عودها اليه (قوله فلما لزم أن يتكمل بمخلوقه) أى لزم نقصه واحتياجه ليتكمل بمخلوقه وهو الفعل المحصل لغرضه وكان الاولى أن يقول بمخلوقه أوحكمه فيتكمل بمخلوقه وهو الفعل اذا كان له غرض فى فعل ويتكمل بحكمه اذا كان له غرض فى حكم (قوله وأما الى خلقه) أى وأماعودها الى خلقه (قوله فكذلك) أى فهو مثل عود المصلحة اليه من لزوم احتياجه تعالى الى أن يتكمل بمخلوقه فوجه الشبه بين هذا وذاك هو الاحتياج الى تكمله تعالى بالمخلوق فيهما (قوله لما يلزم الخ) أى وانما احتاج لتكمله بمخلوقه اذا كانت المصلحة عائدة على المخلوق لما يلزم على عود المصلحة لمخلوقه من دفع الخ (قوله بخلق المصلحة) أى كالثواب الخ قد مثل ذلك فى الشاهد ولله المثل الاعلى برجل له أولاد لايقدرون على الخدمة فيحرث ويزرع لهم فلوترك الحرث للحقته المعرة بذلك فالمنفعة عادت على أولاده والمعرة دفعت عنه وعدم المعرة كمال له فكذلك المولى لووجب عليه فعل شئ كالثواب لكان تركه معرة فى حقه ونقصا واذافعله عادت المنفعة على عباده واندفع النقص عنه وعدم النقص كماله فصار محتاجا لذلك الفعل لاجل كماله وزوال النقص عنه (قوله القسم الثانى) أى وهو عود المصلحة

فقد استبان أن أفعاله جل وعز وأحكامه كلها لا علة لها باعثة وانما هي بمحض الاختيار وما راعى تعالى من مصالح الخلق فبمحض فضله ولا حق لأحد عليه تعالى فأشرنا في أصل العقيدة الى القسم الاول بقولنا ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض الى قولنا عن كل ماسواه وأشرنا الى القسم الثاني بقولنا وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الممكنات ولا تركه الى آخره (ص) وأما افتقار كل ماسواه اليه جل وعز فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والاراد والعلم اذ لو انتفى شئ من هذه لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه (ش) هذا شروع منه في ذكر ما يندرج تحت المعنى الثاني الذي تضمنه معنى الألوهية ولا خفاء أن وجوب الافتقار اليه تعالى يستلزم قدرته تعالى على ايجاد الشئ المفتقر فيه اليه وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والارادة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرفت فيما سبق من وجوب توقف تأثير القدرة على الارادة والعلم ويستلزم أيضا وجوب

لخلقه (قوله فقد استبان) أي تبين مما ذكرناه (قوله وانما هي) أي مجموع أفعاله وأحكامه لا كل واحد لان الاحكام لا يتعلق بها الاختيار قاله يس وهو مبني على أن الاحكام قديمة فتأمل (قوله وما راعى الخ) أي فالمولى أوجب الصلاة مثلا على عباده ولم يراع حصول الدرجات لهم في الجنة وخلق عباده ولم يراع أنهم يعبدونه * والحاصل أن الغرض الباعث على الفعل أو الحكم منفي وأما الحكمة المترتبة على الفعل فموجودة ولم يراعها المولى وان كان عالما بها قبل وجود الفعل فقوله وما راعى أي ولم يراع المولى شيأ من المصالح التي تحصل للخلق بمحض فضله لانه لو راعاها لكان فعله لغرض وقد علمت أن الغرض منفي (قوله الى القسم الاول) أي وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه (قوله وأشرنا الى القسم الثاني) وهو مراعاة المصلحة العائدة على خلقه (قوله فهو يوجب له الحياة) أي فهو مقتض ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة العامة والارادة العامة والعلم العام وكذا يستلزم معنوياتها وهي كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما فهذه ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار اليه تعالى ويستلزم استحالة أضدادها وهي ثمانية أيضا فالجملة ست عشرة عقيدة وسيأتي ثلاث عقائد وجوب الوحدانية وحدوث العالم بأسره وعدم تأثير شئ من الكائنات بذاته وأضدادها ثلاثة مثلها فجملة ما استلزمه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون عقيدة وقد تقدم أن استغناءه عن كل ماسواه يستلزم ثمانيا وعشرين عقيدة فجملة ما تضمنه معنى الكلمة المشرفة من العقائد خمسون عقيدة قاله شيخنا الملوي وقدم الحياة هنا على الثلاثة بعدها نظرا لكون الحياة شرطا في الاتصاف بالثلاثة بعدها والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم في الوضع لاجل أن يوافق الوضع الطبع وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة على الحياة نظرا لمزيد تعلقها (قوله وعموم القدرة) أشار الى أن لازم عموم الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة اذ لو لم يعم التعلق لم يفتقر اليه جميع ماسواه على العموم (قوله اذ لو انتفى شئ من هذه لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث) أي لان انتفاء هذه يوجب انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء الاثر وهو الحوادث لبطلان الفعل على سبيل التعليل * والحاصل انه لو انتفت الحياة لانتفت القدرة والادارة والعلم واذا انتفت الاربعة فلا يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ ولو انتفت القدرة فقط كان عاجزا فلا يتأتى فعل شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة لان القدرة تابعة للارادة في التعقل واذا انتفت القدرة كان عاجزا فلا يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ ولو انتفى العلم لانتفت الارادة لانها تابعة له في التعقل فتنتفي القدرة فيلزم العجز فلا يفتقر اليه شئ والتالي باطل لانه يجب افتقار كل ماسواه اليه (قوله لما أمكن أن يوجد شئ الى آخره) قد يقال نفي ما سبق صادق بنفيها من أصلها وصادق بثبوت الصفات المتقدمة خاصة التعلق ببعض الاشياء بان توجد قدرة وارادة وعلم غير عام التعلق وما ذكره من اللوازم انما يترتب على الاول لا على الثاني لانه يمكن وجود بعض الحوادث الذي تعلق به العلم والقدرة والارادة غير العامة فيفتقر اليه ذلك البعض الذي وجد بهذه الصفات * وأجيب بان ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لانه ترجيح بلا مرجح لان علة التعلق الامكان وهو موجود في الجميع (قوله فلا يفتقر اليه شئ) مفرع على عدم الامكان ومرتب عليه (قوله المفتقر) بكسر القاف أي ذلك الشئ وقوله فيه أي في الايجاد وقوله اليه أي الى الله تعالى (قوله وذلك) أي استلزام القدرة يستلزم اتصافه الخ * فحاصله أن الافتقار يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة والارادة والعلم والحياة وكان الأحسن أن يقول ان الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق والقدرة العامة التعلق تستلزم ارادة عامة التعلق والارادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق والثلاثة تستلزم الحياة وأما ما صنعه الشارح من جعل المستلزم للحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر (قوله ويستلزم أيضا وجوب

اتصافه تعالى بالحياة لوجوب توقف وجود تلك الصفات على صفة الحياة (ص) ويوجب له أيضا الوحدانية اذ لوكان معه ثان في الالوهية لما افتقر اليه شئ للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه تعالى (ش) قد تقدم لك في برهان الوحدانية أن وجود إله ثان له يستلزم عجزهما معا اتفقا أو اختلفا والعاجز لا يوجد شيأ فلا يفتقر اليه شئ (ص) ويؤخذ منه أيضا حدوث العالم باسره اذلوكان شئ منه قديما لكان ذلك الشئ مستغنيا عنه تعالى كيف

اتصافه تعالى بالحياة) الأولى حذف هذا لانه يغنى عنه ماقبله (قوله ويوجب له أيضا الوحدانية) أى ويستلزم أيضا وجوب الواحدانية له تعالى * ان قلت ان وجوب الوحدانية له تعالى يؤخذ من كلمة التوحيد بالمطابقة فلاحاجة لدخوله تحتها بالاستلزام اضعف دلالة الاستلزام بالنسبة للمطابقة * وأجيب بأن المحوج لذلك استيفاء جميع العقائد من معنى الكلمة المشرفة بالالتزام وان كان بعضها مدلولا عليه بها مطابقة و بأن المأخوذ من الكلمة المشرفة بدلالة المطابقة نفى غيره مع احتمال أن يكون واجبا وأن يكون جائزا والمأخوذ من عموم الافتقار اليه كون الوحدانية له واجبة وفرق بين أخذ الواحدانية باطلاق وبين أخذها مقيدة بالوجوب ثم ان ظاهر المصنف دخول الوحدانية باقسامها وهى وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات اتصالا وانفصالا ووحدة الأفعال لكن بيانه للاندراج انما يظهر فى واحدنية الذات انفصالا فدليله لاينتج دعواه لان قوله لو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شئ لايقتضى الانفى الكم المنفصل فى الذات نعم فى معناه نفى أن يكون لقدرة العبد تأثير وفى معناه نفى التعدد فى القدرة والارادة والالازم العجز فيهما وأما نفى التركيب فى ذاته فانما يؤخذ من وجوب المخالفة للحوادث التى استلزمها المعنى الاول أعنى الاستغناء عن كل ماسواه (قوله اذ لوكان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شئ) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله للزوم عجزهما حينئذ بيان للملازمة فيها وقوله كيف أى كيف لا يفتقر اليه شئ هذه اشارة للاستثنائية أى لكن التالى وهو عدم افتقار شئ اليه باطل لما تقدم من افتقار كل ماسواه اليه فقوله وهو الذى دليل للاستثنائية واذا بطل التالى بطل المقدم وهو وجود ثان فى الالوهية وثبت نقضيه وهو أن الله إله واحد فقد ظهر لك أن كلام المصنف ليس فيه الاقياس واحد استثنائى وأما فى الشرح فقد ذكر قياسين أشار للثانى بقوله ووجود إله ثان يستلزم عجزه * وتقريرهما أن تقول لوكان معه تعالى ثان فى الالوهية للزم عجزه لكن التالى باطل لانه لولزم عجزه لزم عدم الافتقار اليه لكن عدم الافتقار اليه باطل فبطل العجز فبطل وجود إله ثان وأنت خبير بأن ماسلكه المصنف أسهل مما سلكه الشارح (قوله ويؤخذ منه حدوث العالم باسره) المراد بالعالم ماسوى الله من الموجودات فالمعدومات ليست من العالم والموجودات هى الجواهر والاعراض فالامور الاعتبارية ليست من العالم لانها غير موجودة فى خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها بالبصر وتفسير العالم بماسوى الله من الموجودات بناء على القول بنفى الاحوال وأما على القول بثبوتها فهو ماسوى الله من الامور الثابتة سواء كانت ثابتة فى خارج الاعيان أو فى نفسها فقط فيدخل فيه الاحوال ثم ان حدوث العالم باسره قال السكتانى ليس من العقائد بل من أدلتها التى تنبنى عليها ولذلك لم يعده منها سابقا وانما ذكره فى دليل الوجود واذا علمت أنه ليس من العقائد فقول المصنف ويؤخذ منه حدوث العالم هذا تبرع منه زيادة على ماادعاه من أخذ العقائد من معنى الكلمة المشرفة وقد يقال ان اعتقاد حدوث العالم واجب لان اعتقاد قدمه كفر نعم ليس ذلك من العقائد الواجبة فى حقه تعالى فتأمل (قوله باسره) أى بجملته خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول والافلاك والعناصر والانواع وحدوث بعضه كالاشخاص المولدة من العناصر والأسر فى الأصل الحبل الذى يربط به الاسير أطلق هنا وأريد به شمول الحدوث لكل أفراد العالم وذلك لانه يلزم من ذهاب الاسير بالاسر أى الحبل المربوط به ذهابه بأجمعه (قوله اذلوكان شئ منه قديما لكان ذلك الشئ مستغنيا عنه تعالى) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله كيف الخ اشارة للاستثنائية أى كيف يصح أن يكون شئ مستغنيا عنه تعالى أى لا يصح ذلك أى أن التالى وهو استغناء شئ من العالم عنه تعالى باطل لانه تعالى يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه واذا بطل التالى وهو استغناء شئ من العالم عنه تعالى بطل المقدم وهو كون شئ من العالم قديما وثبت نقيضه وهو أنه حادث وهو المطلوب وصح المدعى وهو

استحال عـدمه فلو كان شيء من العالم قديما لـكان ذلك الشيء واجب الوجود لايقبل العـدم أصـلا سابقا ولا لاحقا واذا كان لايقبل العدم لم يفتقر الى مخصص كيف وكل ماسواه تعالى مفتقر اليه غاية الافتقار ابتـداء ودواما فوجب اذن الحـدوث لـكل ماسواه جل وعلا(ص) ويؤخذ منـه أيضا أن لاتأثـير لشيء من الـكائنات في أثر ما والا لزم أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا جـل وعز كيف وهو الذي يفتقر اليـه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هـذا ان قـدرت أن شيأ من الـكائنات يؤثر بطبعه وأما ان قـدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعـالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لانه يصير حينئذ مولانا جـل وعز مفتقرا في ايجاد بعض الافعـال الى واسطة وذلك باطل لما عرفت قبـل من وجوب استغنائه جـل وعز عن كل ماسواه

أن الافتقار العام اليه تعالى يستلزم حـدوث العالم وقد علمت من هذا التقرير أن المصنف أشار لقياس واحد (قوله وهو جل وعز الذي يجب الخ) انما زادهنا يجب دون سائر المواضع لوجود الخلاف هنا فرد بذلك على المخالف (قوله قـدعرفت بالبرهان فيما سبق) أي المذكور فيما سبق ومراده بذلك البرهان المذكور فيما سبق برهان البقاء (قوله ان ماثبت قدمه استحال عدمه) أي فالقدم مستلزم للبقاء وذلك لان ماثبت قدمه لو لحقه العدم لـكان ممكنا ولو كان ممكنا كان وجوده عن عدم وذلك معنى الحدوث لـكن الحدوث في حق القديم محال فامكانه محال كـذلك فلحوق العدم له محال فينتج أن القديم لايلحقه عدم وهو أيضا لايسبقه اذ لو سبقه العـدم لـكان حادثا وما كان قديما (قوله فلو كان شيء من العـالم الخ) قد أشار لقياسين * وتقريرهما لو كان شيء من العالم قديمـا لـكان واجب الوجود لـكن التالي باطل لانه لو كان شيء من العـالم واجب الوجود لـكان غـير مفتقر الى مخصص لـكن التالي باطل لان كل ماسواه مفتقر اليـه غاية الافتقار وتقـدم أن المصـنف قد ذكر قياسا واحدا وماسلكه المصنف في المتن أقرب (قوله و يؤخذ منه) أي من افتقار كل ماسواه اليه وقوله أيضا أي كما يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ماسواه (قوله من الـكائنات) جمع كائنة وهي ذوات الموجودات والمراد بها مالايعقل من الاسباب العادية فالنار مثـلا لاتؤثر في الاحراق والا كان الاحراق مستغنيا عنـه تعالى وكـذلك السكين لاتؤثر في القطع بذاتها والا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى لأن الأثر انمـا يفتقر لمؤثره وهو غـيرالله وهـكذا (قوله والالزم الخ) أي والا يكن ذلك أي عدم تأثير شيء من الـكائنات بأن كان لها تأثير في شيء كتأثير النار في الاحراق والسكين في القطع وقوله لزم أن يستغني ذلك الأثر أي الذي هو الاحراق والقطع مثلا وقوله والالزم الخ اشارة لقياس استثنائي تقريره لو كان لشيء من الـكائنات تأثير في أثر ما لزم استغناء ذلك الأثر عن مولانا جل وعز لـكن التالي وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جل وعلا باطل فبطل المقدم وهو أن يكون لشيء من الـكائنات تأثير في أثر وثبت نقيضه وهو أنه لاتأثير لشيء من الـكائنات في أثر وقوله كيف اشارة للاستثنائية أي كيف يستغني ذلك الاثر عن مولانا أي لايصح ذلك . وقوله وهو الذي الخ دليـل للاستثنائية (قوله عموما وعلى كل حال) حالان ممـاسواه أي حالة كون ماسواه عاما أو ذا عموم وأراد بقوله عموما أي في الذات وعلى كل حال في الصفات فـكأنه قال وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه من الذوات والصفات أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام والنار وعلى كل حال فيما ليس كـذلك كالسموات والأرضين أو المراد في الوجود والعدم أو ابتداء وانتهاء (قوله هذا) أي أخذ عدم تأثير شيء من الـكائنات في أثر ما من افتقار كل ماسواه اليه ان قـدرت أن شيأ الخ أما ان لاحظت أن تأثيرها بقوة كان مأخوذا من الطرف الاول وهو الاستغناء عن كل ماسواه (قوله لأنه يصـير حينئذ مولانا مفتقرا الخ) أي فالأخـذ على هـذا من استغنائه عن كل ماسواه لا من افتقار كل ماسواه اليه * والحاصل أن الفرق ثلاثة فرقة أهل السـنة القائلة المؤثر هو الله عند وجود الأسباب لا أن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها وفرقة كـفار وهم القائلون بتأثير الاسـباب بذاتها وهؤلاء يؤخـذ الرد عليهـم من الطرف الثاني وهو افتقار كل ماسواه اليـه وفرقة مؤمنـة على المعتمد وهي القائلة ان الاسـباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها و يؤخـذ الرد عليهـم من الطرف الاول وهو استـغناؤه عن كل ماسواه ومن الفرقـة القائلة بالتأثير بقوة من يقول ان العبـد يؤثر في أفعاله الاختيارية بواسطة القـدرة التي خلقها المولى فيـه فالمعتزلة وهم القـدرية عصاة على المعتمد فقول الشارح وبهـذا يبطل مذهب القدرية أي المعـتزلة الاولى أن يأخـذه من الاستغناء لامن الافتقار

(ش) لاشك أنه لو خرج عن قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك الممكن مفتقرا اليه تعالى بل انما يفتقر لمن أوجده كيف وكل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار

وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة فى الافعال مباشرة أو تولدا ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الافلاك ويبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة ونحوها ككون الطعام يشبع والماء يروى ويثبت ويطهر وينظف والنار تحرق والثوب يستر العورة ويقى الحر والبرد ونحو ذلك مما لا ينحصر وهم فى اعتقادهم التأثير لتلك الامور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الامور تؤثر فى تلك الاشياء التى تقارنها بطبعها وحقيقتها (٢١٧) قال ابن دهاق ولاخلاف فى كفر من يعتقد هذا ومنهم من يعتقد أن تلك الامور لاتؤثر بطبعها بل بقوة أودعها الله تعالى فيها ولو نزعها منها لم تؤثر قال ابن دهاق وقد تبع الفيلسوفى على هذا الاعتقاد كثير من عامة المؤمنين ولا خلاف فى بدعة من اعتقد هذا وقد اختلف فى كفره والمؤمن المحقق الايمان من لم يسند لها تأثيرا ألبتة لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها وانما يعتقد أن مولانا جل وعلا قد أجرى العادة بمحض اختياره أن يخلق تلك الاشياء عندها لا بها ولا فيها فهذا بفضل الله تعالى ينجو من أهوال الآخرة وأكثر ما اغتر به المبتدعة العوائد التى أجراها جل وعلا وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها ☆ والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما

لا يصلح تقليده ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بانوار الكتاب والسنة ولهذا قيل ان أصول الكفر ستة الايجاب الذاتى والتحسين العقلى والتقليد الردىء والربط العادى والجهل المركب والتمسك فى أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية للجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب.

الافتقار كما علمت (قوله وبهذا) أى بافتقار كل ماسواه اليه غاية الافتقار يبطل الخ فكان الاولى أخذ بطلان مذهبهم من استغنائه تعالى عن كل ماسواه لانه من باب التأثير بالقوة كما علمت (قوله بتأثير الافلاك) أى بتأثير عقول الافلاك أو أنه أراد بالافلاك الامور الفلكية التى لها تعلق بالافلاك فيشمل العقول والكواكب لأنهم يقولون ان الشمس تؤثر بذاتها فى اصفرار البطيخ والقمر يؤثر فى حلاوته والشمس تؤثر فى حلاوة الفاكهة (قوله والعلل) أى وبتأثير العلل كتأثير حركة اليد فى حركة المفتاح وفى حركة الخاتم وعطف العلل على ماقبله عطف عام لان تأثير الفلكيات من باب التأثير بالعلة كما تقدم (قوله والأمزجة) عطف تفسير ☆ واعلم أن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع وأما التأثير بالعلة عند القائل به لا يتوقف على ذلك (قوله ونحوها) الاولى حذفه لانه لم يبق شئ (قوله وهم فى اعتقادهم الخ) أى والطبائعيون مختلفون فى اعتقادهم التأثير لتلك الاشياء هذا ظاهره وفيه نظر لان فيه تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان من الطبائعيين من يعتقد التأثير بالطبع والحقيقة فقط فلعل الاولى ترجيع الضمير للعقلاء من حيث هم لا بقيد من تقدم (قوله وحقيقتها) عطف مرادف (قوله الفليسوفى) هو كافر لا بهذا الاعتبار فلا يلزم عليه كفر عامة المؤمنين (قوله العوائد الخ) أى كجرى العادة أن النار اذا وضعت على الحطب أحرقته واذا بعدت عنه لم تحرقه فهذه العادة تدل على أن النار مؤثرة (قوله وظواهر من الكتاب والسنة) عطف على العوائد وقوله لم يحيطوا بعلمها صفة لظواهر ☆ وحاصله أن المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة كقوله من عمل صالحا ومن يعمل سوءا فسند العمل للعبد فيدل على أنه الخالق لفعل نفسه ولذلك ترتب الحد عليه فما ترتب القتل على القاتل الا لكونه خالقا لفعل نفسه لانه لو كان المولى خالقا لفعله لما ترتب عليه الحد بالقتل أو بغيره كذا قال المعتزلة ورد عليهم أهل السنة بان اسناد الفعل للعبد وترتب الحد عليه من جهة كسبه له والمولى يفعل مايشاء ولا يسئل عما يفعل (قوله ولا الاقتداء به) أى ولا يصلح الاقتداء به فهو عطف على تقليده (قوله من عوائد وغيرها) بيان لما لا يصلح تقليده والمراد بغير العوائد بعض الظواهر من الكتاب والسنة كما مر (قوله وتركوا الانظار الزكية) أى كقولك لو كانت النار مثلا تؤثر بقوة لكان المولى مفتقرا فى ايجاد الاحراق لتلك القوة لكن التالى باطل فكذا المقدم (قوله ولهذا) أى لاجل كون التمسك بالعادة والظواهر اغترارا (قوله أصول الكفر) أى الاسباب المحصلة له (قوله الايجاب الذاتى) هو اسناد الكائنات اليه تعالى على سبيل التعليل والطبع من غير اختيار (قوله والتحسين العقلى) هو كون أفعاله تعالى موقوفة على الاغراض وهى جلب المصالح ودرء المفاسد (قوله والتقليد الردىء) ومتابعة الغير لاجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق (قوله والربط العادى) هو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا وعدما بواسطة التكرار (قوله والجهل المركب) بان يجهل الحق ويجهل جهله به (قوله بأساليب العرب) جمع أسلوب بمعنى طريقة من اسنادهم الفعل لمن قام به لا لخالقه فيقولون مات زيد فقد أسندوا الموت

وماتقرر فى فنون العربية والبيان من ضوابط وأصول فالايجاب الذاتى هو أصل كفر الفلاسفة حيث جعلوا الذات العلية فاعلة بمقتضى الايجاب الذاتى أى هى علة للممكن المستند اليها من غير اختيار فقالوا الاجل ذلك بنفى القدرة والارادة وسائر الصفات تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وقالوا الأجل ذلك بقدم العالم وألغوا البرهان القطعى الدال على حدوثه ولا خفاء أنك اذا حققت بماسبق من وجوب الحدوث للعالم ووجوب القدم والبقاء لمولانا جل وعز عرفت قطعا أن صدور العالم عنه تعالى انما هو بمحض الاختيار لا بالايجاب والتعليل والا كان العالم قديما أو فاعله حادثا لوجوب مقارنة المعلول لعلته وكلا الامرين مستحيل قطعا والتحسين العقلى هو أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوّات وأصل ضلالة المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه وعللوا أفعاله وأحكامه بالاغراض وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع الى أحكام الله تعالى الشرعية الى غير ذلك من الضلالات والتقليد الرديء هو أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ولهذا قال المحققون لا يكفى التقليد فى عقائد الايمان قال بعض المشايخ لافرق بين مقلد ينقاد وبهيمة تقاد والربط العادى هو أصل كفر الطبائعيين ومن تبعهم من جهلة المؤمنين فرأوا ارتباط الشبع بالاكل والرى بالماء وستر العورة بالثوب والضوء بالشمس ونحو ذلك مما لا ينحصر ففهموا من جهلهم أن تلك الاشياء هى المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها اما بطبعها أو بقوة وضعها الله فيها وأهل السنة رضى الله تعالى عنهم نور الله تعالى بصائرهم لم يفتتنوا بشىء من الاكوان وكوشفوا بالحقائق على ماهى عليه فى نفس الأمر وهذه هى المكاشفة التى يخص الله تعالى بها أولياءه حتى ينجيهم بها من آفات الكفر والبدع فى أصول العقائد وأما المكاشفة بغير هذا فهى مما لا يلتفت اليها الموفقون

لم يدل لقيامه به لا لكونه خالقاله فكذلك اسناد الفعل للعبد فى الكتاب أو السنة انما هو (١) لكونه خالقاله (قوله وماتقرر) عطف على أساليب أى وعدم الارتباط بما تقرر (قوله وأصول) عطف مرادف وهى القواعد المقررة فى البيان كقولهم الحقيقة اسناد الشىء لمن قام به ولم يقولوا اسناده لخالقه (قوله بقدم العالم) أى على تفصيل عندهم وهو أن العقول والافلاك وأنواعا غيرها قديمة وأما أشخاص ذلك الغير فحادثة عندهم (قوله بالايجاب والتعليل) عطف مرادف (قوله البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان فى اليمن يعبدونه (قوله حتى نفوا النبوّات) فقالوا ان المولى لم يرسل رسولا لان العقل يغنى عنه فما حسنه العقل أى فما أدرك حسنه فهو حسن وماقبحه فهو قبيح فالرسالة مستحيلة لانها عبث وعلى كلامهم فالقرآن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله (قوله حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح) أى لادراك العقل حسنهما وأماضدهما فهو محال على الله لقبحه عقلا والمولى لايجوز أن يفعل القبيح (قوله بالاغراض) فقالوا انه تعالى لايفعل فعلا ولا يحكم بحكم الالغرض باعث له على ذلك لان الفعل الخالى عن الغرض يعده العقل عبثا (قوله وجعلوا العقل الخ) أى انهم قالوا ان العقل اذا خلى ونفسه أدرك الاحكام الشرعية لان ماأدرك حسنه فهو اماواجب ان كان الحسن عظيما واما مندوب ان كان الحسن غير عظيم وماأدرك قبحه فهو اماحرام ان كان قبحه عظيما وإما مكروه ان كان قبحه غير عظيم ومالم يدرك العقل فيه حسنا ولاقبحا فهو مباح ويقولون ان الرسل مؤكدة للعقل فهم وان قالوا بالتحسين العقلى كالبراهمة لكن لاينفون بعثة الرسل كالبراهمة (قوله الى غير ذلك) أى وذهبوا الى غير ذلك من الضلالات (قوله ولهذا قال المحققون لا يكفى التقليد فى عقائد الايمان) هذا يقتضى أن وصف التقليد بالرداءة وصف كاشف والمعوّل عليه أن المقلد فى عقائد الايمان عاص فقط ان كان فيه أهلية للنظر وقلد وترك النظر وليس كافرا وان كان ليس فيه أهلية للنظر فليس عاصيا وعلى هذا فالوصف بالرداءة مخصص احترز به عن غير الرديء وهو التقليد فى الامر المطابق. (قوله ولم يفتتنوا بشىء من الاكوان) أى بشىء من المكوّنات أى الموجودات العادية أى انهم لم يفتتنوا بمقارنة النار للاحراق مثلا بل أسندوا التأثير فى الاحراق لله وأماغيرهم فافتتن بالموجودات فأسندوا التأثير فى الاحراق للنار وهكذا (قوله وكوشفوا بالحقائق) أى وكشف لهم عن الحقائق وقوله على ماهى عليه الخ بدل اشتمال أى انهم كشف لهم عن النار مثلا فى نفس الامر فرأوها لاتؤثر شيأ والمؤثر فى الاحراق انما هو الله وكذا يقال فى غير النار من بقية الأسباب (قوله وهذه هى المكاشفة) أى الادراك لحقائق الامور على ماهى عليه فى الواقع (قوله من آفات الكفر) الاضافة للبيان (قوله وأما المكاشفة بغير هذا) كالكشف لبعض الاولياء ان فلانا أو القوم الفلانيين يحصل لهم كذا فى شهر كذا وفى يوم كذا (قوله

(١) وقول المحشى انما هو لكونه خالقاله لعل الصواب انما هو لكسب العبد لا لكونه خالقاله

وأما الجهل المركب فهو مما ابتلي به كثير فتجدهم يعتقدون الشئ على خلاف ماهو عليه وذلك جهل ثم يجهلون أنهم جاهلون وذلك جهل آخر ولذلك سمي جهلا مركبا كاعتقاد الفلاسفة التأثير للأفلاك واعتقادهم قدمها وهذه جهالة عظيمة ثم هم جاهلون بهذا الجهل منهم ويحسبون أنهم على شئ ألا إنهم هم الكاذبون ☆ والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر قوله تعالى على العرش استوى أأمنتم من في السماء لما خلقت بيدي ونحو ذلك قال تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله اللهم اكتبنا في زمرة أوليائك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين (ص) فقد بان لك تضمن قول لا إله إلا الله للأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز (ش) لاخفاء في صدق ماذكر وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان (ص) وأما قولنا محمد رسول الله ﷺ فيدخل فيه الايمان بسائر الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ في رسالته بحسب مادلت عليه معجزاته

(قوله وأما الجهل المركب الخ) ظاهر الشارح أنه مركب حقيقة من جهلين . الأول اعتقاد الشئ على خلاف ماهو عليه . والثاني جهل المعتقد أنه جاهل والتحقيق أن الجهل المركب أمر واحد وجودي وهو اعتقادك الشئ على خلاف ماهو عليه وانما سمي ذلك مركبا لاستلزامه جهلين بسيطين . أحدهما انتفاء علمك بالشئ . والثاني انتفاء علمك بأنك مخطئ في اعتقادك وليست حقيقته التي هي اعتقادك الشئ على خلاف ماهو عليه أحد الجهلين الحاصل بهما التركيب كما هو ظاهر الشارح (قوله التأثير للأفلاك) أي للأمور الفلكية كالعقول والكواكب (قوله من غير بصيرة في العقل) أي من غير تبصر ونظر في الدليل العقلي (قوله الحشوية) سموا بذلك لقول الحسن البصري فيهم ردوهم الى حشى الحلقة أي جانبها كما مر (قوله فقالوا بالتشبيه والتجسيم) أصلهما اعتقاد الشبه والجسمية والمراد بهما هنا نفس الجسمية والشبه وذلك لانهم قالوا ان المولى جسم ثم افترقوا فرقتين فقالت فرقة الله جسم كالاجسام ولاشك في كفر هؤلاء وقالت الفرقة الأخرى انه جسم لا كالأجسام وفي كفر هؤلاء خلاف والراجح عدم كفرهم والاعتقاد المنجي الصحيح اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم أصلا ولا يعلم ذاته سبحانه الا هو ☆ واعلم أن التجسيم لازم للتشبيه فعطفه عليه من عطف اللازم على الملزوم (قوله والجهة) أي انهم قالوا ان الله تعالى في جهة ثم اختلفت الجهوية القائلون انه في جهة . فقال بعضهم انه في جهة السماء وهؤلاء في كفرهم قولان وقال بعضهم انه في جهة غير جهة العلو وهؤلاء كفار اتفاقا (قوله محكمات) أي لا اشتباه في معناها (قوله وأخر متشابهات) أي في معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها (قوله فيتبعون ماتشابه منه) أي يعتقدون ظواهره ويتمسكون به (قوله ابتغاء الفتنة) أي طلبا لها (قوله وابتغاء تأويله) أي وطلبا لتأويله لأجل نفي تحيز المؤول (قوله تضمن قول لا إله إلا الله) أي استلزام معنى قول لا إله إلا الله أو أراد بالتضمن معناه اللغوي وهو افهام الكلمة معنى لا المنطقي (قوله بالاستقراء) تصوير للتتبع أي المصور ذلك التتبع بالاستقراء لكن أنت خبير بأن التتبع أوضح من الاستقراء فكان المناسب أن يقول واستقراء كلامه بالتتبع يشهد له (قوله وليس الخبر) أي ليس الاخبار بقوله فقد بان الخ (قوله كالعيان) بكسر العين أي كالمعاينة الحاصلة بتتبع كلامه سابقا في قوله أما استغناؤه عن كل ماسواه فيوجب له كذا وأما افتقار ماسواه اليه فيوجب له كذا (قوله بسائر الأنبياء) أي بباقيهم والمراد بالايمان بالأنبياء الايمان بوجودهم والمعتمد أنه لا يعلم عددهم الا الله وحينئذ فكل من ذكر منهم باسمه العلم في القرآن وجب الايمان به تفصيلا وغيرهم يجب الايمان بهم إجمالا (قوله والملائكة) هم أجسام نورانية أي مخلوقة من النور لا يأكلون ولا يشربون دأبهم الطاعات ومسكنهم السموات (قوله والكتب السماوية) أي المنسوبة للسماء لانها جاءت من جهتها أو المنسوبة للسمو وهو العلو والاول أظهر (قوله واليوم الآخر) مبدؤه من النفخة الثانية وهي نفخة البعث باتفاق واختلف في آخره فقيل لا آخر له فعليه اليوم الآخر من النفخة الثانية الى مالانهاية له وقيل الى دخول أهل الجنة الجنة والى دخول أهل النار النار قيل سمي بذلك لانه آخر الاوقات المحدودة وقيل لانه آخر أيام الدنيا قاله يس (قوله جاء بتصديق جميع ذلك) أي جاء بطلب أو بوجوب التصديق بجميع ذلك كله أو المراد بالتصديق الصدق (قوله بحسب مادلت عليه معجزاته) متعلق بتصديق فالمعجزات دالة على صدقه والمراد بمعجزاته الخوارق التي أجراها الله على يديه سواء كانت

مقارنة لدعوى النبوّة أم لا (قوله التى لاحصر لها) أى التى لا نقدر على حصرها وعدها وان كانت محصورة فى الواقع ونفس الأمر (قوله والاقرار بذلك) أى برسالته أى الاقرار باللسان وهو عطف على التصديق (قوله يستلزم التصديق) أى والاقرار باللسان أيضا فالتصديق يستلزم التصديق والاقرار يستلزم الاقرار (قوله كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله) يعنى أن الله تعالى يبعث الخلق بجميع أجزائهم وعوارضهم و يعيدهم وهل الاعادة عن عدم محض أو تفريق أجزاء فيه خلاف والصحيح الأوّل قال السعد الذى ندعيه أن معنى الاعادة أن يوجد الله ذلك الشئ الذى يعاد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه أنه هو ذلك الشئ كما يقال أعد كلامك أى تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا يضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك مبتدأ وفى زمان ولا المناقشة فى ان هذا نفس الأوّل أو مثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر اه فانظره مع قول المصنف لا لمثله اه يس وقرر شيخنا العدوى ما حاصله أنه إذا أكل الانسان حيوانا آخر فحصل للآكل سمن بالمأكول وصار المأكول جزأ من الآكل فهل أجزاء المأكول تعاد فى الآكل أو فى المأكول أو فيهما فعوده فيهما معا لا يعقل وان أعيدت فى أحدهما دون الآخر لزم أن المعاد ليس جميع الاجزاء * وأجاب بأن المعاد هو الاجزاء الاصلية التى تبقى على الدوام كالعظم والعروق والعصب وأما السمن فليس من الاجزاء الأصلية لزواله بالمرض وحينئذ فأجزاء المأكول تعاد فى المأكول لا فى الآكل وحينئذ فالمراد بالعينية الاجزاء الاصلية وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الآكل النامى من أجزاء المأكول والا لزم أن المأكول لم يعد بعينه اه (قوله وفتنة القبر) هى عبارة عن سؤال الميت فى القبر عن العقائد فقط وتعاد الروح للبدن وقت السؤال قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحل فى نصف الميت الأعلى وغلط من قال السؤال للبدن بلا روح كما غلط من قال السؤال للروح بلا بدن وهى حياة لا تنفى اطلاق اسم الميت على المسؤل لانها أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم والسؤال مختص بهذه الأمة كما جزم به ابن عبد البر والترمذى خلافا لابن القيم وهل هو مرة واحدة أو ثلاث جزم السيوطى فى رسالة له بأن المؤمن يسئل سبعا والكافر أربعين صباحا وقال لم أقف على تعيين وقت السؤال فى غير يوم الدفن (قوله وعذابه) أى بدليل قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ولا يمتنع عند العقل أن الله يعيد الحياة للجسم أو فى جزء منه ويعذب والقول بأن المعذب الجسم ولا يشترط اعادة الروح فيه وأن الله يخلق فيه ادراكا فاسد لان الألم والاحساس انما يكون فى الحى (قوله والصراط) هو جسم ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف كما يفيد ذلك الأحاديث الصحيحة وأبقاها أهل السنة على ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضى عبد الجبار المعتزلى وأتباعه (قوله والميزان) قال اللقانى لم أقف على ماهية جرم الميزان من أى الجواهر كما لم أقف على أنه موجود الآن أو سيوجد (قوله والحوض) أى حوض النبى ﷺ الذى يعطاه فى الآخرة قال القرطبى يكون وجوده فى الأرض المبدلة ولم ينعقد الاجماع على ثبوت الحوض فقد خالف فيه المعتزلة لانه لم يثبت بالقرآن الا احتمالا وأما انا أعطيناك الكوثر ففيه خلاف والمختار أن المراد به الخير الكثير (قوله والشفاعة) أى شفاعته ﷺ فى فصل القضاء وهى أعظم شفاعاته ﷺ الخمس وهذه الشفاعة مختصة به لا يشاركه فيها غيره (قوله و يؤخذ منه وجوب صدق الرسل) قد تقدم استلزام هذه الجملة أعنى محمد رسول الله لأربعة أمور الايمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وذكرهنا أنه يؤخذ منها ثلاثة وجوب صدق الرسل والامانة والتبليغ وأضدادها ثلاثة فالجملة عشرة وسيأتى يقول و يؤخذ منه جواز الاعراض البشرية وهذا واحد وضده وهو استحالة الاوصاف الالهية واحد تضمهما للعشرة السابقة فالمجموع اثنا عشر تضمها للخمسين المأخوذة من لا اله الا الله فالجملة اثنان وستون اه ملوى (قوله و يؤخذ منه) أى من قولنا محمد رسول الله وقوله صدق الرسل أى لانه قد حكم على سيدنا محمد بأنه رسول الله

التى لاحصر لها والاقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ما جاء به من عند الله ﷺ ومن جملة ما أتى به ما ذكرنا هنا وكذا غير ذلك مما لا ينحصر كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله وفتنة القبر وعذابه والصراط والميزان والحوض والشفاعة ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل فى الكتاب والسنة وتآليف علماء الشريعة (ص) و يؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام

واستحالة الكذب عليهم والالم يكونوا رسلاً أمناء لمولانا العالم بالخفيات جل وعز واستحالة فعل المنهيات كلها لأنهم عليهم الصلاة والسلام أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة لأمر مولانا جل وعز الذي اختارهم على جميع الخلق وآمنهم على سرّ وحيه (ش) لاشك أن اضافة الرسول الى الله تعالى تقتضي أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار اخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه تعالى محيط بما لانهاية له وان الجهل ومافي معناه مستحيل عليه تعالى فلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة فيستحيل أن يكونوا في نفس الأمر على

خلاف ما علم الله تعالى منهم وقد أمرنا بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام في أقوالهم وأفعالهم فلزم أن يكون جميعها على وفق مايرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب (ص) و يؤخذ منه أيضا جواز الاعراض البشرية عليهم التي لاتؤدي الى نقص في مراتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام اذ ذاك لايقدح في رسالتهم وعلوّ منزلتهم عند الله تعالى بل ذاك مما يزيد فيها فقد اتضح لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع مايجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام (ش) لاشك أن معجز الكلمة المشرفة انما أثبت له صلى الله عليه وسلم الرسالة لا الألوهية وفي معناه اثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا مايقدح في رتبة الرسالة ولاخفاء أن تلك الاعراض البشرية من الامراض ونحوها لاتخل بشيء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة مايقارنها من طاعة الصبر وغيره وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى وأن تلك الخوارق التي ظهرت على أيديهم هي بمحض خلق الله تعالى لها تصديقا لهم اذ لو كانت لهم قوة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ماهو أيسر منها من الامراض والجوع وألم الحر والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير ممن لم يتصف بالنبوّة وفيها أيضا

والرسول لا يكون الا صادقا و بقية الرسل مثله (قوله واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم على ملزوم * والحاصل أن اثبات الرسالة لهم واضافتهم الى الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم وذلك يثبت أمانتهم وأمانتهم تثبت عدم تلبسهم بمحرم أو مكروه ومن جملة المحرم كتمانهم واذا استحال الكتمان تعين التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة (قوله والالم يكونوا الخ) أي والا يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا أمناء وان شئت قلت والا يستحيل الكذب عليهم لم يكونوا رسلاً أمناء وذلك لان الله عالم بكل شئ وقد صدقهم وهو لا يصدق الا من كان صادقا في دعواه الرسالة ولا يصدق من كان كاذبا لان خبره على وفق علمه فلو صدق الكاذب مع علمه بانه كاذب لزم الكذب في خبره تعالى وذلك باطل * والحاصل أنهم لو لم يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا لان المولى صدقهم وهو لا يصدق الا من كان رسولا لأن خبره على وفق علمه والا لزم الكذب في خبره تعالى (قوله واستحالة فعل المنهيات) عبر بذلك ليشمل البرهان الامانة والتبليغ معا لان ضد كل منهما فعل منهي عنه فكان أخص وعطفه على ماقبله وهو قوله واستحالة الكذب عليهم من عطف العام على الخاص لدخول ماقبله فيه * والحاصل أن استحالة فعل المنهيات يستلزم وجوب الامانة والتبليغ فعبر باللازم دون الملزوم لانه أخص (قوله وسكوتهم) هو داخل في الفعل ولذا اسقطه في الشرح (قوله فيلزم الخ) مفرع على محذوف أي وقد أمرنا الله بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله على سرّ وحيه) أي على وحيه السر أي الخفي والمراد بوحيه الاحكام التي جاءت بها الرسل فانها كانت خفية علينا ولم تظهر الا على يد الرسل (قوله وقد علمت الخ) الاولى أن يقول وقد صدقهم الله في دعواهم الرسالة وقد علمت الخ (قوله من الصدق والامانة) الاولى الاقتصار على الصدق لان المولى انما صدقهم في دعوى الرسالة فتصديق الله لهم انما يدل على حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي فلا يؤخذ من تصديق الله لهم والجواب أن المراد أمانة مخصوصة وهي الامانة في الخبر وحينئذ فهي راجعة للصدق لا لمطلق أمانة لان دليلها شرعي (قوله وقد أمرنا بالاقتداء بهم) استدلال على وجوب الامانة والتبليغ (قوله التي لاتؤدي الخ) احتراز من البرص والجذام والمرض المنفر للناس منهم وماوقع لأيوب لم يكن جذاما (قوله اذ ذاك) أي جواز الاعراض البشرية (قوله مع قلة حروفها) المناسب حروفهما بالتثنية والجواب أنه أفرد اشارة الى أن الكلمتين امتزجتا حتى صارتا كالكلمة الواحدة أو أن احداهما لاتخرج من الكفر دون الاخرى بل لابدّ منهما (قوله من الامراض ونحوها) كأذية الخلق (قوله من طاعة الصبر) الاضافة للبيان (قوله الصبر) هو تحمل المشاق (قوله وغيره) كالتشريع وتسلية الخلق كما وقع في سهو نبينا فانه عرض بشري ترتب عليه التشريع (قوله وفيها) أي الاعراض البشرية كالامراض أعظم دليل على صدقهم وأعظم دليل على أنهم مبعوثون * فان قلت ماوجه كون الاعراض أعظم دليل على صدقهم وأنهم رسل * قلت ان الامراض تستلزم كونهم ليسوا بآلهة اللازم لقولهم نحن رسل الله بقولهم نحن رسل الله مستلزم لكونهم ليسوا بآلهة ونزول الامراض أعظم دليل على كونهم ليسوا بآلهة

رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الالهية بما يرون لهم صلوات الله وسلامه على جميعهم من الخوارق والخواص التي خصهم الله تعالى بها ولهذا استدل تعالى على النصارى في قولهم بألوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام بافتقارهما الى الاعراض البشرية من أكل الطعام ونحوه فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم الى قوله ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه . جعلنا الله تعالى ممن علم فعمل وعمل فأخلص وأخلص فدام على ذلك الى الممات ونجا من كل هول وتخلص . وقوله فقد اتضح لك الى آخره كلام حق شاهده معه (ص) ولعلها الاختصارها مع اشتمالها على ماذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من

الذي هو لازم لقولهم نحن رسل الله فصح كلامه وحينئذ فقوله وان تلك الخوارق قريب في المعنى مماقبله (قوله رفق بضعفاء العقول الخ) وفيها أيضا الرفق بالناس من حيث التسلي بالانبياء (قوله والخواص) عطف تفسير (قوله ولهذا) أي ولاجل كون الاعراض فيها رفق بضعفاء المؤمنين لئلا يعتقدوا استدل الخ (قوله في قولهم بالوهية عيسى) أي لكونه حصل على يديه الخوارق من خروجه بدون أب ومن إحيائه الموتى (قوله من أكل الطعام الخ) أي لانه لوكان إلها لكان لا يأكل الطعام لكن التالي باطل ☆ فان قلت لأي شئ كان أكل الطعام ينافي الالوهية مع أنه يحصل به التقوّي ☆ قلت لوكان الاله يأكل الطعام لكان محتاجا له لكن اللازم باطل ولان من لوازم أكل الطعام خروج الفضلة المعلومة المنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للالوهية ولذا قيل مالابن آدم والفخر وقد خلق من نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة أي منتنة وهو بين الاثنين حامل للعذرة فكيف يدعي الكبرياء والعظمة مع تلك الحالة ☆ بقي شئ آخر وهو أن اعتقاد الالوهية انما كان في عيسى فقط وأما أمه مريم فلم يعتقدوا فيها الالوهية فقول الشارح بالوهية عيسى وأمه لاوجه له ☆ قلت علة اعتقاد ألوهية عيسى موجودة في مريم فهو لازم قولهم بالوهية عيسى وان لم يصرحوا بذلك فقد حصل على يديها الخوارق وهو كثرة الرزق من عند الله ومن ايلادها عيسى بغير زوج كذا قرر شيخنا وانظره مع قوله تعالى ـ واذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ـ فان هذا يقتضي أن أمه قد اعتقدوا إلهيتها أيضا فتأمل (قوله كانا يأكلان الطعام) هو عند صاحب الكشاف كناية عن لازمه من خروج الفضلة (قوله شاهده) أي دليله معه ودليله هو ماتقدم تقديره في المصنف (قوله ولعلها الاختصارها مع اشتمالها على ماذكرناه) أي من عقائد الايمان الواجبة في حق الله وفي حق رسله ☆ واعلم أن الايمان والاسلام قيل انهما مترادفان معناهما واحد وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة وعليه مشى المصنف وقيل وهو المعتمد انهما متغايران فالايمان هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ والاسلام هو الامتثال الظاهري لذلك فقول المصنف جعلها الشارع ترجمة على ما في القلب أي دليلا على التصديق القائم بالقلب وهو الايمان فالتصديق قلبي والدليل عليه هو الشهادتان ثم ان المصنف علل كون الشارع جعل كلمتي الشهادة دليلا على الايمان لكنه ترجى ولم يجزم فقال ولعلها لاجل اختصارها مع اشتمالها الخ أي أترجى أن الشارع جعلها دليلا على الايمان دون غيرها مما يؤدي معناها لاجل اختصارها مع اشتمالها على العقائد وانما ترجى ولم يجزم بذلك لئلا يلزم دعوى علم الغيب لوقطع بذلك لان ماذكره لايتعين أن يكون الشارع أراده فقط لجواز إرادة غيره فقط أو ارادته مع غيره فلاحتمال ذلك أتى بلعل التي للترجي فهي بمنزلة وأظن وكأنه قال وأظن أو والظاهر عندي أن الشارع انما جعلها دليلا على الايمان لاختصارها مع اشتمالها على العقائد ويحتمل أن لعل هنا للشك فهي بمنزلة الاحتمال وكأنه قال يحتمل أن الشارع جعلها دليلا على الايمان ولم يجعل غيرها مما يؤدي معناها من الكلمات مثلها لاجل اختصارها الخ ويحتمل أن تكون للتحقيق باعتبار ماأخبر به ﷺ من أن من ذكر هذه الكلمة الشريفة دخل الجنة ولا محالة وانما أفرد الضمير في قوله ولعلها وما بعده مع أنه عائد على كلمتي الشهادة لتأويلها بالكلمة فهو من تسمية الشئ باسم جزئه وانما أفرد بالتأويل المذكور للتنبيه على ارتباط احدى الكلمتين بالاخرى في الدلالة على الايمان وأنه لايحصل الا بمجموعهما ولاينتفع في الايمان باحداهما دون الاخرى (قوله جعلها الشرع) أي صاحب الشرع أو أراد بالشرع الشارع والا فالشرع هو الاحكام والاحكام لايتأتى منها جعل (قوله على ما في القلب من الاسلام) جعل الاسلام في القلب والحال أن الذي في القلب هو التصديق فيكون الاسلام عبارة عن التصديق القلبي فيكون مرادفا للايمان وهو قول كما علمت وعلى هذا فتعبير المصنف أولا بالاسلام وثانيا بالايمان تفنن (قوله ولم يقبل من

أحـد الايمـان الا بها (ش) لا شك أنه عليه الصلاة والسلام قد خص بجوامع الكلم فتجد تحت كل كلمة من كلماته من الفوائد مالا ينحصر فاختار لأمتـه فى ترجمة الايمان ومايمرحون به فى الجنان حيث شاؤا هذه الكلمة المشرفة السهلة حفظا وذكرا الكثيرة الفوائد علما وحسا فاتعبوا فيه من تعـلم عقائد الايمان الكثيرة المفصلة جمع لهم ذلك كله فى حرز هذه الكلمة المنيع وتمكنو من ذكر عقائد الايمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان ثقيـل فى الميزان ذى قدر لا يحاط به عند المولى الكريم العميم الاحسان ثم كل عقيـدة من عقائد الايمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر ابليس وأعوانه ويقـذف فى القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الاوهام ويغل منها أدرانه فجعل الشرع ذكر هـذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعا لسيوف العقائد كلها محصـلة لأنوار المعارف بأجمعها فهو ذكر واحد فى اللفظ وفى الحقيقة هو أذكار كثيرة

أحد الايمان) أى دعوى الايمان الا بها فاذا ادعى الانسان أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس الا اذا أتى بها بناء على أنها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية ويحتمل ان المراد ولا يقبل من أحد الايمان والتصديق عنـد الله الا بها بناء على ان النطق جزء من الايمان أو شرط فى صحته وعلى هـذا فلا يحتاج لتقـدير دعوى قبل الايمان * واعلم ان الاسلام تارة يكون منجيا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتثال لما جاء به النبى ظاهرا المقارن للامتثال الباطنى الذى هو الايمان أعنى إذعان النفس وانقيادها وقولها آمنت بذلك ورضيته المعبر عنه بحديث النفس وبالتصديق وتارة يكون الاسلام منجيا عند الناس فقط وهو الامتثال لما جاء به النبى فى الظاهر فقط بان يتراءى منه أنه مصـدق بها كأن يدخل مسجدنا ويجالس المسلمين ويلبس العمامة البيضاء ولا يجحد شيأ مما علم مجيء النبى صـلى الله عليه وسلم به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك فى الباطن (قوله الا بها) يحتمل ان المراد لا بغيرها من نحو سبحان الله والحمد لله فلا ينافى أنه لا يشترط فى الدخول فى الاسلام لفظ أشهد ولا النفى ولا الاثبات ولا الترتيب فاذا قال الكافر الله واحد ومحمد رسوله أو قال محمد رسول الله والله واحد كفاه ذلك فى الدخول فى الاسلام كما هو المعتمد عند المالكية ويحتمل أن المراد الا بالتلفظ بها على هـذه الحالة من الاتيان بأشهد والاتيان بالنفى والاثبات والترتيب كما هو قول بعضهم والخلاف فى الدخول بها فى الاسلام وأما فى حصول الثواب فلا نزاع فى أنه لا يشترط فيه ماذكر لأن مجرد الله واحد ذكر يثاب عليه (قوله بجوامع الكلم) الباء داخلة على المقصور عليه أى ان النبى مقصور على جوامع الكلم لا يتعداها لغيرها ويصح جعلها داخلة على المقصور أى ان جوامع الكلم مقصورة عليه لا تتعداه لغيره والمراد بجوامع الكلم الكلم الجوامع أى التى قل لفظها وكثر معناها فقوله كل كلمة الخ تفسير للكلم الجوامع التى قصرت عليه أو قصر عليها (قوله فى ترجمة الايمان) أى فى الدلالة عليه (قوله ومايمرحون) عطف على الايمان وقوله هذه الكلمة مفعول اختار أى اختار لأمته هذه الكلمة وهى لا اله الا الله محمـد رسول الله فى الدلالة على الايمان وعلى مايمرحون به فى الجنان وعطف مايمرحون الخ على الايمان عطف مرادف (قوله علما وحسا) أى بالعلم والحس وأراد بالحس تقرير الاشياخ للتلامذة وأراد بالعلم ادراك العلماء بأذهانهم أى ان فوائدها التى يدركها العلماء ويقررونها لتـلامذتهم كثيرة (قوله فاتعبوا) مبتدأ وقوله جمع لهم ذلك خـبر والرابط الاشارة (قوله جمع لهم ذلك) أى ماذكر من العقائد التى تعبوا فى تعلمها (قوله فى حرز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه بجامع أن كلا يحفظ مافيه (قوله المنيع) أى كثير المنع والحفظ لما فيه (قوله ذى قدر لا يحاط به) وصف ثالث لذكر * وحاصله أن الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لا قدرة لنا على الاحاطة به وان كان المولى يحيط به علما (قوله لمن عرفها) متعلق بما بعده أى سيف قاطع بالنسـبة لمن عرفها (قوله وأعوانه) أى أولاده من الشياطين وهو بالنصب على انه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية فى قوله وأدرانه ويحتمل أن الاصـل وظهر أعوانه فحـذف المضاف وأقيم المضاف اليـه مقامه فانتصب انتصابه ويحتمل ان أعوانه عطف على ظهر أى ويقطع بها أعوانه وعلى هذا فيقال ما النكتة فى كونه عبر فى جانب ابليس بالظهر دون أعوانه ثم انه ليس المراد بالقطع حقيقته بل المراد شدة إذلال ابليس وأعوانه فهو كناية وليس الكلام على حقيقته (قوله نورا ساطعا) أى معارف قوية (قوله يكشف عنه) أى عن القلب (قوله ظلمات الاوهام) أى الاوهام الشبيهة بالظلمات أو الاضافة بيانية والمراد بالاوهام آثار القوة الواهمة (قوله ويغسل منها) أى من ظلمات الاوهام أدرانه أى أوساخه أى ويغسل أوساخ القلب الحاصلة من ظلمات الاوهام (قوله جامعا لسيوف العقائد) أى للعقائد الشبيهة بالسيوف (قوله فهو) أى ذكر هذه الكلمة المشرفة ذكر واحد (قوله هو أذكار كثيرة) أى لاشتمالها على العقائد الكثيرة

يقضى العارف **بذكره** مرة واحدة ما لا يقضيه غيره الا فى أزمنة متطاولة ثم تنبه أيها المؤمن لعظيم رحمة الله تعالى وانعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التى لا يعلم عامة الناس عظيم قدرها الا بعد الموت فى الآخرة وهو أن المكلف انما ينجو من الخلود فى النار اذا اتصف فى آخر حياته بعقائد الايمان التى تتعلق بالله تعالى

وبرسله عليهم الصلاة والسلام والغالب عليه فى ذلك الوقت الهائل الضعف عن استحضار جميع عقائد الايمان مفصلة فعلمه الشرع بمقتضى الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر حتى **يذكر** بها من غير مشقة تناله فى ذلك الوقت الضيق الهائل جميع عقائد الايمان بلسانه أو بقلبه واكتفى منه الشرع فى هذا الوقت الضيق بمجرد ذكرها جملة اذ طالما أدارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مفصلة ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا إله الا الله دخل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لا اله الا الله دخل الجنة فالاول فيمن يستطيع النطق والثانى فيمن لا يستطيعه والله تعالى أعلم وكذا له أن يكتفى أيضا فى جواب الملكين الكريمين فى القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الايمان مفصلة وقد ورد أنهما يجتزئان منه بذلك وكيف لا يجتزئان منه بهذا الجواب العظيم والجواب وقد ذكرهما المؤمن فى هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الايمان على التمام فما أوسع كرم مولانا جل وعز على المؤمن وأغزر نعمه وألطف حكمه . جعلنا الله سبحانه وتعالى ممن عرف قدر نعمه فشكرها وممن شكرها فقبل منه ذلك الشكر ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان

(**قوله** يقضى العارف) أى بمعناها المتضمن للعقائد ما لا يقضيه غيره الا فى أزمان المراد بغيره الذاكر لغير هذه الكلمة من الاذكار أو المراد بالغير من لا علم له بمعرفة اندراج العقائد تحتها وقوله يقضى أى يحصل وقوله **بذكره** متعلق بيقضى أى ان العارف بمعنى كلمة الشهادة يحصل من الثواب بذكرها مرة ما لا يحصله غيره الا فى أزمنة متطاولة (**قوله** لعظيم رحمة الله) أى لرحمة الله العظيمة (**قوله** عامة الناس) أى غالبهم وهو ما عدا الخواص (**قوله** وهو ان الخ) أى ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبغى التنبه لها أن الشارع اكتفى بها فى الوقت المضيق وهو وقت خروج الروح مع كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها فهى نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص استحضار العقائد تفصيلا فى هذا الوقت المضيق ومفاد الشارح أنه لا بد فى حال الحياة من استحضار العقائد تفصيلا مع الاتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أو كافرا وأراد الدخول فى الاسلام وليس كذلك لان الكافر يكتفى منه بالنطق بها ولا يشترط فى دخوله فى الاسلام استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة المشرفة (**قوله** اذا اتصف فى آخر حياته بعقائد الايمان) أى بالتصديق بعقائد الايمان وملاحظتها (**قوله** الهائل) أى المخيف (**قوله** فعلمه الشرع) أى الشارع (**قوله** حتى يذكر بها) فى نسخة يتذكر بها وقوله جميع مفعول ليذكر وقوله بلسانه أى حالة كون الذكر بها للعقائد بلسانه وقلبه (**قوله** أدارها) أى كررها (**قوله** ولهذا) أى ولاجل الاكتفاء بها فى هذا الوقت الضيق (**قوله** من كان آخر كلامه الخ) يعنى أن الشخص اذا قال لا اله الا الله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب وكان ذكره لها على هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان وقيل دخل الجنة اما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد (**قوله** فالاول) أى فالحديث الاول محمول على من لم يستطع النطق سواء كان عاصيا أو طائعا والحديث الثانى محمول على من لا يستطيعه وقيل ان قوله من كان آخر كلامه الخ فى حق الكافر بطريق الاصالة (**قوله** وكذا له أن يكتفى أيضا) أى وكذا للشخص أن يكتفى وقوله فى جواب الملكين أى فى جواب سؤالهما فاذا قالا له من ربك وما دينك ومن نبيك وأجابهما بلا اله الا الله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه ☆ واعترض بأن مفاده أن الملكين يسألانه عن العقائد تفصيلا لأنه جعل الاجمال مما يكتفى به وليس كذلك اذ غاية ما يقولان له فى السؤال من ربك وما دينك ومن نبيك وهذا سؤال عن العقائد اجمالا لا تفصيلا لأنهما لا يقولان ما قدرته وما ارادته الخ (**قوله** والخوف) عطف لازم على ملزوم ألا ترى أن الانسان اذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف واذا وقف قدام عفريت مثلا حصل له خوف لا هيبة ☆ والحاصل انه يلزم من الهيبة الخوف لا العكس . والهيبة حالة تحصل فى القلب عند رؤية العظيم والخوف عبارة عن الفزع (**قوله** وقد ورد أنهما) أى الملكين (**قوله** وقد ذكرهما) أى للملكين (**قوله** وأغزر) بالغين المعجمة والراء المهملة من الغزارة وهى الكثرة (**قوله** قدر نعمه) أى نعم الله (**قوله** بركتها) أى كلمة الشهادة (**قوله** بجاه) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أى بمرتبته عنده (**قوله** فعلى العاقل الخ) قضية التعبير بعلى أن الاكثار من ذكرها واجب مع أنه مندوب

حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الأسرار والعجائب ان شاء الله تعالى مالايدخل تحت حصر وبالله تعالى التوفيق لارب غيره ولامعبود سواه . نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ماذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضى الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وعن التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وسلام على جميع المرسلين والحمد لله رب العالمين

(ش) قد آن لنا أن نذكر فى شرح هذه الجملة الفصول الأربعة التى كنا وعدنا بذكرها هنا وهى بقية الفصول السبعة المتعلقة بهذه الكلمة المشرفة * أما الفصل الأول من الأربعة ففى بيان حكم هذه الكلمة * فاعلم أن الناس على ضربين مؤمن وكافر أما المؤمن بالاصالة فيجب عليه أن يذكرها مرة فى العمر ينوى فى تلك المرة بذكرها الوجوب وان ترك ذلك فهو عاص وإيمانه صحيح والله أعلم * ثم ينبغى له أن يكثر من ذكرها بعد أداء الواجب كما أشرنا الى ذلك بقولنا فى أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه ويعرف معناها أولا لينتفع بذكرها دنيا وأخرى

والجواب أن على هنا ليست للوجوب بل للتحضيض فالقصد من الكلام التحضيض والحث على كثرة الذكر والمراد بالعاقل المؤمن وسماه عاقلا لانتفاعه بعقله وأما الكافر لما لم ينتفع بعقله كان كالبهائم (قوله حتى تمتزج) أى الى أن تمتزج فاذا امتزجت بلحمه ودمه صارت جبلية له فينتفى الطلب حينئذ لانه انما يطلب ماكان غير جبلى ثم ان الامتزاج من أوصاف الأجسام بأن يمتزج جسم بجسم ويخلط به وحينئذ فما معنى الامتزاج هنا * وأجيب بأن المراد بالامتزاج هنا شدة التمكن فاذا أكثر من ذكرها وداوم على ذلك مدة صارت تجرى على لسانه وهو نائم لشدة تمكنها من جوارحه فهو امتزاج سريانى كامتزاج الماء بالعود الأخضر (قوله فانه يرى) أى فاذا امتزجت بلحمه ودمه فانه يرى أى اجمالا فلا ينافى قوله مالايدخل تحت حصر وأراد بالاسرار صفاء القلب والتجليات التى ترد عليه وأراد بالعجائب الامور الظاهرة كالخوارق للعادة (قوله وبالله تعالى التوفيق) هو خلق القدرة على الطاعة فهو أخص من الاعانة التى هى خلق القدرة على الفعل سواء كان طاعة أم لا فبينهما عموم وخصوص مطلق فالاعانة أعم وقيل ان التوفيق خلق الطاعة وهذا أقرب لان التوفيق مأخوذ من الوفاق وهو يحصل بالطاعة (قوله لارب غيره) علة لسؤال التوفيق من الله دون غيره (قوله وأحبتنا) أى من يحبنا لامن نحبه كما نقل عن المصنف * والحاصل ان المراد بأحبته من يحبه فيصدق بمن يأتى بعده ويحبه وضمير يجعلنا للمتكلم المعظم نفسه لا للمتكلم ومعه غيره لئلا يتكرر مع أحبتنا على أن الاطناب فى الدعاء مطلوب (قوله ناطقين بكلمة الشهادة) أى لأجل أن ندخل الجنة بدون سابقة عذاب لما ورد فى الحديث المتقدم (قوله عالمين بها) أى بمعناها مستحضرين لما انطوت عليه من العقائد (قوله عدد ماذكره) أى الله وكذا قوله وغفل عن ذكره ويصح ترجيع كل من الضميرين للنبى صلى الله عليه وسلم ثم ان الذاكرين لله أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وحينئذ فالاحتمالان متساويان * والحاصل أن الواقع فى كلام المصنف ذكره بضمير الغيبة فى المحلين ويقع فى بعض الصلوات بضمير الغيبة فى ذكره الأول وبضمير الخطاب فى ذكره الثانى وفى بعضها بضمير الخطاب فى الأول والغيبة فى الثانى وهى أبلغ لما علمت أن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عن ذكره والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وفى بعض الصلوات بضمير الخطاب فى الموضعين * والحاصل أن الصيغ أربع الغيبة فيهما والخطاب فيهما والغيبة فى الأول والخطاب فى الثانى وبالعكس والواقع فى المصنف الصيغة الاولى وهى الغيبة فيهما (قوله ورضى الله الخ) السلف يقولون ان الرضا صفة لله لايعلمها الا هو فيجب أن نعتقد أن له صفة يقال لها الرضا ولا نخوض فى معناها بل نفوض معناها لله وأما الخلف فيؤولونه بالانعام أو إرادة الانعام فهو صفة ذات أو صفة فعل فعلى أنه صفة فعل فالدعاء به ظاهر وعلى أنه صفة ذات فالدعاء به باعتبار متعلقه وهو الانعام (قوله باحسان) المراد به الايمان أى التابعين لهم فى الايمان فتدخل العصاة وليس المراد بالاحسان الطاعة والا كان الدعاء قاصرا على الطائعين دون العصاة (قوله الى يوم الدين) أى طائفة بعد طائفة الى يوم الدين أى الى قرب يوم الدين أى الى ماقبل النفخة الأولى لان المؤمنين يموتون بريح لينة تهب عليهم قبل النفخة الأولى فيموتون بها والذى يموت بالنفخة الأولى الكفار اذا علمت هذا فقوله الى يوم الدين أى الى الزمن الذى يأتى فيه الريح القريب من يوم الدين (قوله والحمد لله رب العالمين) ختم كتابه بها لانه من ذوات البال والأمر ذو البال ينبغى ابتداؤه بالحمدلة واختتامه بها (قوله بالاصالة) أى الذى لم يسبق له كفر (قوله الوجوب) أى أداء الواجب (قوله وان ترك ذلك) أى بأن لم يأت بها أصلا أو أتى بها ولم ينو أداء الواجب عليه فهو عاص تحت المشيئة ان شاء

وأما الكافر فذكره لهذه الكلمة واجب شرط في صحة ايمانه القلبي مع القدرة وان عجز عنها بعد حصول ايمانه القلبي لمفاجأة الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب وكان مؤمنا هذا هو المشهور من مذاهب العلماء أهل السنة وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا ولا فرق في ذلك بين المختار والعاجز وقيل يصح الايمان بدونها مطلقا وان كان التارك لها اختيارا عاصيا كما في حق المؤمن بالاصالة اذا نطق بها ولم ينو الوجوب . ومنشأ هذه الاقوال الثلاثة الخلاف في هذه الكلمة المشرفة هل هي شرط في صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه والاول هو المختار ☆ وأما

الفصل الثاني من الاربعة ففي بيان فضلها ☆ فاعلم أنه لو لم يكن في بيان فضلها الا كونها علما على الايمان في الشرع تعصم الدماء والاموال الا بحقها وكون ايمان الكافر موقوفا على النطق بها لكان كافيا للعقلاء كيف وقد ورد في فضلها أحاديث كثيرة فمنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له رواه مالك في الموطأ زاد الترمذي في روايته له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير وروى هو والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال أفضل الذكر لا اله الا الله وأفضل الدعاء الحمد لله وروى النسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب علمني ما أذكرك به وأدعوك به فقال ياموسى قل لا اله الا الله قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب كل عبادك يقولون هذا قال قل لا اله الا الله قال لا اله الا أنت انما أريد شيأ تخصني به قال ياموسى لو أن السموات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة ولا اله الا الله في كفة لمالت بهن لا اله الا الله وقال صلى الله عليه وسلم يؤتى برجل الى الميزان ويؤتى بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم تخرج بطاقة مقدار الانملة فيها شهادة أن لا اله الا الله محمد رسول الله فتوضع في الكفة الاخرى

المولى عفا عنه وان شاء عاقبه (قوله وأما الكافر الخ) ☆ حاصل ما ذكره الشارح أن الاقوال فيه ثلاثة فقيل ان النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته وقيل انه شطر أي جزء من حقيقة الايمان فالايمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين وقيل ليس شرطا في صحته ولا جزأ من مفهوم بل هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو المعتمد وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وان كانت لا تجرى عليه الاحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته المسلمون فقول الشارح هذا هو المشهور غير مسلم بل هذا ضعيف (قوله وكان مؤمنا) أي عند الله (قوله وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا) أي سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا وهذا القول منكر وليس مبنيا على القول بأن النطق شطر من الايمان لان من قال بذلك شرط القدرة وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحة ايمانه عند الله التصديق القلبي (قوله هل هي شرط في صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه) هذا لف ونشر مرتب الأول للأول والثاني للثاني والثالث للثالث لكن قد علمت أن من قال انه شرط صحة أو جزء منه يقيد بالقدرة على النطق وأما العاجز عنه فيكتفى منه بالتصديق القلبي اتفاقا (قوله علما) أي علامة (قوله كيف وقد ورد في فضلها) أي أستبعد وأتعجب من انكار فضلها والحال أنه قد ورد في فضلها الخ (قوله الحمد لله) انما كان هذا دعاء لانه ثناء والمثني متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأي صيغة من صيغ الحمد وليس المراد به الفاتحة (قوله وأدعوك به الخ) جعل لا إله الا الله دعاء لان فيها ثناء على الله بحصر الألوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الاحسان وهو دعاء لكنه في الحمد أشد ولا يلزم من كون الحمد أفضل الدعاء والدعاء ذكر أن يكون الحمد أفضل الذكر فقولنا أفضل الذكر لا اله الا الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق ونظير قولنا الحمد أفضل الدعاء قولنا جبريل أفضل الملائكة ☆ والحاصل أن الذكر أنواع دعاء وغيره والحمد أفضل نوع من أنواعه فلا يلزم أن يكون أفضل منه (قوله وعامرهن غيري) مبتدأ وخبر والجملة حالية أي والحال أن المعمر لهن غيري وهو الملائكة وهذه الحال لازمة ويصح نصب عامرهن عطفا على اسم إن وغير للاستثناء على حذف مضاف أي غير ذكري وطاعتي (قوله برجل) أي معين فهذا الحديث وارد في حق رجل معين لا في مطلق رجل (قوله سجلا) أي كتابا (قوله مد البصر) بفتح الميم وتشديد الدال أي طويل جدا بمقدار المسافة التي يراها البصر (قوله ثم تخرج) بالتاء الفوقية والمثناة التحتية مبنيا للمفعول وقوله بطاقة بكسر الباء نائب فاعل والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة (قوله فيها شهادة أن لا اله الا الله) أي التي قالها بعد الاسلام

فترجح بخطاياه وذنوبه وروى الترمذى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال التسبيح نصف الايمان والحمد لله تملأ الميزان ولا اله الا الله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص اليه وقال صلى الله عليه وسلم ماقال أحد لا اله الا الله مخلصا من قلبه الافتحت له أبواب السماء حتى يفضى الى العرش مااجتنبت الكبائر وقال لأبى طالب ياعم قل لا اله الا الله كلمة أحاج لك بها عند الله وقال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقال صلى الله عليه وسلم أتانى آت من ربى فأخبرنى أنه من مات يشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له دخل الجنة فقال له أبو ذر وانى زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق وقال صلى الله عليه وسلم من دخل القبر بلا اله الا الله خلصه الله من النار وقال صلى الله عليه وسلم أسعد الناس بشفاعتى يوم القيامة من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا من قلبه وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لا اله الا الله دخل الجنة وعن عتبان بن مالك رضى الله عنه قال غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لن يوافى عبد يوم القيامة يقول لا اله الا الله يبتغى بها وجه الله الا حرمه الله على النار وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال مفتاح الجنة لا اله الا الله وروى انس أن لا اله الا الله ثمن الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم من لقن عند الموت لا اله الا الله دخل الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم لا اله الا الله

الاسلام كذا فى يس وقال شيخنا الملوى انظر هل هى شاملة لما يدخل بها الكافر فى الاسلام فقد نقل عن بعضهم أن هذه توزن ونقل عن بعضهم أنها لا توزن لانه لا مقابل لها الا الكفر (قوله فترجح بخطاياه) الباء بمعنى على (قوله التسبيح نصف الايمان) أى لأن الايمان مرجعه لصفات سلبية وصفات ثبوتية والتسبيح مفيد لأحدهما (قوله حتى تخلص اليه) أى ترتفع اليه ✲ ان قلت ان لا اله الا الله عرض فكيف ترفع ✲ قلت لامانع من أن الله يمثل ذلك العرض بجوهر مرتفع الى محل رحمة المولى وسلطانه وليس المراد أنها ترتفع للرب جل جلاله لأنه تعالى ليس فى محل (قوله الافتحت له) أى لقوله ذلك (قوله حتى يفضى) بالفاء أى يصل ذلك القول (قوله مااجتنبت الكبائر) أى يحصل ذلك مدة اجتناب ذلك القائل الكبائر ومفاده أن لا اله الا الله انما تكفر الصغائر ولا تكفر الكبائر وذكر بعضهم أنها تكفرها بل سيأتى للمصنف التصريح بأن لا اله الا الله تكفر الكبائر وحينئذ فيقال ان كان هذا الذى ذكره الشارح حديثا صحيحا كان رادا على ماذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر هذا وانظر ماذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لايكفرها الا التوبة أوعفو الله الا أن يقال قولهم هذا طريقة لبعضهم لا لأنه متفق عليه تأمل (قوله أحاج) بضم الهمزة وتشديد الجيم أى أشهد لك بها كما هو فى بعض الروايات (قوله عصموا) أى حفظوا (قوله الا بحقها) أى الا اذا فعلوا مايستحق الاموال كاتلاف مقوّم أومثلى أومايستحق الدماء كالقتل والقطع لمكافئ عمدا فلا تكون أموالهم معصومة فى الاول بل يؤخذ منهم قيمة ماأتلفوه أو مثله ولا تكون دماؤهم معصومة فى الثانى بل يقتص من الجانى (قوله أتانى آت) أى ملك وانظر هل هو جبريل أوغيره (قوله أنه من مات يشهد الخ) أى ان من مات مؤمنا يتلفظ بالشهادتين (قوله قال وان زنى وان سرق) أى فله الجنة فقد حذف جواب الشرط ثم انه يحتمل أن له الجنة بدون سابقة عذاب ويحتمل أن المراد فله الجنة اما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد فيه (قوله من دخل القبر بلا اله الا الله) أى من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لا اله الا الله خلصه الله من النار وظاهره أنه لايعذب أصلا وقيل المراد من مات مصرا عليها وان لم تكن آخر قوله وقيل المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل فى قبره (قوله أسعد الناس) أى أولى الناس بشفاعتى (قوله وعن عتبان) بكسر العين وسكون التاء المثناة فوق (قوله غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى مر على بالغداة (قوله فقال لن يوافى) بالبناء للفاعل أى لن يجىء عبد يوم القيامة ملتبسا بقول لا اله الا الله فالباء فى قوله بقول للملابسة (قوله الا حرمه الله على النار) هذا ظاهر فى أن لا اله الا الله تكفر الكبائر ولامانع من أن الله يعفو عنه ببركتها ويرضى عنه خصماءه (قوله من لقن عند الموت لا اله الا الله) أى فنطق بها ففى العبارة حذف ولابد منه لان دخول الجنة مترتب على النطق بها بعد التلقين لا على مجرد التلقين كما هو ظاهر الحديث ✲ وحاصله أنه اذا حضرت الوفاة انسانا فلقنه شخص لا اله الا الله فنطق بها ذلك المحتضر فانه يدخل الجنة ✲ وصفة التلقين أن يقول الجالس عنده وهو فى النزع لا اله الا الله ولا يقول له قل لا اله الا الله فالتلقين يكون عند الاحتضار لا بعد الموت اذ ليس مشروعا عند المالكية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية (قوله لقنوا موتاكم) أى مرضاكم الآيلين

فانها تهدم الذنوب هدما قالوا يارسول الله فان قالها فى حياته قال هى أهدم وأهدم وفى مسند البزار عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قال لا إله إلا الله نفعته يوما من دهره أصابه قبل ذلك ما أصابه وفى الاحياء قال عليه الصلاة والسلام لو جاء قائل لا إله الا الله صادقا بقراب الأرض ذنوبا غفرله ذلك وفيه أيضا وقال ﷺ ليس على أهل

لا اله الا الله وحشة فى قبورهم ولا فى نشورهم كأنى أنظر اليهم عند الصيحة ينفضون رؤسهم من التراب و يقولون الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور وفيه وقال أيضا لأبى هريرة رضى الله تعالى عنه يا أباهريرة ان كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة الا شهادة أن لا اله الا الله فانها لا توضع فى ميزان لأنها لو وضعت فى ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والارضون السبع وما فيهن كانت لا اله الا الله أرجح من ذلك وفيه وقال من قال لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة وقال لتدخلن الجنة كلكم الامن تأبى وشرد عن الله شرود البعير عن أهله قيل يارسول الله من الذى تأبى قال من لم يقل لا اله الا الله فأكثروا من قول لا اله الا الله

للموت أولقنوا من مات منكم بعد دفنه على ماتقدم من الخلاف بين المالكية والشافعية (قوله فانها تهدم) بالدال المهملة أى تنقض و بالذال المعجمة أى تقطع (قوله وفى مسند البزار) فى بعض النسخ وفى مسند ابن سنجر بكسر السين وسكون النون وفتح الجيم بدل البزار وهذه النسخة هى الصحيحة لان البزار لا مسند له كذا فى يس عن المنجور (قوله يوما) فى نسخة يوما ما وهو ظرف لقال وقوله نفعته جواب من والمعنى من قال فى أى يوم أى فى أى زمان من دهره لا إله إلا الله نفعته سواء كان أصاب قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا كذا قال بعضهم ولكن يبعد كون الظرف معمولا لقال أنه لا داعى لتأخيره عن جملة نفعته وقال بعضهم ان الظرف معمول لنفعته والمعنى من قال لا إله إلا الله نفعته فى يوم من دهره والمراد بيوم النفع وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة اما ابتداء أو بعد الخروج من النار والأظهر أن الفعلين تنازعا الظرف أى من قال فى أى زمان من دهره لا إله إلا الله نفعته فى يوم من دهره وهو وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة (قوله أصابه قبل ذلك) أى من الذنوب ما أصابه منها أى سواء كان ما أصابه قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا (قوله بقراب الارض) بضم القاف وكسرها لغتان والضم أشهر ومعناه مايقارب ملأها وقوله صادقا أى مذعنا بمعناها (قوله وحشة فى قبورهم) الوحشة المنفية الوحشة المشابهة لوحشة الكفار وهى شدة الخوف والمشقة وهذا لاينافى أن المؤمن العاصى يعذب فى قبره كما مر (قوله كأنى أنظر اليهم) هذا من جملة الحديث المتقدم فهو من جملة كلام النبى ﷺ وكأن للتحقيق أى لانى أنظر اليهم تحقيقا وهذا دليل لكونهم لاوحشة عليهم أى اذا كان عاقبة أمرهم ذلك فلا وحشة عليهم والمراد بالصيحة النفخة الثانية (قوله فانها لاتوضع فى ميزان) فيه أنه قد تقدم فى حديث البطاقة أنها توضع فيها ✫ وأجاب بعضهم بأن ماتقدم فى رجل معين وماهنا فى غيره أو أن ماهنا محمول على الواجبة كالتى يدخل بها فى الايمان وما مر فى المندوبة أو يجاب أيضا بأن ماتقدم من وضعها فى الكفة كناية عن كثرة الثواب جدا أو أنها لاتوضع فى ميزان تكون فيه مرجوحة أو مساوية فلا ينافى ما مر من أنها توضع فى كفة الميزان فترجح واذا جسمت الاعمال فى الآخرة هل تبقى على تجسيمها أولا نقل عن بعضهم أنها تبقى فى أفنية منازلهم ليسروا بها اذا رأوها اه ملوى (قوله صادقا) أى حالة كونه مصدقا بمعناها ومذعنا به (قوله قبل أن يحال بينكم و بينها) أى بالموت (قوله وهى دعوة الحق) أى دعوة المولى الحق لان المولى دعا اليها عباده وطلبها منهم (قوله وهى العروة الوثقى) أى التى يستوثق بها فى الخلاص من النار لان الشخص اذا تمسك بها خلص من النار والعروة فى الاصل الخشبة التى توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبه الكلمة المشرفة بها بجامع الاستعانة على المقصود فى كل (قوله وهى ثمن الجنة) أى فالشخص قد اشترى الجنة بها فالجنة كالمثمن ولا إله إلا الله كالثمن (قوله للذين أحسنوا) أى فى الدنيا بقولهم لا إله إلا الله وقوله الحسنى أى وهى الجنة وقوله وزيادة أى ولهم الزيادة على الحسنى وهى رؤية المولى جل جلاله (قوله أتت على صحيفته) هذا يقتضى اتحادها وهو أحد أقوال وقيل ان السيآت تكتب فى صحيفة على حدتها والحسنات تكتب فى صحيفة على حدتها

قبل أن يحال بينكم و بينها فانها كلمة التوحيد وهى كلمة الاخلاص وهى كلمة التقوى وهى الكلمة الطيبة وهى دعوة الحق وهى العروة الوثقى وهى ثمن الجنة وفيه وقال تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقيل الاحسان فى الدنيا قول لا اله الا الله وفى الآخرة الجنة لمن قالها وكذا قوله عزوجل للذين أحسنوا الحسنى وزيادة وفيه و يروى أن العبد اذا قال لا اله الا الله أتت على صحيفته فلا تمر على خطيئة الا محتها حتى تجد حسنة مثلها فتجلس الى جنبها (قوله

وفي كتاب عبد الغفور عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ ان الله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدي العرش فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تبارك وتعالى له اسكن فيقول كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك ☆ وفيه عن أبي ذر قال قلت يارسول الله أوصني فقال أوصيك بتقوى الله فاذا عملت سيئة فاتبعها بحسنة تمحها ☆ قلت يارسول الله أمن الحسنات لا اله الا الله قال هي من أفضل الحسنات ☆ وفيه عن كعب أوحى الله الى موسى في التوراة لولا من يقول لا اله الا الله لسلطت جهنم على أهل الدنيا ☆ وفيه وقال رسول الله ﷺ من قال لا اله الا الله ثلاث مرات في يومه كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في ذلك اليوم ☆ وفيه وذكر عن ابن أبي الفضل الجوهري قال

اذا دخل أهل الجنة الجنة سمعوا أشجارها وأطيارها وأنهارها وجميع ما فيها يقولون لا اله الا الله فيقول بعضهم لبعض كلمة كنا نغفل عنها في الدنيا وفيه وحدث أيضا قال يهتز العرش لثلاث لقول المؤمن لا اله الا الله ولكلمة الكافر اذا قالها وللغريب اذا مات في أرض غربة ☆ وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه ومدها بالتعظيم غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر . قيل فان لم يكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه وذكر عياض في المدارك عن يونس ابن عبد الاعلى أنه أصابه شيء فرأى في منامه قائلا يقول له اسم الله الاكبر لا اله الا الله فقالها ومسح على ما وجده من الأذى فأصبح معافى ☆ وذكر ابن الفاكهاني أن ملازمة ذكرها عند دخول المنزل ينفي الفقر ☆ وفضل هذه الكلمة كثير لا يمكن استقصاؤه ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الذكر في كل حال حتى ان منهم من لا يفتر عنه ليلا ولا نهارا ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثنى عشر ألف مرة ☆ وروي أن من قالها سبعين ألف مرة كانت له فداء من النار ☆ وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني الشافعي في كتابه الارشاد والتطريز في فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز عن الشيخ أبي زيد القرطبي أنه قال سمعت في بعض الآثار أن من قال لا اله الا الله سبعين ألف مرة كانت فداءه من النار فعملت على ذلك رجاء بركة الوعد أعمالا ادخرتها لنفسي وعملت منها لأهلي . وكان اذ ذاك يبيت معنا شاب كان يقال انه يكاشف في بعض الاوقات الجنة والنار

(**قوله** وفي كتاب عبد الغفور) اما مستأنف أو عطف على قوله وفي الاحياء وليس معطوفا على المنقول عن الاحياء لان عبد الغفور متأخر عن صاحب الاحياء قاله يس (**قوله** اهتز ذلك العمود) أي فرحا وطربا (**قوله** لسلطت جهنم) أي فلا إله إلا الله سور لأهل الدنيا حافظة لهم من جهنم (**قوله** أصابه في ذلك اليوم) أي ومثل اليوم الليلة فاذا قال لا إله إلا الله ثلاث مرات في ليلة كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في تلك الليلة (**قوله** نغفل) بضم الفاء (**قوله** وحدث أيضا) يعني ابن أبي الفضل الجوهري (**قوله** يهتز العرش لثلاث الخ) أما اهتزازه لقول المؤمن لا إله إلا الله فلفرحه وسروره بذلك وأما اهتزازه لموت الغريب فلحزنه عليه وأما اهتزازه لكلمة الكافر اذا قالها فلفرحه وسروره لان المراد بكلمة الكافر الكلمة المشرفة وأضيفت للكافر لانه يدخل بها الاسلام كذا قيل ☆ وقيل المراد بكلمة الكافر كلمة كفره أي الكلمة المكفرة له كقوله العزير ابن الله أو المسيح إله أو ابن الله أو محمد ليس برسول وعلى هذا فاهتزاز العرش لكلمة الكافر للغضب (**قوله** ومدها بالتعظيم) أي ومدها مدا ملتبسا بقصد تعظيم المولى والمراد أنه أتى بالمد في مواضع المد بأن مد الألف من لا ومد الله (**قوله** أربعة آلاف ذنب من الكبائر) قد مر ما اجتنبت الكبائر وانظر هل يجاب بان ذلك شرط في فتح أبواب السماء حتى تفضي الى العرش وما هنا ليس فيه تعرض للفتح المذكور اه ملوي (**قوله** اسم الله الاكبر) أي الاعظم من غيره من الاسماء لانه دال على اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقصان (**قوله** ولهذا) أي ولأجل هذه الأحاديث الواردة فيها خصوصا نفيها للفقر (**قوله** ملازمة هذا الذكر) أي لا اله الا الله (**قوله** وأهل التسبب) أي المشتغلون بالتجارة (**قوله** والمشتغلون بالخدمة) أي كالعملة وقوله والصنائع أي كالخياطين والحياكين وقوله وأهل التسبب مبتدأ وقوله اثنى عشر أي يذكرونه اثنى عشر والجملة خبر (**قوله** كانت له فداء من النار) أي وقد جرى عمل الناس الآن على ذلك فينبغي للشخص أن يذكر ذلك العدد ويجعله فداء لنفسه أو لوالديه أو لأصحابه فقوله وروي أن من قالها أي لنفسه أو لغيره (**قوله** عن الشيخ أبي زيد القرطبي) أي المالكي (**قوله** أنه قال) أي القرطبي فالواقعة الآتية للقرطبي لا للسنوسي كما قد يتوهم (**قوله** وعملت منها) أي من ذكرها لأهلي أي انه جعل لكل واحد سبعين ألفا (**قوله** يكاشف) بالبناء للمفعول أي يزال له الحجاب ويطلعه الله على الأمور المغيبة كالعرش واللوح والجنة ولذا قال بعض أهل الله أطلعني الله على ما في الجنة فأعرف ما فيها قصرا قصرا وأطلعني الله على ما في النار فأعرف ما فيها

وكان فى قلبى منه شئ فاتفق أن استدعانا بعض الاخوان الى منزله فبينما نحن نتناول الطعام والشاب معنا إذ صاح صيحة منكرة واجتمع فى نفسه وهو يقول ياعم هذه أمى فى النار وهو يصيح بصياح عظيم لا يشك من سمعه أنه عن أمر فلما رأيت مابه قلت فى نفسى اليوم أجرب صدقه فألهمنى الله تعالى السبعين ألفا ولم يطلع على ذلك أحد إلا الله تعالى فقلت فى نفسى الاثر حق والذين رووه لنا صادقون اللهم ان السبعين ألفا فداء هذه المرأة

أم هذا الشاب من النار فما استتمت الخاطر فى نفسى إلا أن قال ياعم هاهى أخرجت الحمد لله فحصلت لى فائدتان ايمانى بصدق الأثر وسلامتى من الشاب وعلمى بصدقه انتهى والى التحريض على التكثير من ذكر هذه الكلمة المشرفة ليفوز الذاكر بعظيم فضلها أشرت بقولى فى أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها ولما كان تحقق هذا الخير العظيم لذاكر هذه الكلمة موقوفا على فهم معناها أوّلا ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الاجمال ثانيا قيدت فى أصل العقيدة ذكرها بقولى مستحضرا لمعناها بعد أن شرحت لك معناها فى أصل العقيدة شرحا لم أر من سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها على حسب ما ألهم اليه المولى الكريم جل جلاله فأسرع يامن منّ الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة ان شاء الله تعالى فى رياض الجنة حيث شئت وكيف شئت فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه فقرّ بذلك عينا واشكر الله تعالى على جميع افضاله عليك بما يتحسر عليه فى الآخرة كثير ممن لم يوفق لما وفقت . نسأله سبحانه أن يجعلنا واياك فى الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ (الفصل الثالث من الفصول الأربعة فى بيان كيفية ذكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل) فاعلم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب لكن الأكمل الذى ترد به على القلب

حانوتا حانوتا أى دكانا (قوله وكان فى قلبى الخ) أى كنت لا أصدقه فى دعواه المكاشفة وهذا من كلام القرطبى (قوله منكرة) أى مزعجة (قوله واجتمع فى نفسه) أى انضم فى نفسه وانكمش (قوله هذه أمى فى النار) أى هذه روح أمى فى النار لان الجسم لايدخل النار الايوم القيامة فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم فيبقى الجسم فى القبر وهى تارة تذهب للجنة أو للنار أو لغير ذلك (قوله السبعين ألفا) أى التى ادخرها لنفسه لانه لم يحصل له ثمرتها فيجوز له أن يغير نيته ويجعلها لغيره (قوله ايمانى بصدق الأثر) هذا يقتضى أنه لم يكن مصدقا بذلك الخبر من قبل فينافى قوله سابقا الاثر حق والذين رووه لنا صادقون فان هذا يفيد أنه كان مصدقا به من قبل . والجواب أن المراد بالايمان الاطمئنان فكأنه قال فحصلت لى فائدتان الاطمئنان بصدق الاثر فهو كان مصدقا به من قبل ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث على حد ولكن ليطمئن قلبى (قوله وسلامتى من الشاب) أى من الاعتراض عليه (قوله وعلمى بصدقه) هو مع ماقبله فائدة ثانية والفائدة الأولى الايمان بصدق الحديث ✲ واعلم أن الافتداء من النار بالسبعين ألفا يحصل ولو أخذ الذاكر أجرة على ذكره (قوله على فهم معناها أوّلا) أى قبل الذكر فاذا ذكر ولم يعرف معناها فلا ثواب له أصلا والمراد فهم معناها تفصيلا بان يعلم مايدخل من الصفات تحت كل جزء من معناها (قوله ثم استحضاره) أى معناها عند ذكرها وهذا شرط كمال لا أن الاثابة متوقفة عليه كالذى قبله (قوله ولو بطريق الاجمال) بأن لاحظ عند الذكر لامعبود بحق الا الله أو لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الا الله الذى هو المعنى الألتزامى ولم يلاحظ اندراج العقائد فى ذلك (قوله من سمح) بفتح الميم أى من جاد به وأشار به الى أن شرحها على هذا الوجه مبتكر للمصنف وجاد به على خلق الله (قوله بحفظ هذه العقيدة) يعنى المتن (قوله فى رياض الجنة) أى فى بساتين الجنة فى أى مكان شئت وعلى أى حالة شئت ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشبيهة بالرياض أو أن فيه حذفا أى سبب رياض وهو العقائد وعلى هذين الاحتمالين فالمراد بالسروح فى العقائد ذكر اللفظ المحتوى عليها وحينئذ فالمعنى اذكر لا إله إلا الله التى هى سبب لبساتين الجنة أو شبيهة بها فى أى وقت وفى أى مكان شئت (قوله على كل حال) متعلق بقوله يحصل له الثواب وقوله بقصد متعلق بذاكر والمعنى أن ذاكر هذه الكلمة بقصد القربة يحصل له الثواب على كل حال أى سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها واحترز بقوله بقصد القربة عما اذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فانه لاثواب له فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لاثواب له وتارة يذكر بقصد القربة وهذا اما أن يذكر على الوجه الأكمل أو على الوجه الذى ليس بأكمل وعلى كل منهما يحصل له الثواب (قوله لكن الأكمل الخ) لكن حرف استدراك والأكمل مبتدأ وقوله أن يعظم الذاكر خبره

(قوله

المواهب الألهية والفتوحات الربانية وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية التى يقصر عنها الوصف أن يعظم الذاكر ماعظم الله تعالى وأن يحسن أدبه مع ماشرف مولانا جل وعز وقد علمت أن هذه الكلمة من أفضل الاذكار وأشرفها عند الله تعالى فينبغى للمؤمن أن يعتنى بشأنها فيه يتوضألها ويلبس ثيابا طاهرة و يقصد موضعا طاهرا كما يقصده للصلاة فيه وليتحر الانفراد والخلوة عن الخلق مااستطاع و يقصد الازمنة المشرفة كما بعد الفجر الى طلوع الشمس و بعد العصر الى غروبها أو ماتمكن منه من بعض

ذلك و بين العشاءين والسحر ثم يستقبل القبلة و يفتتح ورده أولا بالاستغفار ولو مائة مرة ليغسل باطنه من أدران المعاصى ليتهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده ثم ليتبع أثر ذلك صلاة على النبى ﷺ ولو خمسمائة مرة ليستنير بها باطنه و يتهيأ لجل مايرد عليه بعد ذلك من سر التهليل وليقصد بذلك كله امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وطلب رضاه والذى يعينه على احضار قلبه وقصد القربة فى هذه الاذكار أن يذكر على قلبه أمر مولانا جل وعز بكل واحد بها ليستشعر قلبه هيبة الامر بمعرفة من صدر منه * وكيفية ذكر ذلك على القلب أن يتعوذ أولا بالله عزوجل من الشيطان الرجيم قاصدا التلاوة لقوله تعالى ــ فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ــ ثم ليتل أثر التعوذ قوله تعالى وماتقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جل جلاله وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير الحقير الاستغفار والالتجأ الى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار فذاب عند ذلك من شدة الحياء من المولى الكريم واحتقر نفسه اذلم يرها أهلا لخطاب من أوجد الكائنات كلها وافتقار جميعها اليه وهو الغنى بالاطلاق ذو الفضل العظيم فعند ذلك يبادر بلسانه وهو

(قوله المواهب الالهية) فاعل ترد أى لكن الا كمل الذى ترد المواهب اللدنية على القلب بسببه (قوله والفتوحات الربانية) أى وترد الفتوحات الربانية على القلب بسببه وهذا أيضا مرادف لما قبله (قوله وأمطار الرحمة الغيبية) أى وترد أمطار الرحمة الغيبية على القلب بسببه وهذا مرادف لما قبله فالمواهب اللدنية والفتوحات الربانية والأمطار الغيبية كلها بمعنى واحد وهو الانوار والمعارف التى تحصل فى قلب الذاكر (قوله أن يعظم الذاكر ماعظم الله) أى وهو لا اله الا الله وتعظيمها احسان الادب معها بالوضوء ولبس ثوب طاهر والجلوس فى مكان طاهر كما بينه الشارح (قوله وأن يحسن أدبه مع ماشرف مولانا) مرادف لما قبله لان المراد بما شرفه الله هو لا إله إلا الله (قوله فيتوضألها) أى لاجل الذكر بها (قوله من بعض ذلك) أى من بعض مابين طلوع الفجر الى طلوع الشمس و بعض ما بعد العصر للغروب (قوله والسحر) أى آخر الليل (قوله ثم يستقبل القبلة) أى لان استقبالها سبب لتيسير العبادة (قوله ولو مائة مرة) أى فأقل من المائة لا يحصل به المطلوب وهذا مع اتساع الوقت فان كان ضيقا أتى بما يمكن من الاستغفار ولو سبع مرات (قوله من أدران المعاصى) أى من المعاصى الشبيهة بالادران أى الاوساخ أو أن اضافة ادران للمعاصى من الاضافة البيانية (قوله من أنوار بقية أوراده) أى من الانوار الحاصلة من بقية أوراده أى عقب ذلك وهى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ولا اله الا الله كما يأتى له (قوله إثر ذلك) أى عقب ذلك الاستغفار (قوله ولو خمسمائة مرة) أى فأقل الورد من الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم خمسمائة مرة وقيل أقله ثلثمائة مرة (قوله وليقصد بذلك) أى الذكر كله من الاستغفار والصلاة على النبى ﷺ والتهليل (قوله امتثال أمر الله) أى ولا يقصد أنه يكون وليا لانه لا ينبغى ذلك بل قال بعضهم من قصد بالذكر أن يكون وليا كانت عبدة الاوثان أحسن منه من هذه الحيثية لان عبدة الاوثان يقصدون بعبادتهم التقرب الى الله وطلب رضاه وهذا الشخص انما يقصد بعبادته منفعة نفسه لا لامتثال أمر مولاه ورضاه (قوله أن يذكر على قلبه) أى أن يجرى على قلبه (قوله بكل واحد منها) أى من الاذكار الثلاثة الاستغفار والصلاة على النبى والتهليل (قوله هيبة الامر) أى الهيبة المقارنة للامر فالأمر بسكون الميم مصدر و يصح قراءته بالمد اسم فاعل أى هيبة الآمر وهو المولى جل وعز (قوله بمعرفة الخ) أى بسبب معرفة من صدر منه الامر بالاذكار المتقدمة (قوله وكيفية ذكر ذلك الخ) أى وكيفية تذكره فى قلبه أمر مولانا بهذه الاذكار (قوله فاذا قرأت القرآن) أى كلا أو بعضا وهو هنا يتلو وماتقدموا لانفسكم من خير الى آخر السورة فهو تال للقرآن (قوله استشعر القلب على ذلك) أى من ذلك أو عند ذلك (قوله وطلبه بفضله) أى واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتبسا بالفضل لأن ذلك الطلب واجب على الله بل طلبه فضلا منه لاجل ترتب الجزاء وجعل الطلب بفضله من حيث الجزاء المترتب عليه فالجزاء بفضل الله لأنه واجب عليه (قوله فذاب) عطف على استشعر (قوله واحتقر) عطف على ذاب (قوله وافتقار جميعها) مفعول معه أى مع افتقار جميعها اليه (قوله فعند ذلك)

يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم قائلا لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك معوّله فى طهارة باطنه وظاهره يقول بتوفيقك امتثالا لأمرك مستعينا بك اللهم انى أستغفرك يامولاى وأتوب اليك من جميع الصغائر والكبائر وهواتف الخواطر أونحو ذلك من عبارات الاستغفار وليختر منها مايراه قوى التأثير فى باطنه ثم يتمادى حتى يتم ورده من الاستغفار فاذا أتمه حمد الله تعالى ثلاثا أوسبعا أونحو ذلك مستحضرا اقدار النعمة التى وفقه المولى الكريم لبدئها وتمامها حتى غسل من القلب أدرانه وكشف عنه دخان الذنب ورانه يقول فى هيئة ذلك الحمد لله الذى أنعم علينا بنعمة الايمان والاسلام وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام الحمد لله الذى (٢٣٢) هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق

ثم ليشرع إثر ذلك فى التعوذ على ماسبق وليتل إثره على قلبه قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فعند ذلك يستحضر القلب عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم عند الله تعالى وأنه حاز عنده منزلة لا يمكن أن تلحق اذ مولانا جل وعز على ماهو عليه من الجلال والكمال يخبر أنه يصلى بنفسه على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك ملائكته الكرام عليهم الصلاة والسلام على ماهم عليه من الكثرة والشرف يتوسلون الى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومصطفاه من جميع خلقه محمد ﷺ فيفرح عند ذلك العبد الضعيف الفقير اذ تفضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسيم المولى وما احتوى عليه من الأمر العظيم فى روضة التقرب الى حبيبه وأفضل خلقه عنده عليه من مولانا جل وعلا أفضل الصلاة وأزكى التسليم فحينئذ يبادر بلسانه وهو يبتهج فرحا لعظيم فضل مولاه جل وعلا عليه اذ فتح له الباب الى التوصل منه الى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد ﷺ فقال مجيبا لهذا الأمر الجليل لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهاهو العبد الفقير الحقير راكن لمنيع جنابك متوسل اليك بأفضل أحبابك ﷺ يقول بتوفيقك ممتثلا لامرك ومستعينا بك فى جميع أموره اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك ودليلك صلاة أرقى بها مراقى الاخلاص وأنال بها غاية الاختصاص وسلم تسليما

أى فعند استشعاره خطاب المولى واحتقاره لنفسه (قوله يرعد) بفتح العين (قوله من شدة الهيبة والخجل) أى من شدة هيبته من الله وخجله أى حيائه منه (قوله قائلا) أى بعد قراءته الآية المتقدمة التى استشعر منها خطاب المولى (قوله وهواتف الخواطر) الاضافة بيانية أى ومن الهواتف التى تهتف فى النفس وتخطر فيها (قوله وليختر منها) أى من عبارات الاستغفار (قوله ثم يتمادى) أى على الاستغفار (قوله حتى يتم ورده من الاستغفار) أى سواء كان مائة مرة كما مر أو كان أكثر (قوله أدرانه) أى أوساخه الحاصلة من تعاطى المحرمات والشبهات المانعة له من المكاشفة والاستغفار يزيل تلك الاوساخ (قوله دخان الذنب ورانه) عطف الران على الدخان مرادف والمراد بهما الادران أى الاوساخ التى تحدث من ارتكاب المعاصى (قوله يقول فى هيئة ذلك) مرتبط بقوله حمد الله ثلاثا أو سبعة أى يقول فى كيفية ذلك الحمد الحمد لله الخ (قوله ثم ليشرع إثر ذلك) أى إثر الحمد وقوله فى التعوذ أى بان يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وليتل إثره على قلبه) أى ويجر على قلبه ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية بعد أن يتعوذ بلسانه (قوله فعند ذلك) أى فعند تلاوته للآية بقلبه يستحضر عظمة النبى صلى الله عليه وسلم عند الله لكونه تعالى وملائكته يصلون عليه (قوله لا يمكن أن تلحق) بالبناء للمفعول أى لا يمكن أن تدرك لأحد (قوله يصلى بنفسه على سيدنا محمد) أى وصلاة الله تشريفه وتكريمه وأما صلاة الانس والجن والملائكة فدعاؤهم أى طلبهم من الله أن يشرفه ويكرمه (قوله على ماهم عليه من الكثرة والشرف) انما ذكر الكثرة دفعا لما يتوهم أنهم اذا كانوا كثيرين لا يحتاجون للنبى صلى الله عليه وسلم لان شأن الجماعة الكثيرة الاستغناء (قوله فيفرح عند ذلك) أى فعند استحضار قلبه لعظيم شرف مولانا محمد ﷺ يفرح ذلك الشخص اذ تفضل الخ (قوله بهذا الخطاب) وهو قوله ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (قوله فحينئذ) أى فحين اذ حصل له الفرح بادخال المولى بهذا الخطاب فى روضات التقرب الى حبيبه (قوله وهو يبتهج) أى ينسر فرحا (قوله فقال) أى فيقول فهو عطف على يبادر أى أنه يقول بلسانه ذلك بعد أن يجرى ان الله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلم تسليما على قلبه و يستحضر منها عظيم مرتبة النبى عند الله (قوله لبيك) أى أجبتك اجابة بعد اجابة (قوله وسعديك) أى أسعدتنا اسعادا بعد اسعاد أى ان اسعادك ياألله لنا ليس واحدا بل هو متعدد (قوله فى يديك) أى بقدرتك (قوله لمنيع جنابك) أى لجنابك المنيع والجناب فى الاصل فناء الدار أى ساحتها و يطلق أيضا على الجانب فشبه

عددما أحاط به علمك وأحصاه كتابك أو غير ذلك من كيفيات التصليات التي تليق بجلاله ثم يتمادى على ذلك مستحضرا لصورته صلى الله عليه وسلم التي ليس ثم في المخلوقات مثلها في الجمال مستشعرا عظيم حرمته عند العلي ذي الجلال ذاكرا عظيم شفقته ورأفته بالمؤمنين وشدة اهتباله بهم في حياته وبعد مماته والسعي في مراشدهم وانقاذهم من كل هول دنيا وأخرى صلى الله عليه وسلم وعلى سائر أنبيائه ورسله أجمعين ليتربى بذلك عظيم محبته في قلبه ويتشعشع أنوار حسن الاتباع في ظاهره ولبه فاذا فرغ من ورده بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم حمد الله تعالى أيضا على التوفيق لبدء ذلك وتمامه ليقيد بالشكر هذه النعمة العظمى خشية السلب عليها وأقل ذلك ثلاثة أو سبع ثم ليشرع إثر ذلك في التعوذ قاصدا التلاوة ثم ليتل اثره قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله ثم ليجب أمر مولانا العزيز بقوله لبيك مولاي وسعديك والخير كله في يديك وها هو العبد الفقير يوحدك بالتهليل منخلعا من كل شرك ومن كل تغيير وتبديل بقوله مخلصا من قلبه ذاكرا لربه لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر دور سبحته من التهليل وليعد التعوذ والتلاوة في أول كل دور منها وان اجتزأ بالمرة الاولى فلا بأس وليحافظ الذاكر على احضار قلبه لمعنى التهليل ليفوز بثمراته ويستضيء قلبه بعظيم أنواره وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات ويتحلى بالرتبة العليا والشرف الأبهى باستناده علما وحالا ظاهرا وباطنا الى مولاه المنفرد بالملك والتدبير الذي لا نافع ولا ضار سواه على العموم تبارك وتعالى نعم المولى ونعم النصير ولهذا كانت هذه الكلمة المشرفة جامعة بين التحلية والتخلية فيتخلى الذاكر أولا من قلبه ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع الكائنات التي استعبدته من جاه ومال ونساء وبنين ودينار ودرهم ومدح وذم ونحو ذلك بقوله لا اله الا الله أي ليس ثم سوى مولانا جل وعز من جميع الكائنات على العموم من هو غني في نفسه أو يفتقر اليه في أمر ما حتى يستحق أن يعبد أو يطاع أو يخاف أو يعول عليه في أمر ما بل جميعها عاجز تم العجز عن ايصال أمر ما الى نفسه أو الى غيره فوجب طرد جميعها من القلب اذ وجودها كعدمها بلا شك ولا ريب وما وجد مع بعض تلك الأمور المخلوقة كالطعام والشراب والمياه والثياب والنساء والبنين والأموال

المولى بملك عظيم له دار وتلك الدار لها فناء كل من وصل لذلك الفناء صار محميا ومحفوظا تشبيها مضمرا في النفس واثبات الجناب تخييل والمنيع مبالغة في المنع أي انه شديد المنع من كل سوء ويحتمل أن يراد بالجناب المقام والشأن أي شأنك منيع أي شديد المنع وشديد دفع ضرر من انتمى اليك **(قوله عدد ما أحاط به علمك الخ)** * اعلم ان المصلي اذا قال اللهم صل على محمد عدد الحصى أو عدد الرمل أو عدد ما أحاط به علمك يحصل له ثواب كثير لكن لا بعدد الرمل والحصى ولا بقدر ثواب من صلى عدد الرمل بالفعل ثم ان التحقيق أن النبي صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه لكن لا ينبغي للمصلي أن يقصد ذلك وانما يقصد نفع نفسه كما يزداد نفعه بتكرر العمل بالاحكام الشرعية الواردة عنه وكذلك الشيخ اذا علم انسانا حكما فصار يعمل به ويعلمه للناس فانه يزداد نفعه بتكرر العمل به **(قوله ثم يتمادى على ذلك)** أي على ما ذكر من الصلاة **(قوله اهتباله)** بتقديم الهاء من الاهتبال بالشيء وهو الاعتناء به وفي بعض النسخ وابتهاله من الابتهال الذي هو التضرع **(قوله ليتربى)** أي ليتزايد وهو علة لقوله مستحضرا لصورته **(قوله ولبه)** بضم اللام وتشديد الباء أي قلبه **(قوله فاذا فرغ من ورده بالصلاة)** أي المصور بالصلاة **(قوله لبدء ذلك)** أي الورد **(قوله هذه النعمة العظمى)** أي وهو استعمال ذلك الورد * والحاصل أن استعمال ذلك الورد نعمة عظيمة فينبغي له أن يقيدها ويحبسها بالحمد عليها مخافة من الزوال **(قوله فاعلم أنه لا اله الا الله)** هذا مقول القول **(قوله سبحته)** بضم السين وفتحها **(قوله ويستضيء الخ)** بيان لثمراته **(قوله** [1] **ولولوج)** أي دخول **(قوله وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات)** يعني أن الشخص اذا التفت الى عبد من العبيد صار رقا بذلك العبد الملتفت اليه فاذا استحضر في قلبه معنى التهليل وأنه تعالى هو الغني عن كل ما سواه وان كل ما سواه مفتقر اليه فلا يلتفت لأحد غيره تعالى فلا يصير رقا لاحد من المخلوقات **(قوله باستناده الى مولاه علما وحالا)** أي بسبب استناده الى مولاه من جهة علمه بمعنى التهليل ومن جهة حاله وهو الذكر **(قوله ظاهرا وباطنا)** أي في الظاهر والباطن وهو لف ونشر مشوش فقوله ظاهرا تفسير لقوله حالا وقوله باطنا تفسير لقوله علما فكأنه قال بسبب استناده لمولاه في الباطن لاستحضاره لمعنى التهليل وفي الظاهر لذكره لمولاه بالتهليل **(قوله نعم المولى)** أي هو فالمخصوص بالمدح محذوف **(قوله ولهذا)** أي ولاجل ما تقدم من أن الذاكر يتحلى بالمرتبة العليا باستناده الى الله ويتخلص من الرق لشيء من الكائنات أي لكون الذاكر ينبغي له ذلك كانت كلمة الشهادة على هذا المنوال جامعة بين التخلية والتحلية **(قوله ويطرد الخ)** أي بان يطرد الخ فهو تفسير لما قبله **(قوله استعبدته)** أي صيرته عبدا **(قوله بقوله لا اله الا الله)** متعلق بيتخلى وفي نسخة بقوله لا اله بدون الا الله

والنيران والسلاح والاسود والحيات والظلمة والجنة والنار من المصالح واللذات ومن المفاسد والآلام فليس منها أصلا ولا يعول عليها فى شئ من ذلك ولا غيره فالالتفات الى الشئ منها عمى وظلمة عظيمة وحالة سيئة غير مستقيمة وسفه قوى وخصلة ذميمة وقذر شديد النتن تجب المبالغة فى غسله من البال ليتهيأ القلب للتحلى بالنور الزكى اللامع من معرفة العلى ذى الجلال فلما غسل الذاكر قلبه بذلك النفى القوى العام وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم أربعا وختم بالسلام حلاه حينئذ بزينة الدخول فى حضرة الملك العلام فقال قول المضطر الأواه اليائس يأسا قطعيا دائما من كل ماسوى مولاه أثر نفى لا اله الا الله ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة وكان الانتفاع بها موقوفا على القيام برسوم الشريعة وذلك لا يكون الا بالادمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن الله تعالى سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم احتاج الذاكر بعد كلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يشفعها باثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ليحفظ نور توحيده بادخاله فى منيع حرز الشريعة فلهذا يقول الذاكر اثر لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا ينبغى فى كل ذكر من أذكار الله تعالى أن لا يغفل المؤمن فيه عن ذكر سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اما بأن يصلى عليه اثره أو يقر برسالته مع الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم أو نحو ذلك مما يوجب تعظيمه والتمسك بأذياله اذ هو صلى الله عليه وسلم باب الله الاعظم الذى لا ينال كل خير دنيا وأخرى (أو) الا بالتعلق به فمن غفل عن ذكره والتمسك بشريعته ﷺ لم ينل مقصده وكان مرميا به فى سجن القطيعة محروما من خير الدنيا والآخرة وسيدنا ومولانا محمد ﷺ هو دليل الخالق الى الله تعالى فكيف يصل الى الله تعالى من غفل عن ذكر دليله وقد قال بعض من طبع الله تعالى على قلبه ممن يتعاطى التصوف وليس هو من أهله مقالة قريبة من الكفر أو هى الكفر بعينه ان الاكثار من ذكر النبى ﷺ حجاب عن الله تعالى وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقال اذا أفردت التهليل عن اثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع فى تأثير معنى التوحيد واحتج لضلاله

وهى المناسبة لأن المعنى المتقدم انما أخذ من النفى (قوله والنيران) أى الدنيوية فلا تكرار به مع قوله والجنة والنار (قوله من المصالح الخ) بيان لما وجد مع بعض تلك الامور وقوله المصالح واللذات راجع للطعام وما بعده الى النيران وقوله والمفاسد الخ راجع للنيران وما بعدها (قوله واللذات) هى أخص من المصالح كما أن الآلام أخص من المفاسد (قوله تجب المبالغة فى غسله من البال) أى من القلب (قوله ليتهيأ القلب للتحلى) هو بالحاء المهملة وفى نسخة بالجيم أى للظهور (قوله بذلك النفى القوى العام) أى وهو لا اله (قوله وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم) وهذا كناية عن اعراضه عن كل شئ حتى عن جسده وروحه الاعراض التام وصار المنظور له هو الله فالمراد بالكونين جسده وروحه وقيل ان المراد بهما الدنيا والآخرة والاول أحسن ويدل له قول بعض الأولياء ما فى الجبة الا الله حيث قطع النظر عن نفسه وروحه ولم يلتفت الا الله فقط (قوله حلاه) أى حلى ذلك الذاكر مولاه (قوله بزينة الدخول) الاضافة بيانية (قوله العلام) أى كثير العلم أى الكثير متعلقات علمه والافعلمه واحد (قوله الاواه) أى كثير التأوه أى التوجع من خوفه من مولاه (قوله أثر نفى لا اله) معمول لقوله فقال وقوله الا الله مقول القول (قوله بنور الحقيقة) هى الالتفات لما فى نفس الامر وقطع النظر عن كل شئ حتى عن جسمه وروحه أى ولما استنار قلبه بالحقيقة الشبيهة بالنور (قوله برسوم الشريعة) جمع رسم بمعنى العلامة والاضافة بيانية أى وكان الانتفاع بالحقيقة موقوفا على القيام برسوم وعلامات هى الشريعة لان القيام بالشريعة علامة على رضا المولى وعلى دخول الجنة أو أنه شبه الشريعة بمحل نفيس له علامات تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الرسوم تخييل (قوله وذلك) أى القيام برسوم الشريعة (قوله أن يشفعها) أى يصيرها شفعا أى زوجا (قوله نور توحيده) من اضافة المشبه به للمشبه (قوله فى منيع حرز الشريعة) أى الشريعة الشبيهة بالحرز المنيع والاضافة بيانية أى منيع حرز هو الشريعة (قوله فلهذا) أى فلاجل احتياج الذاكر لشفع كلمة التوحيد باثبات الرسالة لسيدنا محمد (قوله محمد رسول الله) مقول القول (قوله بأن يصلى عليه اثره) أى أثر الذكر بأن يقول لا اله الا الله اللهم صل على سيدنا محمد (قوله أو يقر برسالته) أى بأن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله اذ هو باب الله الاعظم) فيه اشارة الى أن لله أبوابا كالانبياء والاولياء والنبى صلى الله عليه وسلم أعظم الابواب (قوله وكان مرميا) أى مطروحا (قوله فى سجن القطيعة) أى فى القطيعة الشبيهة بالسجن أو اضافة سجن للقطيعة بيانية (قوله أو هى الكفر بعينه) أو للشك

وتسويل شيطانه بأن قال للتهليل معنى ولاثبات الرسالة معنى واذا اختلفت المعانى على الباطن ضعف التاثير و بعدت الثمرة قال وانما يحتاج الى وصل الذكرين عند الدخول فى الاسلام * قال بعض الأئمة الراسخين رضى الله تعالى عنهم وهذه المقالة والعياذ بالله تعالى من الفتن التى لا موردها غير النار ولاعقبى لها سوى دار البوار وماذاك الا مكر واستدراج الى رفض الشريعة والانحلال من ربقتها وتعطيل رسومها ولوعلم هـذا الضال ماتحت قوله محمد رسـول الله ﷺ من الاسرار التوحيـدية والحكم التهليلية

لا تقشع عنه ذلك العمى فأصاب المرمى انتهى اللهم أعذنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وصلاة وسلاما نصل بهما مع الأحبة بفضل الله تعالى الى الفردوس الأعلى والتمتع هنالك فى جواره تعالى بنفيس تلك المواهب والمنن

﴿ الفصل الرابع من الفصول الاربعة فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الاكمل مع المواظبة ﴾

* اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المشرفة على الوجه الذى ذكرناه أولا يحصل فوائد كثيرة * منها مايرجع الى محاسن الاخلاق الدينية * ومنها مايرجع الى الكرامات التى هى خوارق العادات . أما الاوّل فنها اتصافه بالزهد ونعنى به خلوّ الباطن من الميل الى فان وفراغ القلب من الثقة بزائل وان كانت اليد معمورة بمتاع حلال فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت أوغيره مع كل نفس وذلك ينفى عن النفس التعلق بما لابد من زواله * ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الاسباب ثقة بمسبب الاسباب ولا يقدح فى توكله تلبس ظاهره بالاسباب اذا كان قلبه فارغا منها بحيث يستوى عنده وجودها وعدمها * ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بداوم ذكره والتزام نهيه وأمره والامساك عن الشكوى به الى العجزة والفقراء غيره * ومنها الغنى وهو غنى القلب

أوللاضراب وعليه فقوله من طبع الله على قلبه أى جعل على قلبه اسودادا (قوله وتسويل) أى وسوسة شيطانه (قوله قال بعض الأئمة) أى فى الرد عليه وكلام هذا البعض يدل على أن هـذه الكلمة مكفرة (قوله وقد سلك بعض الضالين) قال المقرى ان نسخة المؤلف وقد سبك بالباء الموحدة وهى أصوب اهـ ملوى (قوله لا موردها) أى لصاحبها (قوله من ربقتها) الربقة فى الاصل العروة التى يستوثق بها صغار الضأن واضافتها للضمير العائد على الشريعة للبيان والمراد بالانحلال الخلوص وكأنه قال والخلوص من ربقة هى الشريعة أومن اضافة المشبه به للمشبه أى والخلوص من الشريعة الشبيهة بالربقة (قوله لا تقشع) أى لزال (قوله المرمى) أى محل الرمى والشخص اذا أصاب محل الرمى فقد فاز بمقصوده فكذلك هـذا الضال لوعلم ماتحت قولنا محمد رسول الله من الاسرار والحكم لنطق بالصواب (قوله الأعلى) صفة كاشفة للفردوس لانه أعلى الجنان (قوله على الوجه الاكمل) أى من الطهارة واستقبال القبلة واستحضار القلب ومراعاة معنى الذكر (قوله الى محاسن الأخلاق) أى الاخلاق الدينية الحسان (قوله أما الأوّل) أى وهو مايرجع للأخلاق الدينية أى التى لها تعلق بالدين (قوله من الميل الى فان) أراد به الامور التى يفتخر بها فى الدنيا من مآكل ومشارب وملابس فاذا كان عنده مال فلا يلتفت له ولا يحرص على بقائه بل ينفقه واذا ضاع فلا يسخط عليه (قوله وفراغ القلب من الثقة) أى من التوثق بزائل وهذا تفسير لما قبله (قوله وان كانت اليد الخ) فيه اشارة الى أن الزهد لا ينافى كثرة المال لان المدار على خلوص الباطن من الميل اليه سواء كان موجودا عنده أم لا (قوله فعلى سبيل الخ) أى فيلاحظ أنها عنده على سبيل العارية (قوله المحضة) أى الخالصة عن شائبة الملك (قوله تصرف الوكالة الخاصة) أى ليست على الدوام بل فى زمان معين فقوله ينتظر الخ تفسير لما قبله و يحتمل أن المراد بالخاصة أن ينفق منه على قدر ما أمر الشرع ولا ينفق منه فى كل مابداله (قوله مع كل نفس) بفتح الفاء متعلق بينتظر أى ينتظر مع كل نفس العزل عن التصرف فيه بالموت (قوله وذلك) أى انتظار العزل عن التصرف فيه بالموت مع كل نفس ينفى عن النفس التعلق بما لابد من زواله أى كالأموال والمآكل والملابس (قوله ومنها التوكل) أى اتصافه به (قوله وهو ثقة القلب) أى توثق القلب واعتماده على الوكيل الحق وهو المولى سبحانه وتعالى (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب عند تعذر الاسباب فاذا تعذرت عليه أسباب الرزق أوأسباب النجاة مثلا كان قلبه ساكنا ولا يحصل له قلق ولا اضطراب ولا سخط لاعتماده على المولى النافع الضارّ (قوله تلبس ظاهره بالأسباب) كأن يكون تاجرا أونجارا أوحدادا وقوله ولا يقدح الخ أى لان المدار على الالتفات الى الله وقطع النظر عن غيره بالمرة (قوله اذا كان قلبه فارغا منها) أى خاليا عن الالتفات اليها (قوله الحياء) هو بالمد وقوله بتعظيم الله أى المصور بتعظيم الله بدوام ذكره الباء للسببية وهو يتعلق بتعظيم (قوله عن الشكوى به) أى عن الشكوى منه تعالى (قوله الى العجزة)

بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه جل وعز المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ✲ ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصا وإكثارا لقطعه بأن حاجته ليست عنده شئ منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما ✲ ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع ✲ ومنها الفتوة وهى التجافى عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بأن إحسانه وإساءتهم اليه كل ذلك مخلوق له تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير لنفسه إحسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم يرلهم إساءة حتى يذمهم عليها . اللهم الا أن يكون الشرع هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل حينئذ ما أمر به الشرع ليقوم بوظيفة التعبد فقط وهذه الفتوة هى فوق المسالمة ✲ ومنها الشكر وهو إفراد القلب بالثناء على الله تعالى ورؤية النعم

منه فى طى النقم والفوائد كثيرة ومن أرادها فليجتهد فى أسبابها فيعرفها بالذوق ✲ وأما النوع الثانى من الفوائد وهو ما يرجع الى الكرامات ✲ فمنها وضع البركة فى الطعام ونحوه حتى يكثر القليل ويكفى اليسير وهذا مشاهد لأولياء الله تعالى كثيرا ✲ ومنها تيسير دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة وقد كان بعض المشايخ فى أول أمره حوارا فتعذر عليه شغل الحرارة تعذرا شرعيا فكان اذا قضى وظيفة ذكره يرفع رأسه فيجد فى حجره درهما يشترى به قوت ذلك اليوم ونقل عن الشيخ أبى عبد الله التاودى أنه احتاج كسوة لأولاده وزوجته وكان كثير الأولاد فاشترى شقة وذهب بها الى الخياط وأعطاه طرفها الواحد وأمسك تحته الطرف الآخر فجعل الخياط يجذبها ويفصل منها شيأ بعد شئ حتى صنع أثوابا عدة تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة فطال ذلك على الخياط فقال له ياسيدى هذه الشقة ماتتم أبدا فقال له الشيخ خوف الفتنة قد تمت ورمى له بباقيها من تحته ✲ وكان بعض المشايخ لا ينتصب لذكر ولا لصلاة على سجادته فى خلوته الا ويخلق الله على سجادته وتحتها دراهم جددا ✲ وكان له عائلة وأولاد فكان معشر أولاده اذا رأوه يأخذ فى التوجه للصلاة والذكر يحدقون به يترقبون انفصاله فاذا انفصل التقطوا تلك الدراهم . فنهم المقل . ومنهم المكثر وداوموا على ذلك حتى تحدثوا به وشاع الحديث فانقطع ذلك ✲ ومنها أن ينكشف له عن حقيقة ما يريد استعماله من الطعام فيعرف حلاله من حرامه ومن متشابهه بأمارات يجدها

بفتحات جمع عاجز أى الى المخلوقات وقوله والفقراء عطفه على ماقبله عطف تفسير وقوله أى غيره المغاير بن لذلك الشاكى (قوله بسلامته) أى المصور بسلامته (قوله من فتن الاسباب) أى من الاسباب المفتنة أو أن الاضافة بيانية (قوله فلا يعترض) أى من سلم قلبه من فتن الاسباب (قوله على الاحكام) أى على أحكام الله (قوله بلو) أى بالنسبة للماضى وقوله ولا بلعل أى بالنسبة للمستقبل أى بأن يقول لو فعلت كذا لحصل لى كذا أو يقول لعلى أذهب للسلطان فيعطينى شيأ (قوله بمن صدرت منه) أى بمن صدرت الاحكام منه (قوله نفض يد القلب من الدنيا) أى ترك القلب تعلقه بالدنيا على وجه الحرص على تحصيلها والاكثار منها ✲ ولا يخفى ما فى قوله نفض يد القلب من الاستعارة بالكناية والتخييل (قوله عنده شئ منها) أى وانما هى عند المولى (قوله وسكوت اللسان) عطف على قوله نفض يد القلب (قوله بما لا يذمه الشرع) احترازا عما اذا أراد أن يتصدق بجميع ما بيده وكان يسخط بعد ذلك فان هذا مذموم شرعا (قوله الفتوة) بضم الفاء والتاء (قوله التجافى) أى التباعد (قوله ولو أحسن) أى ولو كان أحسن اليهم أى أنه لو فرض أنه كان أحسن اليهم ثم صار فقيرا فلا يطلب الاحسان منهم (قوله هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم) كالوارتكبوا موجب حد أو تعزير (قوله فوق المسالمة) أى فوق المرتبة المسماة بالمسالمة وتسمى أيضا بالتفويض وهى استسلام الأمور كلها لله وتفويضها اليه وانما كانت الفتوة فوق هذه المرتبة لان هذه المرتبة تجامع بقايا النفس فلم بما قامت عليه بخلاف الفتوة فان النفس انمحقت معها ففى الفتوة لا يلاحظ أن له إحسانا على غيره ولا للخلق أذية عليه لانمحاق نفسه بالمرة وفى المسالمة لا يسأل الخلق إحسانا مع ملاحظة أن له عليهم الاحسان ولا يؤاخذهم بأذيتهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم الاساءة له ولا شك أن الاولى أعلى من الثانية ✲ واعلم أن التفويض الذى هو المسالمة فوق التوكل لان المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد على ربه والمفوض ليس له مراد (قوله ورؤية النعم منه فى طى النقم) فاذا ابتلاه الله بنقمة يرى أن فيها نعمة فاذا سلب ماله مثلا يرى أن هذه النقمة فى ضمنها نعمة لان مصيبة المال أخف من المصيبة فى النفس أوفى الدين (قوله حوارا) بالحاء المهملة وتشديد الراء بعدها بوزن قزاز أى يتعاطى صنعة الحرير (قوله الحرارة) بكسر الحاء (قوله التاودى) بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس (قوله شقة) بضم الشين وهى مقطع القماش مثلا (قوله وأمسك تحته الخ) أى انه جلس على الطرف الآخر (قوله على سجادته) بفتح السين (قوله جددا) أى جديدة (قوله معشر أولاده) أى جماعة أولاده والاضافة بيانية (قوله استعماله) أى

إمامن باطنه أومن ظاهره أومن غيره وكرامات هذا الباب كثيرة لاتحصى الا أن المؤمن لاينبغي أن يقصدها بشئ من طاعته والادخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعياذ بالله اذ هي من جملة مايجب أن يصفي منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاته اليها بالكلية وليكن مقصده رضا مولاه الذي لاخلف له منه ولاغنى لمخلوق عنه وكشف الحجاب عن عيني قلبه حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال ويواجهه مولاه بعجائب وأسرار لايمكن أن يعبر عنها المقال . اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى ياأرحم الراحمين بجاه سيد الاولين والآخرين نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين والى فضل هذه الكلمة ومايحصل لذاكرها من الفوائد أشرت بقولي في أصل العقيدة فانه يرى لها من الاسرار والعجائب مالايدخل تحت حصر وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد جعلناها سبعة تفاؤلا ورجاء من المولى الكريم جل وعلا أن يجعلها لنا ولجميع أحبتنا حصنا حصينا وحجابا منيعا من التعذيب بشئ من دركات النار السبع كما أنا ختمنا هذه العقيدة وشرحناها بتحقيق معنى كلمتي الشهادة نرجو به من مولانا جل وعلا أن يختم لنا ولجميع أحبتنا واخواننا في الدين بأفضل درجات الايمان ويجمع شملنا وشملهم اثر الموت مع أوليائه المقربين بين أهل النعيم المقيم والروح والريحان ☆ ولنختم هذا الشرح المبارك ان شاء الله

بأدعية مباركة فنقول الحمد لله الكريم الوهاب المعطي النعم الجليلة لمن شاء بمحض فضله لالسبب من الاسباب الفاتح بصائر القلوب بجوده حتى خرقت بنورها حجب الكائنات كلها وظفرت بمنتهى الآراب والصلاة والسلام على سيدنا مولانا محمد صلى الله عليه وسلم معدن الكمالات والوسيلة العظمى دنيا وأخرى لنيل المنى والحاجات وينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات المشرف على كل مخلوق لله تعالى في الارض والسموات ورضي الله تعالى عن آله وصحبه الذين هم بعد غيبته ولحوقه بالرفيق الاعلى الأنجم الزاهرات والذين هم القدوة للخلائق بعده وهم خير الامة الأئمة الهداة وعن التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم يبعث الله العظام الرفات ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ربنا ظلمنا أنفسنا ظلما كثيرا ولايغفر الذنوب الا أنت فاغفرلنا مغفرة من عندك وارحمنا انك أنت الغفور الرحيم ربنا لاتجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين اللهم ياغياث المستغيثين وملجأ ذوي الفاقات الملهوفين أسألك ياأرحم الراحمين ياذا الجلال والاكرام أن تجعلنا في الدنيا والآخرة من خيار أهل لااله الا الله ومن خيار أهل معرفتك وأن تمتعنا إثر الموت مع الأحبة في جنة الفردوس بجلائل نعمك وجميل رؤيتك وأن تغفرلنا جميع ذنوبنا بلاعقوبة ولامحنة وأن تؤدي عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلاأخرى دنيا وأخرى ياذا الفضل والمنة اللهم لك الحمد واليك المشتكى من أنفسنا ومن عوائق قد عسر معها في هذه الازمنة الصعبة النجاة فآمنا يامولانا من ضررها في ديننا ودنيانا حالا ومآلا حتى نفوز بأعظم رضوانك في الحياة وبعد الممات اللهم ياأرحم الراحمين إنه قد أسرتنا الاوهام والهوى وضعفت عن النهوض الى التمتع بمنيع جنابك العلي منا القوى وقد اشتد علينا

أي تعاطيه (**قوله** إمامن باطنه) أي بأن يقشعر قلبه (**قوله** أومن ظاهره) أي بأن يتحرك اصبعه أوعضو أوعرق منه (**قوله** أومن غيره) أي بأن تحصل له أذية من بعض الناس تمنعه من الأكل (**قوله** ومكر به) بالبناء للمفعول (**قوله** العديم المثال) بالعين المهملة (**قوله** يرى لها من الاسرار والعجائب) أراد بالاسرار النوع الأول وهو الاخلاق الدينية وأراد بالعجائب النوع الثاني وهو الكرامات (**قوله** حصنا) أي أمرا مانعا وقوله حصينا أي كثير المنع (**قوله** وحجابا منيعا) تفسير لماقبله (**قوله** درجات الايمان) أي الدرجات الحاصلة بسبب الايمان (**قوله** والروح) أي وأهل الروح بمعنى الراحة (**قوله** والريحان) أراد به مطلق الرزق أي الذين يرزقون في قبورهم (**قوله** لمن شاء) اللام بمعنى على أوضمن المنعم معنى المعطي (**قوله** حجب الكائنات) من إضافة المشبه به للمشبه أومن قبيل الاضافة البيانية أي حتى خرقت الكائنات الحاجبة لها عن مشاهدة المولى ومشاهدة آياته الكبرى (**قوله** بمنتهى الآراب) أي المقاصد (**قوله** لنيل المنى) أي لحصول مايتمناه المرء وعطف الحاجات على المنى للتفسير (**قوله** وينبوع الفضائل) أي محل نبعها وظهورها (**قوله** المشرف) أي المفضل (**قوله** بالرفيق الأعلى) متعلق بلحوق والمراد بالرفيق الأعلى المولى جل جلاله وقيل الأنبياء والصالحون (**قوله** الرفات) أي العظام البالية (**قوله** ذوي الفاقات) جمع فاقة وهي شدة الاحتياج أي ومن يلتجئ اليه الناس الذين اشتد احتياجهم فقوله الملهوفين تفسير له (**قوله** تبعاتنا) بفتح التاء وكسر الباء الموحدة جمع تبعة بفتح التاء وكسر الباء وهي حقوق الآدميين (**قوله** قد أسرتنا) بفتحات من الاسر أي صيرتنا مأسورين (**قوله** الاوهام) أي الخيالات التي يحدثها الوهم كأن يخيل له أنه اذا فعل كذا من الطاعات حصل له من الضرر كذا (**قوله** والهوى) أي هوى النفس أي ماتهواه كأن تشتهي النفس أكل كذا فيأكله فيمنعه ذلك من العبادة لكسله ونومه

وثاق القلوب وأضعفها وأعمى عينها توالى ظلمات المعاصى عليها وتراكم ران الذنوب فقلوبنا تبكى وتندب وان ضحك منا اللسان وتريد النهوض الى نيل الكمالات شوقا اليه فيمنعها الأسر والعمى ولا تساعدها عليه القوى ولا النفس ولا الاركان فصرنا يامولانا مطروحين فى مضيق سجن الآفات مكبلين فيه بثقل قيود الشهوات فياذا الفضل العظيم الذى لا يحد ولا يعلل ولا يقاس بمكيال ولا ميزان ياذا الكرم العميم الذى فاض على العوالم كلها حتى طمع فيه القريب ومن هو فى غاية البعد والخسران قد أمرتنا ياذا الجلال والاكرام على لسان نبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بفكاك العانى وانقاذه من الاسر الذى ضرره يسير وعرض فان فنحن يامولانا العانون حقيقة الخائفون الانقطاع عما يدوم من الخير العظيم مما خبرت به أولياءك فى أعلى الجنان ولا عوض له من الفوز منك بجميل الرضوان فمنّ على قلوبنا وذواتنا المأثورة (٢٣٨) والمحبوسة عن التمتع بلذيذ حضرة جلالك التى لا يملك الصبر عنها بما به أمرتنا يا كريم ياوهاب يارحيم يارحمن يامن ليس معه فى تدبير ملكه ثان اللهم اغفر لنا ولآبائنا ولأمهاتنا ولأشياخنا واخواننا وأحبتنا وذرياتنا واجمع شملنا وشملهم بلا محنة مع أكابر أوليائك فى أعلى عليين ومتع جميعنا اثر الموت فى أعلى الفردوس بلذيذ رؤيتك ومرافقة من أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اللهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنى به من أهل الخير والايمان ومنّ اللهم على كل من حفظ العقيدة أصله بحسن الخاتمة والفوز بعموم الغفران اللهم اجعل حفظها لهم نورا عظيما فى الدنيا والآخرة وأعطهم بسببها بلا محنة من الفردوس الأعلى أعلى المنازل الفاخرة واحفظنا واياهم الى الممات من جميع الفتن واجعل بيننا و بين الظالمين حجابا مستورا فى ديننا ودنيانا ياعظيم المواهب والمنن نتوسل اليك يامولانا فى نيل هذه المطالب كلها بذاتك العلية ثم بنبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد ﷺ ذى النفس الزكية الشفيع المشفع عندك سيد الاولين والآخرين سيدنا محمد ﷺ وعلى أهله عدد ماذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وحسبنا الله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم عدد قطر الامطار وعدد ورق الاشجار وعدد مثاقيل الجبال والاحجار وعدد الرمال وزبد البحار وعدد الابرار والفجار وعدد مايختلج فى الليل والنهار واجعل اللهم هذه الصلاة لنا نجاة من النار ياواحد ياأحد يامهيمن ياقهار وسلام على جميع الانبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين

(قوله وثاق القلوب) أى قيدها (قوله وان الذنوب) أى سوادها (قوله وتندب) أى تنوح (قوله وان ضحك منا اللسان) كذا فى عدة نسخ والصواب الاسنان لان الضحك لاينسب الى اللسان وينسب الى الاسنان لظهورها عنده (قوله وتريد النهوض الى نيل الكمال) أى بالدخول فى حضرة ذى الجلال ومشاهدته (قوله ولا تساعدها) أى القلوب وقوله عليه أى على النهوض لنيل الكمال (قوله مكبلين) بفتح الكاف وتشديد الباء أى مقيدين وقوله بثقل قيود الشهوات أى بقيود الشهوات الثقيلة أو ان اضافة ثقل للقيود حقيقية والثقل مستعار للمشقة واضافة قيود للشهوات بيانية أو من اضافة المشبه به للمشبه (قوله حتى طمع فيه القريب) أى قربا معنويا (قوله بفكاك العانى) أى بفكاك الأسير من أيدى الكفار مع أن ضرره يسير ففكنا من أسر أنفسنا فانه أعظم من ذلك (قوله فنحن يامولانا العانون) أى المأسورون (قوله من الفوز الخ) بيان لما يدوم ولا عوض له (قوله بما به أمرتنا) متعلق بامنن أى فامنن علينا بالفك والخلاص الذى أمرتنا به (قوله حجابا مستورا) أى حجابا يحجبنا عنهم خفيا عن الأعين أو أن مستورا بمعنى ساترا لنا بحيث لا يقدرون على الوصول الينا (قوله فى نيل) أى فى حصول (قوله بذاتك) الاضافة بيانية (قوله الشفيع) أى الذى يشفع (قوله المشفع) أى الذى تقبل شفاعته (قوله وعدد مايختلج) أى يتحرك

☆ وليكن هذا ختام هذه التقييدات ختم الله لنا بالحسنى ومنحنا فى الآخرة بالمقام الأسنى وشفع فينا وفى والدينا ومشايخنا وأحبتنا خير الأنبياء الكرام سيدنا محمد عليه وعلى آله وأصحابه من الله أفضل الصلاة وأزكى السلام

﴿قال مؤلفها﴾ وكان الفراغ من كتابتها يوم الجمعة السابع والعشرين من شهر شعبان سنة ١٢١٤ أربع عشرة ومائتين وألف هلالية وذلك ثانى عام من استيلاء الفرنسيس على مصر أعادها الله للاسلام وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين والله تعالى أعلم

﴿ يقول الفقير اليه تعالى (ابراهيم بن حسن الانبابى) خادم العلم ورئيس لجنة تصحيح الكتب العربية بمطبعة الشيخ (مصطفى البابى الحلبى وأولاده) بمصر المحروسه ﴾

حمدا لمن تفرد ذاتا وصفات وأفعالا ✲ ووسع العالمين رحمة وعدلا ونوالا ✲ وانفرد بالايجاد والاعدام والابداع ✲ وما خطر بالبال فالله بخلافه من غير نزاع ✲ ليس كمثله شئ وهو المحيط بجميع الاشياء علما بلا دفاع وصلاة وسلاما على سيد الموحدين وصفوة رب العالمين ✲ سيدنا محمد وآله البررة المتقين ✲ وصحبه الكملة ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين

﴿ أما بعد ﴾ فقد تم بحمده تعالى طبع حاشية العلامة الفاضل والملاذ الكامل الشيخ محمد عرفة الدسوقى رحمه الله وأثابه رضاه . على شرح العقيدة الصغرى المسماة بأم البراهين لمؤلفها الامام الكبير والعلم الشهير أبى عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسى الحسنى قدست أسراره وعمت أنواره . وهذه الحاشية قد رصعت بدرر التحقيقات ووشيت بمحاسن التوضيح للعويصات لا تطلب شاردة فى علم التوحيد الا وتجد تلك الحاشية أزاحت نقابها وكشفت عن وجه الشبه جلبابها فلا غرو أن كانت هى الفريدة فى بابها وعليها المعوّل من طلاب العلوم وأربابها وقد وشيت غررها بالشرح المذكور ليتم النفع ويستكمل النور وذلك بالمطبعة المذكورة أعلاه الكائن مركزها بسراى رقم ١٢ بشارع التبليطة بجوار الجامع الازهر والمعبد الأنور وكان الفراغ من طبعه وتحسين وضعه فى أوائل شهر جمادى الأولى من عام ١٣٤٣ من هجرة سيد الخلق أجمعين عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام مادامت الليالى تليها الأيام آمين





فهرس الكتاب

تم الفهرس

٣٣٦

حاشية

تحفة المريد

على متن

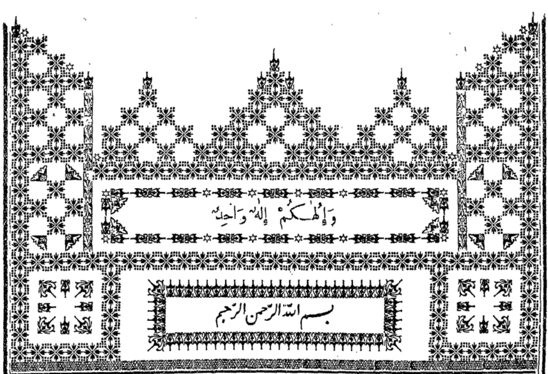
جوهرة التوحيد

لشيخ الاسلام الشيخ ابراهيم البيجورى
رحمه الله آمين

﴿ وبهامشها المتن المذكور لمؤلفه العلامة الشيخ ابراهيم اللقانى مع بعض تقريرات للعلامة الشيخ أحمد الأجهورى رحمهما الله تعالى مفصولة بجدول ﴾

طبع بمطبعة
مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر
بمباشرة — محمد أمين عمران

جمادى الاولى - ١٣٤٧ هـ



(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله المنفرد بالاعدام والايجاد * المنزه عن شوائب النقص والاضداد * وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له القديم الخالق لما اعداه من الكائنات * الباقى وهالك كل من عداه من المخلوقات * وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله الصادق الامين * المبلغ كل ما أمر بتبليغه من رب العالمين * صلى الله عليه وعلى آله وصحبه جواهر المعارف * وأزهار رياض الفصاحة والعوارف ﴿أما بعد﴾ فيقول أفقر الورى الى ربه القدير ابراهيم بن محمد البيجورى ذو التقصير انه لما كان نظم العالم العلامة والحبر البحر الفهامة ذى الفيض الدانى الشيخ ابرهيم اللقانى الموسوم بجوهرة التوحيد قد نظم فرائد هذا الفن فى عقد نضيد وحوى من نفائس الدرر ومحاسن الغرر ما يدهش الالباب ويقضى بالعجب العجاب وقد ولع الناس بالدخول فى رياض فوائده والاخذ من ثمار موائده سألنى وفد من الاخوان أصلح الله لى ولهم الحال والشان أن أكتب عليه حاشية تفسر عن مطويات ما فيه من الرموز والاسرار وتكشف عنه سدول النقاب والاستار فلما انشرح صدرى لذلك والله أعلم بما هنالك صرفت زمام العزم نحو رياضه وأوردت الفكر فى عبقرى حياضه وقد تيسر لى اذ ذاك بعض شراح الناظم الهمام مع حواشى النظم وشرحه للشيخ عبد السلام ومع ما كتبه عليه السادة الاعلام وغير ذلك مما فتح به السلام فالتقطت منها دررا نفيسة ومحاسن شريفة ونظمتها فى سلك التحبير والتصنيف وجعلتها حاشية على هذا المتن الشريف * وقد سميتها تحفة المريد على جوهرة التوحيد * جعلها الله خالصة لوجهه الكريم ونفع بها كل من تلقاها بقلب سليم والمرجو ممن اطلع عليها أن ينظر اليها نظر اعتذار ويجر على ما فيها من الهفوات أذيال الاستار فالستر من شيم الكرام واذاعة العورات من دأب اللئام والله أسأل وبنبيه أتوسل أن تحل محل القبول انه خير مأمول وأكرم مسؤل وها أنا أشرع فى المقصود بعون الملك المعبود * فاقول وبالله التوفيق (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) افتتح الناظم كتابه بالبسملة ثم بالحمد له اقتداء بالكتاب العزيز فى ابتدائه بهما فى الترتيب التوقيفى لا أنهما أول ما أنزل فانه خلاف ما فى الصحيح البخارى وغيره فى بدء الوحى من أن أول ما أنزل اقرأ وقد نقل أبو بكر التونسى اجماع علماء كل ملة على أن الله سبحانه وتعالى افتتح جميع كتبه ببسم الله الرحمن الرحيم وعملا

بخبر

بخبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر أو أجذم أو أقطع روايات أي ناقص وقليل البركة فهو وان تم حسا لا يتم معنى مع خبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله الخ والمراد بالامر ما يعم القول كالقراءة والفعل كالتأليف ومعنى ذي بال أي صاحب حال بحيث يهتم به شرعا أي بان لا يكون من سفاسف الامور وليس محرما ولا مكروها و يشترط أيضا أن لا يكون ذكرا محضا ولا جعل الشارع له مبدأ غير البسملة والحمدلة فخرجت سفاسف الامور كلبس النعل والبصاق والمخاط فلا تسن البسملة ولا الحمدلة عليها وخرج المحرم لذاته كالزنا والمكروه لذاته كالنظر لفرج زوجته بلا حاجة فتحرم على الاول وتكره على الثاني بخلاف المحرم لعارض كالوضوء بماء مغصوب والمكروه لعارض كأكل البصل فلا تحرم على الاول ولا تكره على الثاني وخرج الذكر المحض كلا اله الا الله فلا تسن التسمية عليه بخلاف غير المحض كالقرآن لاشتماله على غير الذكر كالاخبار والمواعظ وخرج ما جعل الشارع له مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فلا يبدأ بالبسملة ولا بالحمدلة بل بالتكبير مثلا * فان قلت بين الخبرين المذكورين تعارض فكيف يمكن العمل بهما * قلت أجيب عن ذلك بأجوبة أشهرها أن الابتداء نوعان حقيقي وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود ولم يسبقه شئ واضافي وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود وان سبقه شئ فبينهما العموم والخصوص المطلق فحمل خبر البسملة على النوع الاول وخبر الحمدلة على الثاني وانما لم يعكس للكتاب والاجماع لا يقال ان هذا المؤلف شعر على الراجح خلافا لمن قال ان الرجز ليس شعرا وقد قال العلماء لا يبدأ الشعر بالبسملة لانا نقول الشعر الذي لا يبدأ بالبسملة هو المحرم كهجو من لا يحل هجوه أو المكروه كالتغزل في غير معين وأما ما يتعلق بالعلوم كهذه المنظومة فيبدأ بالبسملة اتفاقا وانما لم يأت بها نظما كما فعل الشاطبي حيث قال * بدأت بسم الله في النظم أولا * الخ لانه خلاف الاولى ثم اعلم أن الباء في البسملة اما للمصاحبة على وجه التبرك أو للاستعانة كذلك ولا مانع من الاستعانة باسمه تعالى كما يستعان بذاته والاولى جعلها للمصاحبة لان جعلها للاستعانة فيه اساءة أدب لان باء الاستعانة تدخل على الآلة فيلزم عليها جعل اسم الله مقصودا لغيره لا لذاته الا أن يقال ان من جعلها للاستعانة نظر الى جهة أخرى وهي ان الفعل المشروع فيه لا يتم على الوجه الاكمل الا باسمه تعالى لكن قد يقال مظنة الاساءة ما زالت موجودة ومعناها الاشاري بي كان ما كان وبي يكون ما يكون وحينئذ يكون في الباء اشارة الى جميع العقائد لان المراد بي وجد ما وجد وبي يوجد ما يوجد ولا يكون كذلك الا من اتصف بصفات الكمال وتنزه عن صفات النقصان كما ذكره بعض أئمة التفسير والاسم مشتق عند البصريين من السمو وهو العلو لانه يعلو مسماه وعند الكوفيين من وسم بصيغة الماضي أي علم بصيغة الماضي أيضا لان الاشتقاق عندهم من الافعال فقول بعض العلماء وعند الكوفيين من الوسم بمعنى العلامة فيه تسمح ومعناه ما دل على مسمى وأما قولهم كلمة دلت على معنى في نفسها الخ فهو اصطلاح نحوي وعلم من التعريف المذكور ان الاسم غير المسمى وهو التحقيق نعم ان أريد به المدلول كان عين المسمى وبهذا يجمع بين القولين والله علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد وقولنا الواجب الوجود الخ تعيين للمسمى لأنه من جملة المسمى على ما هو التحقيق والا لكان كليا وهي علم شخصي بمعنى ان مدلوله معين في الخارج لا بمعنى أنه قامت به مشخصات كالبياض والطول وهكذا لاستحالة ذلك ولا يجوز أن يقال ذلك الا في مقام التعليم لما فيه من إيهام ما لا يليق وبذلك تعلم أنه ليس علما بالغلبة خلافا لمن زعم ذلك وهو اسم الله الاعظم عند الجمهور واختار النووي أنه الحي القيوم وانما تخلفت الاجابة عند الدعاء به من بعض الناس لتخلف شروط الاجابة التي أعظمها أكل الحلال والرحمن الرحيم صفتان مأخوذتان من الرحمة بمعنى الاحسان أو ارادة الاحسان لا بمعناها الاصلي الذي

(قوله اجذم) يقال جذم الرجل يجذم بمعنى قطعت يده والمصدر الجذم أفاده صاحب المصباح وعلى هذا فالاجذم بمعنى الاقطع وأما من أصابه داء الجذام فيقال له مجذوم لا أجذم كما تدل عليه عبارة المصباح أيضا اهـ

هو رقة فى القلب تقتضى التفضل والاحسان لاستحالة ذلك فى حقه تعالى فالرحمن الرحيم فى حقه بمعنى المحسن أو مريد الاحسان لكن الاول بمعنى المحسن بجلائل النعم أى بالنعم الجليلة والثانى بمعنى المحسن بدقائق النعم أى بالنعم الدقيقة لان زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى غالبا وانما جمع بينهما اشارة الى أنه ينبغى أن يطلب منه تعالى النعم الحقيرة كما ينبغى أن يطلب منه النعم العظيمة لان الكل منه وحده سبحانه وتعالى و يتعلق بالبسملة أبحاث كثيرة فلا نطيل بذكرها (قوله الحمد لله الخ) قال النووى رحمه الله تعالى يستحب الحمد فى ابتداء الكتب المصنفة وكذا فى ابتداء دروس المدرسين وقراءة الطالبين بين يدى المعلمين سواء قرأ حديثا أو فقها أو غيرهما وأحسن العبارات فى ذلك الحمد لله رب العالمين اه وانما لم يأت بحرف العطف اشارة الى أن كلا من البسملة والحمدلة محصل للمقصود فى الابتداء أو لاحتمال أن تكون احداهما خبرية والاخرى انشائية والصحيح انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار وعكسه والحمد لغة الثناء بالكلام على الجميل الاختيارى على جهة التبجيل والتعظيم سواء كان فى مقابلة نعمة أم لا فمثال الاول ما اذا أكرمك زيد فقلت زيد كريم فانه فى مقابلة نعمة ومثال الثانى ما اذا وجدت زيدا يصلى صلاة تامة فقلت زيد رجل صالح فانه ليس فى مقابلة نعمة والثناء بتقديم المثلثة على النون هو الاتيان بما يدل على التعظيم وقيل هو الذكر بخير وضده النثاء بتقديم النون على المثلثة وانما عبرنا بالكلام كما عبر به بعض المحققين ليشمل التعريف حينئذ الحمد القديم وهو حمد الله نفسه بنفسه وحمده لانبيائه وأوليائه وأصفيائه والحمد الحادث وهو حمدنا لله تعالى وحمد بعضنا البعض فدخلت أقسام الحمد الاربعة وهى حمد قديم لقديم وحمد قديم لحادث وحمد حادث لقديم وحمد حادث لحادث وأما تعبير بعضهم باللسان فيلزم عليه أن لا يكون التعريف شاملا للقديم الا أن يراد باللسان الكلام على سبيل المجاز المرسل من اطلاق السبب وهو اللسان وارادة المسبب وهو الكلام ولا يرد أن التعاريف تصان عن المجاز لان محل ذلك ما لم يكن المجاز مشهورا كما هنا وقولنا على الجميل الاختيارى أى لاجل الجميل الاختيارى ولو كان جميلا فى اعتقاد المحمود بزعم الحامد وان لم يكن جميلا شرعا كنهب الاموال وخرج بقيد الاختيارى الاضطرارى فان الثناء عليه يسمى مدحا لا حمدا تقول مدحت اللؤلؤة على حسنها دون حمدتها وقال الزمخشرى الحمد والمدح أخوان بمعنى انهما مترادفان والاختيارى انما هو قيد فى المحمود عليه لا فى المحمود به فقد يكون المحمود عليه اختياريا والمحمود به اضطراريا كما اذا أكرمك زيد فقلت زيد حسن * وأركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة ثم أعلم ان المحمود به والمحمود عليه قد يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كما اذا أكرمك زيد فقلت زيد كريم فان الكرم من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به وقد يختلفان ذاتا واعتبارا كما اذا أكرمك زيد فقلت زيد عالم فان المحمود عليه وهو الكرم والمحمود به هو العلم * فان قلت التقييد بالاختيارى يخرج الحمد على ذاته تعالى وصفاته فظاهره انه لا يسمى حمدا والتزمه بعضهم فقال يسمى مدحا قلت أجيب عن ذلك بان المراد ما يشمل الاختيارى حقيقة وهو ظاهر أو حكما والمراد به ما كان منشأ للافعال الاختيارية كالذات وصفات التأثير أو ملازما للمنشأ كصفات غير التأثير وقولنا على جهة التبجيل والتعظيم أى على جهة هى التبجيل والتعظيم فالاضافة للبيان وعطف التعظيم على التبجيل للتفسير وخرج بذلك ما اذا كان على جهة الاستهزاء والسخرية كما فى قول الملائكة لأبى جهل ذق انك أنت العزيز الكريم أى بزعمك عند قومك وعبارة الخازن ما نصه ذق أى هذا العذاب انك أنت العزيز الكريم أى عند قومك بزعمك وذلك أن أبا جهل لعنه الله كان يقول أنا أعز البوادى وأكرمهم فتقول خزنة النار له ذلك على طريق الاستخفاف

الحمد لله

والتوبيخ

والتوبيخ اه وفى الحقيقة هذا خارج من أوّل الامر لانه ليس ثناء الا بحسب الصورة فهذا القيد عند التحقيق للايضاح وأما الحمد اصطلاحا فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث كونه منعما على الحامد أو غيره سواء كان ذلك قولا باللسان أو اعتقادا بالجنان أو عملا بالاركان التى هى الاعضاء كما قال القائل

أفادتكم النعماء منى ثلاثة * يدى ولسانى والضمير المحجبا

وانما كان الاعتقاد فعلا لانه التصميم بالقلب وأما قولهم التحقيق انه كيف أى الصورة الحاصلة فى النفس فهو تدقيق كلامى لا ينظر اليه هنا * فان قيل الاعتقاد لا ينبئ عن تعظيم المنعم * أجيب بأنه ينبئ لو اطلع عليه أو أنه يستدل عليه بالقول و يتحقق حينئذ جدا ان أحدهما بالقول والآخر بالاعتقاد المأخوذ منه والشكر لغة هو الحمد اصطلاحا لكن بابدال الحامد بالشاكر واصطلاحا صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه به فيما خلق لاجله ثم اعلم ان أل فى الحمد اما للاستغراق أو للجنس أو للعهد واللام فى لله اما للاستحقاق أو للاختصاص أو للملك فتحصل من هذا احتمالات تسعة قائمة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة يمتنع منها جعل اللام للملك مع جعل أل للعهد اذا جعل المعهود هو الحمد القديم فقط لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعل المعهود حمد من يعتد بحمده كحمده تعالى وحمد أنبيائه وأوليائه وأصفيائه لان المعهود حينئذ هو الجملة المركبة من القديم والحادث والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيصح أن يملك (**قوله** على صلاته) أى لاجل صلاته فعلى للتعليل على حد قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم والجار والمجرور متعلق بالحمد واغتفر الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر لان ذلك يغتفر فى الجار والمجرور و بعضهم جعله خبرا بعد خبر فيكون المصنف قد حمد أولا فى مقابلة الذات ثم حمد ثانيا فى مقابلة الصلات ثم ان الصلات بكسر الصاد جمع صلة وهى العطية بمعنى الشئ المعطى كما هو المتبادر أو بمعنى الاعطاء وهو أولى لانه حمد على صفة المولى بلا واسطة والحمد على الشئ المعطى حمد على الصفة بواسطة وانما اختار الحمد المقيد على المطلق لان المقيد أفضل من المطلق فانه يثاب على المقيد ثواب الواجب لكونه فى مقابلة نعمة فهو كأداء الديون و بعضهم ذهب الى ان المطلق أفضل (**قوله** ثم سلام الله الخ) يحتمل أن تكون ثم للاستئناف ويحتمل أن تكون للعطف وعلى الثانى فيحتمل أن تكون للترتيب الذكرى وأن تكون للترتيب الرتبى لان رتبة ما يتعلق بالمخلوق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رتبة ما يتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة ومعنى سلام الله تحيته اللائقة به ﷺ بحسب ما عنده تعالى كما تشعر به اضافته له تعالى فالمطلوب تحية عظمى بلغت الدرجة القصوى فتكون أعظم التحيات لانه ﷺ أعظم المخلوقات والمراد بالتحية فى حقه ﷺ كما أفاده السنوسى فى شرح الجزائرية أن يسمعه كلامه القديم الدال على رفعة مقامه العظيم ولم يرتض بعضهم تفسير السلام بالامان وان ذكره السنوسى وغيره لانه ربما أشعر بمظنة الخوف مع أن النبى ﷺ بل وأتباعه لا خوف عليهم نعم يخاف ﷺ خوف مهابة واجلال ولذلك قال ﷺ انى لأخوفكم من الله * فان قيل ان السلام يؤخر عن الصلاة كما يجرى به عرف الاستعمال لآية يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فما بال المصنف قدمه عليها * أجيب بأن ذلك لضرورة النظم على أنه أشار بلطف الى ان رتبته التأخير حيث أدخل مع على الصلاة وهى تدخل على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان دون العكس (**قوله** مع صلاته) باسكان العين هنا على اللغة القليلة لاجل الوزن وان كان الافصح فتحها ومعنى صلاته رحمته المقرونة بالتعظيم كما تشعر به الاضافة الى ضميره تعالى وهذا هو اللائق بالمقام وقيل هى مطلق الرحمة سواء قرنت بالتعظيم أم لا لكن هذا بيان للصلاة فى حد ذاتها بقطع النظر عن المقام و ينبنى على هذا الخلاف العطف فى قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فعلى الاوّل يكون من عطف العام على

على صلاته * ثم سلام الله مع صلاته

(قوله المطلق) المراد بالمطلق ما كان فى مقابلة جميل غير نعمة وليس المراد به ما لا مقابل له لان حقيقة الحمد الثناء لاجل جميل اختيارى فلابد له من مقابل اه

الخاص وعلى الثاني من عطف التفسير وقد فسر الجمهور الصلاة بأنها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن غيرهم ولو حجرا وشجرا ومدرا التضرع والدعاء فقد ورد أنها صلت عليه كما رواه الحلبي في السيرة وان اشتهر انها سلمت عليه فقط وان شئت قلت وهو الاخصر هي من الله الرحمة ومن غيره الدعاء وحينئذ يكون شاملا للاستغفار وغيره واختار ابن هشام في مغنيه أنها العطف بفتح العين وهو بالنسبة لله الرحمة الخ ويترتب على هذا الخلاف انها من قبيل المشترك اللفظي على الاول وضابطه أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى والوضع ومن قبيل المشترك المعنوي على الثاني وضابطه أن يتحد كل من اللفظ والمعنى والوضع والتحقيق الثاني وان رجح بعضهم الاول والصحيح انه ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه كباقي الانبياء لكن لا ينبغي التصريح بذلك الا في مقام التعليم كما أشار الى ذلك بعضهم بقوله

وصححوا بأنه ينتفع * بذي الصلاة شأنه مرتفع
لكنه لا ينبغي التصريح * لنا بذا القول وذا صحيح

وقيل المنفعة عائدة على المصلي ليس الا لانه ﷺ قد أفرغت عليه الكمالات ورد بأنه مامن كمال الا وعند الله أكمل منه والكامل يقبل الكمالات لكن لا ينبغي للمصلي أن يلاحظ ذلك بل يلاحظ أنه يتوسل به ﷺ عند ربه في نيل مقصوده وفي كلام المصنف نوع من المحسنات البديعة يسمى بالجناس المحرف وهو ماتماثل ركناه في الحروف لا في الحركات فانه عبر أولا بصلاته بكسر الصاد ثم عبر بصلاته بفتحها وفي هذا البيت مع ما بعده التضمين وهو كما في شرح شيخ الاسلام على الخزرجية تعلق قافية البيت بما بعدها وهو مغتفر للمولدين عند بعضهم واثبات الصلاة والسلام في صدر الكتب والرسائل حدث في زمن ولاية بني هاشم ثم مضى العمل على استحبابه ومن العلماء من يختم بهما كتابه أيضا كما في شرح المصنف الصغير (قوله على نبي) أي كائنان على نبي فالجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر المبتدا وليس من باب التنازع لان بعضهم منعه في الجوامد وانما عدى الدعاء بعلى مع ان الدعاء ان كان بخير تعدى باللام وان كان بشر تعدى بعلى لان محل ذلك مالم يكن بعنوان الصلاة والسلام للفرق الظاهر بين صلى عليه ودعا عليه اذ الاول لا يفهم منه الا المسرة والثاني لا يفهم منه الا المضرة وأيضا في التعبير بعلى اشارة الى شدة التمكن والنبي بالهمز وتركه مأخوذ من النبأ وهو الخبر لانه مخبر بكسر الباء فانه يخبرنا بالاحكام عن الله تعالى ان كان رسولا ونبيا أيضا فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبي ليحترم أو مخبر بفتحها لان جبريل يخبره عن الله تعالى أو مأخوذ من النبوة وهي الرفعة لانه مرفوع الرتبة فانه مامن نبي الا وهو أفضل من أمته أو رافع رتبة من اتبعه فعلى كل فعيل صالح لاسم فاعل واسم المفعول وعبر بالنبي ولم يعبر بالرسول اشارة الى أنه يستحق الصلاة والسلام بوصف النبوة كما يستحقها بوصف الرسالة وموافقة لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وعرفوا النبي بأنه انسان ذكر حر من بني آدم سليم عن منفر طبعا أوحي اليه بشرع يعمل به وان لم يؤمر بتبليغه وأما الرسول فيعرف بما ذكر لكن مع التقييد بقولنا وأمر بتبليغه فبينهما العموم والخصوص المطلق لان كل رسول نبي ولا عكس وجعل بعضهم الرسول أعم قال لان الرسل تكون من الملائكة وقال العلامة السعد التفتازاني وهما متساويان وقيل بينهما العموم والخصوص الوجهي لان النبي فقط من أوحي اليه بشرع يعمل به واختص به والرسول فقط من أوحي اليه بشرع يعمل به ويبلغه لغيره ولم يختص بشئ منه فان اختص بالبعض وبلغ البعض فهو نبي ورسول وخرج بالانسان بقية الحيوانات وكفر من قال في كل أمة نذير يعني أنه في كل جماعة من الحيوانات رسول وأما قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير فهو في أمم البشر الماضية وخرج بالذكر الانثى بناء على انه يقال لها انسان وقال بعضهم يقال لها انسانة كما قال القائل

على نبي

انسانة فتانة * بدر الدجا منها خجل

وعليه فتكون الانثى خرجت بالانسان والقول بنبوّة مريم وآسية امرأة فرعون وحوّاء وأم موسى واسمها يوحانذ بالذال المعجمة وهاجر وسارة فهو مرجوح قال صاحب بدء الامالى

وما كانت نبيا قط أنثى * ولا عبد وشخص ذو فعال

أى فعل قبيح وخرج بالحر الرقيق ولا يرد لقمان لانه لم يكن نبيا بل كان تلميذا لانبياء لانه ورد انه كان تلميذا لألف نبى وخرج بقولنا من بنى آدم الجن والملائكة بناء على ان الانسان مأخوذ من النوس وهو التحرك يقال ناس اذا تحرك فيشمل الجن والملك فيحتاج لاخراجهما بما ذكر وأما على أنه مأخوذ من الانس فيختص ببنى آدم فلا يحتاج لاخراجهما بما ذكر ولا يرد قوله تعالى يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم لان معناه والله أعلم ألم يأتكم رسل من بعضكم وهم الانس أو المراد برسل الجن السفراء منهم أى النواب منهم عن الرسل لا رسل من عند الله تعالى ولا يرد أيضا قوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا لان معناه والله أعلم أنهم سفراء بين الله و بين أنبيائه ليبلغوهم عن الله تعالى الشرائع وخرج بالسليم عن المنفر غير السليم عنه فمن كان فيه منفر كعمى و برص وجذام لم يكن نبيا ولا رسولا ولا يرد بلاء أيوب وعمى يعقوب لانه أمر ظاهرى وليس حقيقيا ولا يرد أيضا بناء على أنه حقيقى لطروه بعد تقرر النبوة والكلام فيما قارنها وقد اختلف فى عدد الانبياء فقيل مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وقيل مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا واختلف أيضا فى عدد الرسل منهم فقيل ثلثمائة وثلاثة عشر وقيل وأربعة عشر وقيل وخمسة عشر والاسلم الامساك عن ذلك لقوله تعالى لنبيه ﷺ منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك * واعلم أن التنوين فى نبى للتعظيم والابهام فيه يرفعه ما يأتى فى كلامه بعد ان شاء الله تعالى **(قوله جاء الخ)** هذه الجملة صفة لنبى كما هو القاعدة من أن الجمل بعد النكرات صفات وقد قيد الناظم هذه الجملة بقوله وقد خلا الدين عن التوحيد لانه حال من فاعل جاء والحال قيد فى عاملها فصارت الصفة بهذا الاعتبار مخصصة للموصوف وقاصرة له على نبينا ﷺ لانه لم يأت نبى بالتوحيد فى حال خلو الدين عن التوحيد الا نبينا ﷺ والمراد بالمجئ الارسال فتفسيره به تفسير مراد لانه تفسير بالسبب فان الارسال سبب للمجئ وقد أرسله الله تعالى على رأس الاربعين سنة الى جميع المكلفين من الثقلين أى الانس والجن سميا بذلك لانهما أثقلا الارض وقيل لثقلهما بالذنوب وقيل لثقل ميزانهما بالحسنات وخرج بالثقلين الملائكة فانه لم يرسل اليهم ارسال تكليف بل أرسل اليهم ارسال تشريف لان طاعتهم جبلية لا يكلفون بها وهذا هو الذى اعتمده الرملى فى شرح المنهاج وخالفه الشيخ ابن حجر وعبارته بعد قول المصنف عبده ورسوله لكافة الثقلين الانس والجن اجماعا معلوما من الدين بالضرورة فيكفر منكره وكذا الملائكة كما رجحه جمع محققون كالسبكى ومن تبعه و ردوا على من خالف ذلك الى آخر عبارته والتعبير برأس الاربعين يفيد أنه بعث عند استكمالها من غير زيادة ولا نقص وهو الصحيح الذى عليه الجمهور لكن هذا لا يتم الا لو كانت البعثة فى شهر الولادة مع ان المشهور أنه ولد فى ربيع الاول و بعث فى رمضان فله حين البعث أربعون سنة و نصف سنة ان كان البعث فى رمضان الواقع بعد السنة المتممة للاربعين أو تسعة وثلاثون ونصف ان كان البعث فى رمضان الواقع فى أثناء السنة المتممة للاربعين فمن قال أربعون سنة ألغى الكسر على الاول وجبره على الثانى وقال بعضهم كان ابتداء الوحى بالمنام فى ربيع ومكث ستة أشهر كذلك ومن قال كان ابتداؤه فى رمضان أراد مجئ جبريل يقظة فرجع الخلاف لفظيا ولا كسر والصحيح ان نبوّته ﷺ ورسالته مقترنتان وقال ابن عبد البر وغيره أرسله الله لما بلغ ثلاثا وأربعين سنة فكانت النبوّة سابقة بنزول اقرأ وكانت الرسالة بامره بالانذار لما نزلت آية المدثر فهو فى زمن

فترة الوحي نبي لا رسول وأجاب القائلون بالاوّل بان آية المدثر بيان للمراد من سورة اقرأ لان المعنى اقرأ على قومك ماسنبينه لك وانما كان الارسال على رأس الاربعين لانه العادة المستمرة فى معظم الانبياء أو جميعهم كما جزم به أى بالثانى كثيرون منهم شيخ الاسلام فى حواشى البيضاوى وانما استدلوا بالعادة المستمرة ولم يستدلوا بحديث مانبئ نبي الاعلى رأس الاربعين سنة لعد ابن الجوزى له فى الموضوعات وذكر العلامة الشيخ الامير والعلامة الشيخ الشنوانى أن الحق ان هذا السن غالب فقط فى النبوّة والافقد نبئ عيسى ورفع الى السماء قبله وكان عمره ثلاثا وثلاثين سنة ونبئ يحيى صبيا بناء على أن الحكم الذى أوتيه صبيا النبوّة اه لكن ذكروا فى حواشى التفسير نقلا عن المواهب ان هذا خلاف التحقيق وقالوا الصحيح ان عيسى مارفع الا بعد مضى ثمانين سنة من النبوّة و بعد نزوله من السماء يعيش أربعين سنة ولا يرد قوله تعالى فى حق يحيى وآتيناه الحكم صبيا لان المراد بالحكم العلم والمعرفة لا النبوّة ولا يرد أيضا قوله تعالى حكاية عن عيسى آتانى الكتاب وجعلنى نبيا لانه من التعبير بالماضى عن المستقبل على حد قوله تعالى أتى أمر الله أو المعنى وجعلنى نبيا فى علمه هذا ووقع فى كلام سيدى على الخواص أن النبى نبئ من صغره ولعله أراد الكمال والتهيؤ كما ذكره العلامة الامير والله أعلم بالحقيقة (قوله بالتوحيد) أى بطلبه وفيه براعة استهلال وهى أن يأتى المتكلم فى طالعة كلامه بما يشعر بمقصوده * والتوحيد لغة العلم بان الشئ واحد وشرعا بمعنى الفن المدون فيما سيأتى وهو علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية والمراد به هنا الشرعى لا بمعنى الفن المدون فيما سيأتى وهو افراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا مطابقا للواقع ولا تشبه صفاته الصفات ولا تعدد فيها من جنس واحد بان يكون له تعالى قدرتان مثلا ولا يدخل أفعاله الاشتراك اذ لا فعل لغيره سبحانه خلقا وان نسب الى غيره كسبا وقيل هو اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات خلافا للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجودية * فان قيل قد جاء ﷺ بغير التوحيد فلم اقتصر الناظم على التوحيد * أجيب بأنه خصه لانه أشرف العبادات ويليه الصلاة كما فى حديث أبى سعيد ان الله تعالى لم يفرض شيأ أفضل من التوحيد والصلاة ولو كان شئ أفضل منه لافترضه على ملائكته منهم راكع ومنهم ساجد والحد السابق هو احدى المبادى العشرة المنظومة فى قول بعضهم

ان مبادى كل فن عشره * الحد والموضوع ثم الثمره
وفضله ونسبة والواضع * والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى * ومن درى الجميع حاز الشرفا

فحد هذا الفن لغة واصطلاحا ما تقدم * وموضوعه ذات الله تعالى من حيث مايجب له ومايستحيل ومايجوز وذات الرسل كذلك والممكن من حيث أنه يتوصل به الى وجود صانعه والسمعيات من حيث اعتقادها * وثمرته معرفة الله بالبراهين القطعية والفوز بالسعادة الابدية * وفضله أنه أشرف العلوم لكونه متعلقا بذاته تعالى وذات رسله ومايتبع ذلك والمتعلق بكسر اللام يشرف بشرف المتعلق بفتحها * ونسبته انه أصل العلوم الدينية وماسواه فرع وما أحسن قول القائل

أيها المقتدى لتطلب علما * كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كى تصحح حكما * ثم أغفلت منزل الاحكام

وواضعه أبو الحسن الاشعرى ومن تبعه وأبو منصور الماتريدى ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبه وردوا الشبه التى أوردتها المعتزلة والافالتوحيد جاء به كل نبي من لدن آدم الى يوم القيامة * واسمه علم التوحيد لان مبحث الوحدانية أشهر مباحثه و يسمى أيضا علم الكلام لان المتقدمين كانوا يقولون فى الترجمة عن

بالتوحيد

(قوله وهو علم الخ) هذا يقتضى أن العلم غير العقائد وأنه مكتسب من أدلة العقائد والظاهر أن العلم هو نفس العقائد فلا معنى لكونه يقتدر به على اثباتها ولا معنى لاكتسابه من أدلتها مع المغايرة بينه و بينها فيلزم من اكتسابه من أدلتها أن يكون هو عين العقائد اه

مباحثة الـكلام فى كذا أولانه قد كبر الاختلاف فى مسئلة الـكلام وذكر بعضهم انله ثمانية أسماء ✻واستمداده من الادلة العقلية والنقلية✻ وحكم الشارع فيه الوجوب العينى على كل مكلف من ذكر وانثى ✻ومسائله قضاياه الباحثة عن الواجبات والجائزات والمستحيلات وهذه المبادى هى التى تسمى مقدمة العلم لانها اسم لمعان يتوقف عليها الشروع فى المقصود (قوله وقد خلا الخ) أى والحال أنه قد خلا الخ فالواو للحال وعبارته تقتضى أن ماعليه عبدة الاصنام يسمى دينا وهو كذلك لان الدين مايتدين به ولو باطلا فهو يطلق على الدين الحق وعلى الدين الباطل كما يدل له قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقد وقع فى بعض النسخ عرا بدل خلا وفيه نظر لانه يقال عرا يعرو كعلا يعلو بمعنى أصاب ومنه قول الشاعر

وانى لتعرونى لذكراك هزة ✻ كما انتفض العصفور بلله القطر

ويقال عرى يعرى كعلم يعلم بمعنى خلا والمناسب هنا الثانى لا الاول الا أن يوجه بان عرا فى كلامه بفتح الراء المقلوب عن كسرها والاصل عرى كعلم قلبت الكسرة فتحة لمناسبة الوزن فتحركت الياء وانفتح ماقبلها قلبت ألفا فصار عرا كرأى ولذلك قال المصنف فى شرحه الصغير بعد أن شرح على نسخة خلا مانصه هـذه النسخة الواقعة هنا أخبرنى بعض أصحابنا الموثوق بهم أنه أخذها عنى كذلك وضمن خلا معنى تجرد فعداه بعن ووجهنا نسخة عرا فى الشرحين أى الكبير والمتوسط ومراده ببعض الاصحاب الشيخ اليوسى كما وجد فى بعض الهوامش الصحيحة (قوله الدين) يطلق لغة على عدة معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب ولهم فيه اصطلاحا تعريفان أحدهما مختصر وهو ماشرعه الله تعالى على لسان نبيه من الاحكام وسمى دينا لاننا ندين له وننقاد وسمى أيضا ملة من حيث ان الملك يمليه على الرسول وهو يمليه علينا ويسمى شرعا وشريعة من حيث ان الله شرعه لنا أى بينه لنا على لسان النبى ﷺ فالله هو الشارع حقيقة والنبى شارع مجازا وثانيهما مطوّل وهو وضع الهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود الى ماهو خير لهم بالذات فقولهم وضع أى موضوع فهو مصدر بمعنى اسم المفعول أى شئ موضوع بقطع النظر عن أن يكون حكما أو غيره لاجل الاخراجات الآتية ودخل المجاز التعريف لشهرته وقولهم الهى أى منسوب للاله وهو الله تعالى وخرج به الوضع البشرى ظاهرا او الا فالواضع لجميع الاشياء هو الله فى الحقيقة وذلك نحو الرسوم السياسية أى القوانين التى ترجع اليها سياسة العالم كعلم اصلاح المنزل وحسن العشرة مع الاهل والاخوان والاوضاع الصناعية كالتجارة والقزازة وغير ذلك وقد كانت الحكماء القدماء يؤلفون كتبا فى سياسة الرعية واصلاح المدن فيحكم بها ملوك من لاشرع لهم فانه وان كان الخالق لـكل الاشياء هو الله تعالى الا أن البشر لهم فى هـذه كسب لايقال يلزم على ذلك أن احكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين لان البشر أعنى المجتهدين لهم فيها كسب وانما منـه ماورد نصا لاخلاف فيه لانا نقول هى من الدين قطعا وهى موضوع إلهى غاية الامر أنه يخفى علينا والمجتهدون يعانون اظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع ولا دخل لهم فى وضعها وقولهم سائق أى باعث وحامل لان المكلف اذا سمع مايترتب على فعل الواجب من الثواب أو على فعل الحرام من العقاب انساق الى فعـل الاول وترك الثانى وهكذا قالوا وخرج به الوضع الالهى غير السائق كانبات الارض وامطار السماء وبحث فى ذلك بانه سائق لاصلاح المعاش فالاحسن التمثيل لغير السائق بالوضع الالهى الذى لا اطلاع لنا عليه كالذى تحت الارضين فان مالا نعرفه لايسوقنا لشئ وقولهم لذوى العقول السليمة أى لأصحاب العقول السليمة من الفكر والمراد سائق لهم فقط وخرج به مايسوقهم وغيرهم من الحيوانات كالاوضاع الطبيعية التى يهتدى بها الحيوانات وهى الالهامات التى تسوق الحيوانات لفـعل منافعها كنسج العنكبوت واتخاذ النحل بيوتا واجتناب مضارها كنفر الشاة من الذئب وغير ذلك وقولهم باختيارهم المحمود خرج به الاوضاع السائقة لهم لا باختيارهم

وقد خلا الدين

(قوله مجازا) المراد بالحقيقة والمجاز هنا العقلي ان لان اسناد الشرع بمعنى التبيين لله تعالى من باب اسناد الشئ لما هو له فهو حقيقة عقلية واسناده الى النبي ﷺ من باب اسناد الشئ لغير ماهو له فهو مجاز عقلى لان بيان الاحكام بالقرآن والآتى به هو الله تعالى فهو المبين حقيقة✻ولما كان القرآن منزلا على النبى ﷺ كان طريقا فى البيان فاسند اليه الشرع بمعنى تبيين الاحكام لـكونه طريقا فيه اهـ

أو باختيارهم المذموم فالاولى كالآلام السائقة للانين رغما وكالوجدانيات كالجوع والعطش فانهما يسوقان الى الاكل والشرب قهرا والثانية كحب الدنيا فانه وضع الهى يبعث ذوى العقول الى ترك الزكاة باختيارهم المذموم ومتى كان الاختيار محمودا لا يسوق الا الى خير فقولهم الى ماهو خير لهم انما ذكروه توصلا لقولهم بالذات فهو متعلق بخير وذلك الخير الذاتى عبارة عن السعادة الابدية والقرب من رب البرية وخرج بذلك صنعتا الطب والفلاحة فانهما وان تعلقتا بوضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود لكن لا الى الخير الذاتى بل الى صنف من الخير وهو حفظ صحة أبدانهم بالحكمة والعقاقير أى أجزاء الادوية ونحو الاغذية * وحاصل هذا التعريف مع طوله أن الدين هو الاحكام التى وضعها الله الباعثة للعباد الى الخير الذاتى ﴿فائدة﴾ أمور الدين أربعة كما قاله النووى أى علامات وجوده وقد نظمها بعضهم فقال

أمور لدين صدق قصد وفا العهد * وترك لمنهى كذا صحة العقد

فصدق القصد أداء العبادة بالنية والاخلاص ووفاء العهد الاتيان بالفرائض وترك المنهى اجتناب المحرمات وصحة العقد جزمه بعقائد أهل السنة (قوله عن التوحيد) متعلق بخلا والمراد بالتوحيد هنا التوحيد اللغوى وهو العلم بان الشئ واحد ويحمل التوحيد هنا على اللغوى وفيما مر على الشرعى اندفع الايطاء وهو اتحاد القافيتين لفظا ومعنى فيما دون سبعة أبيات ورد ذلك بان الدين انما عرا عن التوحيد الشرعى فالحق أن التوحيد فى الموضعين شرعى ولا يراد ان فى كلامه ايطاء الا اذا كانت هذه المقدمة من مشطور الرجز أما اذا كانت من تامة فلا ايطاء لما علمت من أنه اتحاد القافيتين وقافية البيت لا تكون الا آخره أما آخر الشطر الاول فليس بقافية قال شيخ الاسلام خرج بتكرير القافية تكرير غيرها كتكرير آخر النصف الاول مع آخر بيت فليس بايطاء ولو سلم ان فى كلام المصنف ايطاء فهو جائز للمولدين كما هو جائز لغيرهم وعلى اختلاف التوحيد فى الموضعين يكون فى الكلام الجناس التام وهو اتفاق الكلمتين لفظا لا معنى (قوله فأرشد الخلق الخ) معطوف على جاء بالتوحيد فيقتضى أن النبى ﷺ أرشد الخلق بالسيف عقب الارسال لان الفاء تقتضى التعقيب مع أن الجهاد لم يشرع بفور الارسال بل بعد الهجرة بسنة لانه شرع فى صفر من السنة الثانية من الهجرة كما نبه عليه الحلبى فى السيرة وقد يقال التعقيب فى كل شئ بحسبه ونوقش فى ذلك بانه لا يقال ذلك الا اذا كان المذكور لا يمكن وجوده قبل مضى المدة التى بينه وبين المعطوف عليه كما فى تزوج زيد فولد له وهنا الجهاد يمكن حصوله قبل هذه المدة وأجاب بعضهم بان الجهاد غير ممكن قبل هذه المدة من حيث عدم الاذن فيه قال الشهاب الملوى ويمكن التعقيب الحقيقى بالنظر لقوله وهديه للحق لان الارشاد بالهدى كان عقب الارسال فلم يتأخر ﷺ عن الارشاد لحظة تما ومعنى الارشاد الحقيقى تصييرهم راشدين أى مهديين وفسروه مجازا بالدلالة فان حمل على الاول كان خاصا بمن آمن وان حمل على الثانى كان عاما لمن آمن ولمن كفر وقوله الخلق أى جميع أى جميع الثقلين الانس والجن اجماعا وكذا الملائكة بناء على أنه مرسل اليهم ارسال تكليف والراجح أنه مرسل اليهم ارسال تشريف كما تقدم لك تحريره وان رجح بعضهم هنا خلافه وأما ارساله الى سائر الحيوانات فارسال تشريف قطعا فان قلت كيف يستقيم العموم فى الخلق مع أنه ﷺ لم يرشد من لم يجتمع به قلت الارشاد أعم من أن يكون بنفسه كمن اجتمع به أو بواسطة كمن جاء بعده أو كان فى زمنه ولم يجتمع به وقد قال ﷺ ليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع وقوله لدين الحق متعلق بارشد ومادة الارشاد تتعدى باللام كما تتعدى بعلى والدلالة تتعدى بعلى فمن فسر الارشاد بالدلالة فسر اللام بعلى ومن أبقى الارشاد على معناه الحقيقى أبقى اللام على حقيقتها فانه يقال أرشدنى لكذا والمراد من الحق هنا الله تعالى لانه اسم من أسمائه تعالى ومعناه المتحقق وجوده دائما وأبدا بحيث لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ويصح أن يراد بالحق هنا

عن التوحيد فارشد
الخلق لدين الحق

(قوله للملابسة) والمعنى على الملابسة أرشد الخلق أى دلهم متلبسا عند ذلك بسيفه ارشادا مصوّرا بهديه و يرد عليه أن الواو حينئذ لاتكون لتشريك ما بعدها مع ماقبلها فى الحكم لان حكم ماقبلها كونه متلبسا به عند الارشاد وما بعدها ليس بهذا الحكم بل هو تصوير للارشاد والمعنى على جعلها للسببية أرشد الخلق أى صيرهم راشدين بسبب سيفه إرشادا مصوّرا بهديه و يرد عليه ماتقدم بعينه و يرد عليه أيضا أن الارشاد حينئذ بمعنى التصيير راشدين وهو بهذا المعنى لايصوّر بالهدى فتعين حمل الهدى على القرآن والسنة وحينئذ تكون الباء للسببية بالنظر الى السيف والهدى جميعا اهـ (قوله وفسروا) المذكور فى علم المعانى أن صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع فالصدق هو مطابقة الحكم لا الحكم المطابق للواقع وفرق بين مطابقة الحكم والحكم المطابق والمناسب لهذا حمل الحق الذى أريد الفرق بينه وبين الصدق على معناه المصدرى وهو المطابقة لان الحق يستعمل مصدرا والمحشى حمله على أنه اسم فاعل وفسره بما طابقه الواقع وهما معنيان صحيحان الا أن المناسب منهما هنا الاول ليتحد مع الصدق فى أن كلا منهما مطابقة وان كانت المطابقة فى جانب الصدق تسند الى الحكم فيقال مطابقة حكم الخبر الواقع والحق مطابقة الواقع الحكم اهـ (قوله أو أن ذلك بالنظر الخ) معناه أن عامل المبدل منه لا توجه له على محمد

بسيفه وهديه للحق محمد

ماطابقه الواقع واضافة الدين للحق على الاول على معنى اللام وعلى الثانى للبيان أى لدين هو الاحكام الحقة (قوله بسيفه) يحتمل أن يكون متعلقا بحال محذوفة من فاعل ارشد أى ارشد الخلق لدين الحق فى حال كونه متلبسا بسيفه أو حال كونه ملجئا لهم بسيفه لان الارشاد والدلالة ليسا بالسيف حتى تكون الباء للتعدية بل باللسان قطعا وهذا اذا جعل أرشد بمعنى دل أما اذا جعل بمعنى صيرهم راشدين على أن المراد بالخلق أمة الاجابة فالباء للسببية واضافة سيف للضمير لادنى ملابسة لان المراد بالسيف السيف الذى جاء بمشروعية مقاتلة أعداء الله به سواء كان بيده أو بيد من تبعه ولو الى يوم القيامة والمراد بالسيف آلة الجهاد التى يباح قتال الحربيين بها حتى الحجارة فقد رمى ﷺ بالحجر فى يوم أحد ففى كلام المصنف مجاز مرسل من إطلاق الخاص وارادة العام فهو من باب عموم المجاز أى المجاز العام الشامل للحقيقة والمجاز * وقد كان له ﷺ سيوف متعددة منها المأثورة وهو أول سيف ملكه لانه ورثه عن أبيه ومنها القضيب بالقاف والضاد ومنها ذو الفقار بفتح الفاء وكسرها ومنها غير ذلك وقد دفع ﷺ لعكاشة جزل حطب حين انكسر سيفه يوم بدر وقال اضرب به فعاد فى يده سيفا صار ماطويلا أبيض شديد المتن فقاتل به (قوله وهديه للحق) عطف على سيفه فيصير التقدير وأرشدهم بهديه للحق لكن يلزم عليه تهافت اذ التقدير ودلهم بدلالته الا أن تجعل الباء للتصوير فتحصل أن الباء من حيث دخولها على السيف للملابسة أو للسببية كما تقدم بيانه ومن حيث دخولها على هديه للتصوير وبعضهم حمل الهدى على القرآن والسنة فقد كان ﷺ يراسل الناس أوّلا بالقرآن والدعوة للاسلام فان أجابوا للاسلام فظاهر والا أعلمهم بالتهيؤ للجهاد وهكذا خلفاؤه وأصحابه من بعده والمراد بالحق هنا ماطابقه الواقع ان أريد بالحق الاول الله تعالى أو المراد به هنا الله تعالى ان أريد به فى الاول ماطابقه الواقع فليس فى كلام المصنف إيطاء بل فيه الجناس التام وفيه ماتقدم من أنها ليست من المشطور * واعلم أنهم فسروا الحق بأنه الحكم الذى طابقه الواقع وضده الباطل وفسروا الصدق بانه الحكم الذى طابق الواقع وضده الكذب فاسندوا المطابقة فى تفسير الحق الى الواقع وفى تفسير الصدق الى الحكم وذلك أن المطابقة وان كانت مفاعلة من الجانبين الا أنه لما كان الحق مأخوذا من حق الشئ ثبت والثابت انما هو الواقع ناسب أن تنسب المطابقة فى جانب الحق الى الواقع بخلافه فى الصدق واختار بعض المحققين أن الحق والصدق شئ واحد وهو مطابقة الخبر للواقع لان الواقع شئ ثابت فى نفسه يقاس عليه غيره والمراد بالواقع علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ وقيل غير ذلك * فان قيل لم قدم الناظم السيف على الهدى مع أن الهدى سابق على الجهاد لانه لم يشرع الا بعد الهجرة كما علمته مما سبق ولا شك أنه ﷺ هدى قبلها أجيب بانه قدم السيف اهتماما بالجهاد واشارة الى أن ماجاء به لا يظهر الا بالجهاد خصوصا فى مبدا دعوته على أن الواو لاتفيد ترتيبا على الصحيح (قوله محمد) بحذف تنوينه للوزن كتسكين باء العاقب ويجوز فى اللفظ الشريف أوجه الاعراب الثلاثة الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى هو محمد وهذا هو الاولى من جهة التعظيم ليكون الاسم الشريف مرفوعا وعمدة كما أن مدلوله مرفوع الرتبة وعمدة الخلق والنصب على أنه مفعول لفعل محذوف والتقدير أعنى محمدا أو نحو ذلك لكن النصب لايساعده الرسم الاعلى طريقة من يرسم المنصوب بصورة المرفوع والمجرور والجر على أنه بدل أو عطف بيان لكن يرد على أنه بدل أن القاعدة أن المبدل منه فى نية الطرح والرمى فيقتضى جعله بدلا ان وصف النبوّة فى نية الطرح والرمى مع أنه مقصود ويجاب عنه بان القاعدة أغلبية أو أن ذلك بالنظر لعمل العامل ويرد على أنه عطف بيان أنه يشترط أن يكون عطف البيان

موافقا للمتبوع تعريفا وتنكيرا و يجاب عنه بانه جرى على رأى الزمخشرى القائل بعدم اشتراط ذلك ومحمد علم منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أى المكرر العين ولذلك كان أبلغ من محمود فهذا الاسم يفيد المبالغة فى المحمودية كما أن أحمد يفيد المبالغة فى الحامدية بحسب أصله لانه كان أفعل تفضيل فهو ﷺ أجل من حمد وأعظم من حمد بالبناء للمفعول فى الاول وللفاعل فى الثانى وهذا الاسم أشرف أسمائه ﷺ قال ابن العربى نقلا عن بعضهم ان لله تعالى ألف اسم وللنبى عليه أفضل الصلاة والسلام كذلك وهى توقيفية باتفاق وأما أسماؤه تعالى ففيها خلاف والراجح أنها توقيفية والفرق بينهما أنه ﷺ بشر فربما تسوهل فى شأنه فاطلق عليه مالايليق فسدت الشريعة باتفاق وأما مقام الالوهية فلا يتجاسر عليه فلذلك قيل بعدم التوقيف والمسمى له ﷺ بهذا الاسم جده على الصحيح وقيل أمه وجمع بانها أشارت عليه بتسميته محمدا بسبب ما رأته من أن شخصا يقول لها فاذا ولدتيه فسميه محمدا فلما أخبرته بذلك سماه محمدا رجاء أن يحمد فى السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه والمسمى له به فى الحقيقة هو الله تعالى لانه أظهر اسمه قبل ولادته ﷺ فى الكتب وألهم جده بذلك فهو بتوقيف شرعى (قوله العاقب) نعت لمحمد وهو الذى يأتى فى العقب وفسروه بانه الذى يحشر الناس على قدمه أى طريقه وشرعه ففى الحديث أنا العاقب فلا نبى بعدى أى تبتدأ نبوته فلا ينافى نزول عيسى فى آخر الزمان ووجود الخضر والياس الآن وانما كان ﷺ هو العاقب ليكون شرعه ناسخا لغيره من الشرائع لا العكس ولانه الثمرة العظمى اذ هو المقصود من هذا العالم والثمرة فى الاشياء تأتى آخرها وأنشدوا

نعم ما قال سادة الاول * أول الفكر آخر العمل

فان قلت حاصل معنى العاقب أنه الخاتم للرسل وحينئذ يلزم التكرار مع قول المصنف لرسل ربه لان التقدير الخاتم للرسل لرسل ربه * قلت يدفع ذلك بارتكاب التجريد بان يراد بالعاقب الخاتم فقط (قوله لرسل) بسكون السين للوزن وان جاز فى غير ما هنا الضم أيضا * فان قيل كما أنه ﷺ خاتم للرسل هو خاتم للانبياء فلم اقتصر المصنف على الاول مع أنه لا يلزم من ختمه للرسل ختمه للانبياء اذ لا يلزم من ختم الاخص ختم الاعم * أجيب بثلاثة أجوبة الاول أن المراد بالرسل الانبياء فقد أطلق الخاص وأراد العام مجازا مرسلا الثانى أن فى الكلام اكتفاء والتقدير لرسل ربه وأنبيائه على حد قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر أى والبرد الثالث ما قاله الشيخ الملوى من حمله على ما تقدم عن السعد من تساوى الرسول والنبى وانما اختار التعبير بالرسل لانه أمدح فان الرسالة أشرف من النبوة لجمعها بين الحق والخلق خلافا للعز بن عبد السلام فى قوله بان النبوة أفضل معللا بان فيها الانصراف من حضرة الخلق الى الحق والرسالة فيها الانصراف من حضرة الحق الى الخلق ورد بان الرسالة فيها الجمع بينهما كما علمت (قوله ربه) أى خالقه أو مالكه أو نحو ذلك من معانى الرب المنظومة فى قول الشيخ السجاعى

قريب محيط مالك ومدبر * مرب كثير الخير والمولى للنعم
وخالقنا المعبود جابر كسرنا * ومصلحنا والصاحب الثابت القدم
وجامعنا والسيد احفظ فهذه * معان أتت للرب فادع لمن نظم

ووقع فى عبارة كثير من العلماء أنه مصدر بمعنى التربية وهو تبليغ الشئ شيأ فشيأ الى الحد الذى أراده المربى أطلق عليه تعالى مبالغة أى بدعوى أنه تعالى هو عين التربية ولا يخفى ما فيه من البشاعة فالاولى أنه اسم فاعل فاصله رابب ثم خفف بحذف الالف وادغام أحد المثلين فى الآخر (قوله وآله الخ) أى وسلام الله مع صلاته على آله الخ فهو معطوف على نبى كما هو المتعين واما عطفه على محمد فلا يخفى فساده وان ذكره المصنف فى شرحه لان محمد بدل من نبى والمعطوف على البدل بدل ولا يصح أن يكون الآل ومن ذكر معهم بدلا من نبى

العاقب لرسل ربه وآله

البدل بل للبدل عامل آخر نظير عامل المبدل منه على الراجح عند النحاة فعمل عامل المبدل منه لا ارتباط له بالبدل أصلا هذا ما ظهر اه أى فالمطروح هو عمل عامل المبدل منه لا نفس المبدل منه بل هو مقصود (قوله يدفع ذلك الخ) أولى منه حمل العاقب على معناه اللغوى وهو الآتى فى العقب اه

وفى كلامه الصلاة على غير الانبياء والملائكة تبعا وهى جائزة اتفاقا بل هى مطلوبة لقوله ﷺ اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وللنهى عن الصلاة البتراء وهى التى لم يذكر فيها الآل واما استقلالا فقيل بانها ممنوعة وقيل مكروهة وقيل خلاف الاولى والاصح الكراهة وألحق أبو محمد الجوينى السلام بالصلاة بالنظر للغائب وأما المخاطب فيخاطب بالسلام عليك أو عليكم أو نحوه وأصل آل أول كجمل بدليل تصغيره على أويل وقيل أصله أهل بدليل تصغيره على أهيل واضافته للضمير فى كلام المصنف جائزة خلافا لمن منعها قال عبد المطلب وانصر على آل الصليـ * ـب وعابديه اليوم آلك

واعلم أن الآل له معان باعتبار المقامات وربما جعلت أقوالا وليس كذلك ففى مقام الدعاء كما هنا كل مؤمن ولو عاصيا لان العاصى أشد احتياجا للدعاء من غيره وفى مقام المدح كل مؤمن تقى أخذا مما ورد آل محمد كل تقى وان كان ضعيفا وأما انا جد كل تقى فلم يرد وفى مقام الزكاة بنوهاشم وبنو المطلب عندنا معاشر الشافعية وبنوهاشم فقط عند السادة المالكية كالحنابلة وخصت الحنفية فرقا خمسة آل على وآل جعفر وآل عقيل وآل العباس وآل الحرث (قوله وصحبه) خصهم مع دخولهم فى الآل بالمعنى الاعم لمزيد الاهتمام والتحقيق ان صحبا ليس جمعا لصاحب بل اسم جمع وان كان له واحد من لفظه وهو صاحب وهو لغة من طالت عشرتك به والمراد به هنا الصحابى وهو من اجتمع بنبينا ﷺ مؤمنا به بعد البعثة فى محل التعارف بان يكون على وجه الارض وان لم يره أو لم يروعنه شيأ أو لم يميز على الصحيح وأما قولهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة لا لاصلها فان ارتد والعياذ بالله تعالى ومات مرتدا فليس بصحابى كعبد الله بن خطل وأما من عاد الى الايمان كعبد الله بن أبى سرح فتعود له الصحبة لكن مجردة عن الثواب عندنا معاشر الشافعية واشتهر أنها لا تعود عند المالكية لكن المصرح به فى كتبهم التردد حينئذ فلا مانع من الرجوع فى ذلك لمذهب الشافعية على ما كان يرتضيه بعض أشياخهم وفائدة عودها التسمية والكفاءة فيسمى صحابيا ويكون كفؤ البنت الصحابى ويدخل فى الصحابى ابن أم مكتوم ونحوه من العميان وكنيت أمه به لكتم بصره واسمه عبد الله أحد المؤذنين له ﷺ ويدخل عيسى والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام وتدخل الملائكة الذين اجتمعوا به ﷺ فى الارض فعيسى عليه الصلاة والسلام آخر الصحابة من البشر الظاهرين وأما الملائكة فباقون الى النفخة والخضر يموت عند رفع القرآن وقيل بل مات * والحاصل أن الخضر والياس حيان على المعتمد ولكن الياس رسول بنص القرآن قال تعالى وان الياس لمن المرسلين وأما الخضر فقيل ولى وقيل نبى وقيل رسول وخير الامور أوساطها (قوله وحزبه) أى جماعته ﷺ والحزب الجماعة الذين أمرهم واحد فى خير أو شر ومنه كل حزب بما لديهم فرحون والظاهر أن المراد به هنا من غلبت ملازمته له ﷺ فهو خاص الخاص لانهم أخص من الصحب الذين هم أخص من الآل ويحتمل أن يراد به أتباعه مطلقا سواء كانوا فى عصره أم لا وهو أولى لما فيه من التعميم ويغنى عنه الآل لتخصيص بعضهم له بالاتقياء (قوله وبعد) بالبناء على الضم لحذف المضاف اليه ونية معناه والتقدير وبعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على النبى ﷺ وآله وصحبه وحزبه ويحتمل أن يكون بالنصب من غير تنوين لحذف المضاف اليه ونية لفظه ولكن المشهور على الالسنة الاول وهى كلمة يؤتى بها للانتقال من أسلوب الى أسلوب آخر أى من نوع من الكلام الى نوع آخر والنوع المنتقل منه هو البسملة وما بعدها والمنتقل اليه هو بيان السبب الحامل على التأليف وأصلها الثانى أما بعد بدليل لزوم الفاء فى حيزها غالبا وهذا الاصل هو السنة فقد كان ﷺ يأتى بها فى خطبه ومراسلاته وصح أنه ﷺ خطب فقال أما بعد والاصل الاصيل مهما يكن من شئ بعد فمهما اسم شرط مبتدأ ويكن فعل الشرط وهو مضارع كان التامة وفاعله ضمير مستتر تقديره هو يعود على مهما ومن

وصحبه وحزبه وبعد

(قوله ونية معناه) انما بنيت عند نية المعنى لان بناءها لمشابهتها أحرف الجواب فى الاستغناء بها عما بعدها وهذه المشابهة لا تثبت لها الا عند نية معنى المضاف اليه بخلاف ما لو نوى لفظه لعدم الاستغناء بها عما بعدها حينئذ لان اللفظ المنوى بمنزلة المذكور اه (قوله وبعد البسملة) اى بعد مدلول جملتها وهو الاخبار بالتأليف مستعانا فيه باسم الله وقوله والحمدلة أى بعد مدلولها وهو الثناء على الله باستحقاقه الحمد وقوله والصلاة والسلام أى الواقعين من المصنف وهما طلبه من الله صلاته وسلامه على نبيه وهذا الطلب معنى جملة الصلاة والسلام وانما قدرنا هذا المضاف وهو قولنا مدلول ليطابق ماقاله أولا من أن المنوى هو معنى المضاف اليه لا لفظه اه

شئ بيان لمهما وان كان شأن البيان التخصيص فقد يكون مساويا اشارة الى أن المراد الجنس بتمامه فحذفت مهما ويكن ومن شئ وأقيمت أما مقام ذلك ثم ان بعضهم ينطق بذلك ويقول أما بعد كما هو السنة وبعضهم يحذف اما ويأتي بدلها بالواو فيقول وبعد كما هنا فالواو نائبة النائب وهل الظرف من معمولات الشرط أو من معمولات الجزاء خلاف والراجح كونه من معمولات الجزاء ليكون المعلق عليه مطلقا وهو أبلغ في التحقق لان المعنى عليه ان وجد شئ في الدنيا مطلقا فاقول بعد الخ ولا يرد ان الفاء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لتوسعهم في الظروف وبعد ظرف زمان كثيرا ومكان قليلا وهي هنا صالحة للزمان باعتبار النطق وللمكان باعتبار الرقم واختلف في أول من نطق بها على أقوال أقربها أنه داود وكانت له فصل الخطاب أي يفصل بها بين الحق والباطل وقيل يفصل بها بين نوع من الكلام ونوع آخر منه (قوله فالعلم الخ) أي فأقول لك العلم الخ لان كون العلم باصل الدين محتما أمر متحقق في نفسه وجد شئ في الدنيا أم لا فلا يصح جعله جواب الشرط فلابد من تقدير القول * فان قلت اذا حذف القول وجب حذف الفاء معه كما نص عليه الاشموني * قلت المسئلة خلافية لان هناك قولا بجواز ذكر الفاء مع حذف القول كما ذكره السيوطي في همع الهوامع والفاء واقعة في جواب أما المقدرة أو في جواب الواو النائبة عنها والعلم ادراك الشئ بحقيقته كما قاله الراغب وهو كقول شيخ الاسلام ادراك الشئ على ماهو به ويطلق حقيقة عرفية على القواعد المدونة وعلى الملكة التي يقتدر بها على ادراكات جزئية والمراد هنا الاول بدليل الحكم عليه بالتحتم ومقابله الجهل وهو اما بسيط وأما مركب فالاول عدم العلم بالشئ عما من شأنه العلم والثاني ادراك الشئ على خلاف ما هو عليه في الواقع وانما سمي مركبا لاستلزامه جهلين جهله بالشئ وجهله بانه جاهل وفي ذلك قيل

جهلت وما تدري بانك جاهل * ومن لي بان تدري بانك لا تدري

(قوله باصل الدين) أي باصوله وقواعده فهو مفرد مضاف يعم وافراد الاصل مع أن هذا الفن ملقب باصول الدين لضرورة النظم فهو من التصرف في العلم لما ذكر وقيل انه ليس اشارة للمعنى العلمي والاضافة في أصول الدين من اضافة الجزء للكل لان الدين هو الاحكام أصلية كانت أو فرعية وهذا اللقب يشعر بمدح هذا الفن لابتناء الدين عليه ولما لاحظ المصنف في العلم معنى الجزم عداه بالباء (قوله محتم) أي حتمه الشارع وأوجبه ولم يرخص في تركه لقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله فيجب على كل مكلف من ذكر وأنثى وجوبا عينيا معرفة كل عقيدة بدليل ولو اجماليا وأما معرفتها بالدليل التفصيلي ففرض كفاية فيجب على أهل كل قطر أي ناحية يشق الوصول منها الى غيرها أن يكون فيهم من يعرفها بالدليل التفصيلي لانه ربما طرأت شبهة فيدفعها وبعضهم أوجب الدليل التفصيلي وجوبا عينيا وردوه بانهم ضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة فالحق أن الواجب وجوبا عينيا انما هو الدليل الاجمالي وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه وأما الدليل التفصيلي فهو المقدور على تقريره وحل شبهه فاذا قيل لك ما الدليل على وجود الله تعالى فقلت العالم ولم تعرف جهة الدلالة فهو دليل جلي ويقال له دليل اجمالي وكذلك اذا عرفت جهة الدلالة ولم تقدر على حل الشبه الواردة عليه وأما اذا عرفت جهة الدلالة وقدرت على حل الشبه فهو دليل تفصيلي فاذا قيل لك ما الدليل على وجوده تعالى فقلت هذا العالم وعرفت جهة الدلالة وهي الحدوث أو الامكان أوهما والثاني شرط أو شطر وقدرت على حل الشبه فهو دليل تفصيلي فتقول في تقريره على الاول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وعلى الثاني العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع وعلى الثالث والرابع العالم حادث ممكن وكل حادث ممكن لابد له من محدث ويقوم مقام ذلك مالو عرف العقائد بالكشف وأما من حفظ العقائد بالتقليد فقد اختلف فيه والاصح انه مؤمن عاص ان قدر على النظر وغير عاص

وجود شئ في الدنيا وهو مقيد بكونه بعد البسملة وما بعدها لان الفرض انه أتى من أول الامر بالبسملة وما بعدها والمضارع الواقع بعد مهما التي هي الاصل للاستقبال كما هو شأن الافعال الواقعة بعد أدوات التعليق وحينئذ

فالعلم باصل الدين * محتم

فقوله وبعد معناه مهما يكن من شئ في المستقبل فتعين أن يكون وجود الشئ مقيدا بكونه بعد البسملة وما بعدها باعتبار الواقع اه (قوله باصوله) هذا مبني على أنه ليس من التصرف في العلم وهو ما يأتي في آخر القولة اه (قوله تقريره) أي ذكره على الوجه المعتبر عند المناطقة من تكرير الحد الوسط وتقديم الصغرى على الكبرى وغير ذلك مما هو مقرر في المنطق اه (قوله ولم تعرف) أي معرفة مصحوبة بذكره على الوجه المعتبر عند المناطقة والمنفي هو قيد المعرفة وهو مصاحبتها للوجه المعتبر عند المناطقة وأما نفس معرفة الجهة فهو أمر ثابت لا يصح نفيه اذ من لم يعرف الجهة لا دليل عنده أصلا لا جليا ولا تفصيليا لان الدليل ما حصل به علم أو ظن ومن لم يعرف الجهة لم يحصل له بما استدل به علم ولا ظن اه (قوله اذا عرفت) أي معرفة مصحوبة بتقريره على الوجه المعتبر عند المناطقة اه

عاص ان لم يقدر على النظر وقيل مؤمن غير عاص مطلقا وقيل انه عاص مطلقا وقيل انه كافر وجرى على القول الاخير السنوسى فى شرح الكبرى وشنع على القول بكفاية التقليد لكن حكى عنه انه رجع عنه الى القول بكفاية التقليد (قوله يحتاج للتبيين) غرضه بذلك بيان السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة فى أصول الدين دون غيره من العلوم والضمير فى يحتاج للعلم لا بمعنى الادراك بل بمعنى الفن المدوّن ويصح أن يكون الضمير عائدا لأصل الدين أى للفن الملقب باصول الدين والتبيين والتوضيح وانما احتاج هذا الفن للتبيين لانه لما حدثت المبتدعة بعد الخمسمائة وكثر جدالهم مع علماء الاسلام وأوردوا اشباها على ماقرره الاوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من القواعد الفلسفية قصد المتأخرون دفع تلك الشبه فاحتاجوا الى ادراجها فى كلامهم ليتمكنوا من ردها فما أدرجوها الا لغرض مهم بحيث لا يبعد معه الوجوب خلافا لمن شنع عليهم فى ذلك وقد افترقت الامة ثلاثا وسبعين فرقة منهم فرقة ناجية وهى التى على ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه واثنان وسبعون فى النار كما فى الحديث افترقت الامم السابقة على اثنين وسبعين فرقة وستفترقون ثلاثا وسبعين فرقة منهم فرقة واحدة ناجية واثنان وسبعون فى النار (قوله لكن الخ) استدراك على قوله يحتاج للتبيين لانه يقتضى مزيد التطويل فدفع ذلك بقوله لكن الخ فكأنه قال هذا الفن وان احتاج للتبيين الا أنه لا ينبغى المبالغة معه فى تطويل العبارة لانها تؤدى الى الملل والسآمة وقوله من التطويل أى من أجله وسببه فمن للتعليل والمراد التطويل الكامل فأل فيه للكمال فالمحذور انما هو المبالغة فى التطويل وأما أصل التطويل فلا يضر والتطويل أداء المقصود بلفظ زائد على المتعارف لاوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة وأما الاختصار فهو أداء المقصود بأقل من العبارة المتعارفة والمساواة أداء المقصود بلفظ مساو للمتعارف (قوله كلت الهمم) أى تعبت أصحابها ففيه مجاز عقلى والهمم جمع همة وهى لغة القوّة والعزم وعرفا حالة للنفس يتبعها غلبة انبعاث الى نيل مقصود ما ثم ان تعلقت بمعالى الامور فعلية والافدنية واذا لم تتعلق بواحد منهما فليست علية ولا دنية (قوله فصار فيه الاختصار ملتزم) هذه الفاء تفريعية على ماقبلها والمعنى فصار فى هذا الفن تأليفا وتدريسا الاختصار ملتزما تقريبا على المتعلمين القاصرين ولا يخفى أن الاختصار اسم صار وملتزم خبرها لكن وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة والملتزم انما هو الاختصار غير المخل والا فهو مذموم وقد كان الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى يقول جميع ما قاله المتكلمون فى التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة فى كلمتين الاولى اعتقاد ان كل ما تصوّر فى الاوهام فالله بخلافه والثانية اعتقاد ان ذاته تعالى ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات اهـ ملخصا من حاشية الشيخ الشنوانى (قوله وهذه) الواو للاستئناف والمشار اليه بهذه هو الالفاظ المستحضرة فى الذهن باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة سواء كانت الخطبة متقدمة على التأليف أو متأخرة عنه وماقيل من أنه ان كانت الخطبة سابقة على التأليف فالمشار اليه الالفاظ المستحضرة فى الذهن وان كانت متأخرة عنه فالمشار اليه الالفاظ الموجودة فى الخارج غير مستقيم لان الالفاظ أعراض تنقضى بمجرد النطق بها فلا تبقى موجودة فى الخارج بل تنعدم حرفا بعد حرف وهكذا وقد أبدى السيد الجرجانى فى مسمى الكتب والتراجم بالكسر احتمالات سبعة هل هو الالفاظ فقط أو المعانى فقط أو النقوش فقط أو الالفاظ والمعانى أو الالفاظ والنقوش أو المعانى والنقوش أو الثلاثة واختار انه الالفاظ باعتبار دلالتها على المعانى وهل هذا الاحتمال من السبعة أو احتمال ثامن قولان والاظهر انه منها غاية الامر انه مقيد باعتبار المعانى وأما ما وقع فى عبارة بعضهم من المختار انه المعانى المستحضرة ذهنا فهو خلاف المشهور ووجه عدم اختيار باقى الاحتمالات ان المعانى غير مستقلة لتوقفها على الالفاظ فلا تصح أن تكون مدلولا ولا جزء مدلول فبطل أربع احتمالات وهى ان المشار

هنا ذكر العقائد مع أدلتها ورد الشبه الواردة على تلك الادلة وهذا التعليل منظور فيه الى رد الشبه فقط اهـ (قوله المبتدعة) المراد من المبتدعة المعتزلة كما ان المراد بأهل الاسلام أهل السنة يؤخذ ذلك من عبارة الشيخ الامير فى حاشيته على عبد السلام اهـ (قوله والمراد التطويل الكامل)

يحتاج للتبيين
لكن من التطويل
كلت الهمم
فصار فيه الاختصار ملتزم
وهذه

يؤخذ من قوله فصار فيه الاختصار ملتزم ان المراد هنا بالتطويل أصله لا بقيد الكمال لان التطويل هو المقابل للاختصار اهـ (قوله أى تعبت أصحابها) ليس غرضه أن العبارة على تقدير مضاف والا لم يكن من المجاز العقلى لان المقدر كالملفوظ بل غرضه بيان الاسناد الحقيقى لتعلم ان الاسناد فى كلام المصنف مجازى اهـ (قوله فلا تصح) أى لا يليق بها ذلك لان المدعى أوّلا هو عدم اختيارها لا بطلانها وقوله فبطل أربع احتمالات لان المراد ببطلانها عدم لياقتها لا عدم صحتها لان المدعى عدم اعتبارها كما تقدم وقوله فبطلت احتمالات الخ علم معناه مما سبق اهـ

(قوله اسم الخ) أي خارجا لاذهنا لان السؤال مبنى على ان الذهن لايقوم به الا المجمل اه وقوله باباباباالاولى بيتا بيتا كما يأتى له اه (قوله فلم يحصل الخ) هذا بحسب الظاهر وأما الحقيقة فالتطابق ظاهر لان الاجمال بحسب الذهن والتفصيل بحسب الخارج والمعنى ان الالفاظ المجملة ذهنا مفصلة خارجا وهذا لاعيب فيه اه (قوله وثانيهما) حاصل هذا السؤال ان المشار اليه الالفاظ التى فى ذهن المصنف وهى أمر جزئى والارجوزة موضوعة للالفاظ التى فى الذهن مطلقا لا فرق بين التى فى ذهن المصنف والتى فى ذهن غيره و بتقرير السؤال الثانى على هذا الوجه ظهر انه لا يجامع السؤال الاول لان السؤال الاول مشتمل على أن الارجوزة اسم للمفصل خارجا وقد اشتمل السؤال الثانى على ان الارجوزة اسم للالفاظ الحاضرة ذهنا مطلقا اه ثم ظهر ان معنى السؤال الثانى أن هذه اشارة الى ما فى ذهن المصنف وهو

اليه هو المعانى وحدها أومع الالفاظ أومع النقوش أومعهما وان النقوش لا تتيسر من كل أحد ولا فى كل وقت كتيسر الالفاظ فلا تصح أن تكون مدلولا ولا جزء مدلول فبطل احتمالان وهما كون المشار اليه هو النقوش وحدها أومع الالفاظ فبطلت احتمالات ستة وتعين الاحتمال السابع * وههنا سؤالان أحدهما ان الالفاظ المستحضرة فى الذهن مجملة مع ان الارجوزة اسم للمفصل باباباباباب فلم يحصل التطابق بين المبتدا والخبر وثانيهما ان المشار اليه ما فى ذهن المصنف فقط فهو جزئى مع ان الارجوزة اسم للالفاظ سواء كانت فى ذهن المؤلف أو فى ذهن غيره فهى اسم للكلى لا للجزئى وقد اجاب الشيخ عبد السلام عن هذين السؤالين بتقدير مضافين حيث قال ومفصل نوع هذه وهذا بناء على ان ما فى الذهن لا يكون الا مجملا وعلى ان أسماء الكتب من قبيل علم الجنس فان جرينا على ان الذهن كما يقوم به المجمل يقوم به المفصل وهو التحقيق وعلى أنها علم شخص فلا يحتاج لتقدير شئ وكون الارجوزة اسما للمفصل وان اشتهر ليس لازما اذ يصح انها اسم للهيئة المجملة بل هو الاقرب اذ يبعد ملاحظتها عند الوضع مفصلة بيتا بيتا مثلا على أنه لا يضر الاختلاف بالاجمال والتفصيل فلا حاجة لتقدير مفصل وبعد تسليم انه يضر الاختلاف المذكور فالاولى التقدير فى الثانى بأن يقال وهذه مجمل أرجوزة لان التقدير كنزع الخف قبل الوصول لشط النهر كما قاله الخيالى * واعلم ان استعمال اسم الاشارة فى الالفاظ المستحضرة فى الذهن مجاز بالاستعارة التصريحية الاصلية على الاصح لا بالكناية خلافا لمن زعم ذلك وتقرير الاستعارة التصريحية ان تقول شبهت الالفاظ المستحضرة فى الذهن بمشار اليه محسوس بحاسة البصر بجامع ان كلا معين واستعير اسم الاشارة من المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية (قوله أرجوزة) أى منظومة من بحر الرجز صغيرة الحجم أبياتها مائة وأربعة وأربعون بناء على أنها من كامل الرجز ومائتان وثمانية وثمانون بناء على أنها من مشطوره ففيه ترغيب فى تعاطيها من جهة كونها نظما لان النظم أعذب وأحلى من النثر ومن جهة كونها من بحر الرجز لانه أسهل من غيره من البحور ومن جهة كونها صغيرة الحجم فان لفظ أرجوزة دال على القلة عرفا (قوله لقبتها جوهرة التوحيد) أى جعلت لها جوهرة التوحيد لقبا أى اسما مشعرا بمدحها وهذا الفعل أعنى لقب يتعدى لمفعولين أما المفعول الاول فبنفسه دائما وأما المفعول الثانى فبنفسه تارة وبحرف الجر أخرى تقول لقبت أبى سعد الدين و بسعد الدين وقد تعدى هنا الى المفعولين بنفسه وفى تسميتها بهذا الاسم تأكيد للترغيب فى تعاطيها من جهة كونها سماها باسم مؤذن بمدحها والجوهرة فى الاصل اللؤلؤة النفيسة فيكون المصنف قد شبه الالفاظ الدالة على المسائل النفيسة باللؤلؤة النفيسة بجامع النفاسة فى كل واستعار الجوهرة

أمر جزئى والارجوزة موضوع للالفاظ الخارجية الدالة على المعانى المخصوصة سواء استحضرها المصنف أو غيره فهى كلية بالنسبة لما استحضره المصنف وبهذا التقرير لا يلتئم السؤال الثانى السؤال الاول وتوافقا فى ان الارجوزة اسم للالفاظ الخارجية اه

أرجوزة لقبتها
جوهرة التوحيد

(قوله ومفصل) بتقدير مفصل اندفع السؤال الاول و بتقدير نوع اندفع السؤال الثانى وظاهر هذا ان السؤال الثانى وارد بعد تقدير مفصل ووجه وروده أن مفصل ما فى ذهن المصنف جزئى كما ان نفس ما فى ذهنه جزئى لان مفصل ما فى ذهنه هو نفس الالفاظ التى نطق بها المصنف وهذا أمر واحد غير شامل لما نطق به غيره والمراد بنوع ما فى ذهنه مطلق من الالفاظ الذهنية اه (قوله وعلى ان أسماء الكتب الخ) ظاهره ان لفظ أرجوزة مما وقع فيه الخلاف هل هو علم جنس أو علم شخص والظاهر أنه اسم نكرة لا علمية فيه أصلا لا جنسية ولا شخصية وكذا قولهم هذا شرح هذا كتاب ومحل الخلاف ما جعل علما كلفظ جوهرة التوحيد هنا وكمنهج الطلاب علما على كتاب شيخ الاسلام اه (قوله يبعد) يفهم من هذا ان قول السائل الارجوزة اسم للمفصل أريد فيه المفصل ذهنا مع ان الفرض ان السؤال مبنى على ان الذهن لا يقوم به الا المجمل فالاولى عدم التعويل على هذا الكلام ليتم حمل المفصل فيما تقدم على المفصل خارجا حتى يرد السؤال اه (قوله على انه الخ) لان الاجمال ذهنى والتفصيل خارجى فكأنه قيل هذه الالفاظ المجملة ذهنا مفصلة خارجا وهذا لاعيب فيه كما تقدم اه (قوله لا بالكناية) اجراؤها على هذا القول ان يقال شبهت الالفاظ الذهنية

والله أرجو فى القبول نافعا
بها مريدا فى الثواب طامعا

من المشبه به للمشبه لكن هذا بقطع النظر عن العلمية والافالجوهرة الآن علم على هذه المقدمة حقيقة والتحقيق أن أسماء الكتب من قبيل علم الشخص لان الموضوع له الالفاظ المشخصة وان كانت فى ذهن المصنف وفى ذهن زيد وعمرو وهكذا فان تعدد الشئ بتعدد المحال تدقيق فلسفى لا تعتبره أرباب العربية وكذلك أسماء العلوم فهى من قبيل علم الشخص على ما اختاره بعض المحققين وان كان المشهور خلافه لأن الموضوع له القواعد المعينة ذهنا والفرق بين أسماء الكتب وأسماء العلوم تحكم ﴿فائدة﴾ ينبغى اجتناب تسمية الكتب المصنفة بما يضاهى القرآن والوحى كقول بعضهم كتاب الاسرا آت والمعاريج أومفاتيح الغيب أوالآيات البينات لأنها مزاحمة للنبى ﷺ فى الاسراء والمعراج ومشاركة الحق سبحانه وتعالى فى علم الغيب نقله بعضهم عن المنن لسيدى عبد الوهاب الشعرانى لكن الراجح الجواز (قوله قدهذبتها) أى صفيتها ونقحتها من الشبه والعقائد الفاسدة والحشو والتطويل وهذه الجملة كالتعليل لتسميتها جوهرة لانه لا يبقى بعد التهذيب الا الجوهر الخالص ومدح الانسان كتابه مخرج مخرج التحدث بالنعمة والنصح لمن يتعاطاه مع أن مدح الانسان نفسه جائز فى عدة مواضع (قوله والله أرجو) أى لا أرجو الا الله لان تقديم المعمول يفيد الحصر ولفظ الجلالة منصوب على التعظيم والرجاء بالمد لغة الامل وأما بالقصر فهو الناحية ومنه قوله تعالى والملك على أرجائها جمع رجا بالقصر وعرفا تعلق القلب بمرغوب فيه مع الاخذ فى أسبابه والا فهو طمع وهو مذموم فالاول كرجاء الجنة مع ترك المعاصى وفعل الطاعات وقد ذكر الشيخ الخطيب فى التفسير حديثا قدسيا وهو أن الله تعالى قال ما أقل حياء من أن يطمع فى جنتى من غير عمل كيف أجود برحمتى على من بخل بطاعتى (قوله فى القبول) أى فى حصول القبول فهو على تقدير مضاف ومعنى القبول الاثابة على العمل الصحيح وقيل الرضا بالشئ مع ترك الاعتراض عليه وانما قلنا مع ترك الاعتراض عليه لان الرضا قد يكون مع اعتراض كما يقتضيه قول ابن مالك * وتقتضى رضا بغير سخط * نبه على ذلك الشيخ الملوى (قوله نافعا) حال من الاسم الكريم وقوله بها أى بالارجوزة أو بالجوهرة وفى كلامه استخدام حيث أطلق الارجوزة أوالجوهرة أولا وأراد اللفظ وأعاد الضمير عليها وأراد المعنى فاندفع النظر بان النفع بمعناها لا بلفظها الذى هو الاسم المراد فيما تقدم * واستشكل جعل نافعا حالا من الاسم الكريم بأنه يقتضى أنه لولم يحصل نفع بهذه المقدمة لا يرجو الله * وأجيب بأنه لما تقوّى رجاؤه فى النفع صار محققا فكأنه موجود فى سائر الاحوال وحينئذ فلا ضرر فى تقييد الرجاء بالنفع و يصح جعله حالا من فاعل أرجو لكنه بعيد اذ فيه اساءة أدب حيث جعل نفسه نافعا وعلى كل فهى حال مقدرة لان النفع بها متأخر عن زمن نطق المصنف بذلك لاسيما ان كانت الخطبة متقدمة على التأليف وقوله مريدا أى شخصا مريدا فهو صفة لموصوف محذوف وذلك المحذوف مفعول لقوله نافعا لانه اسم فاعل يعمل عمل الفعل ولفظ مريدا وان كان نكرة فى سياق الاثبات المراد به كل مريد لان النكرة فى سياق الاثبات قد تعم كما يدل لذلك المقام والسياق والمتعلق بمريدا محذوف أى مريدا لها القراءة أو حفظا أو غير ذلك (قوله فى الثواب طامعا) الجار والمجرور متعلق بما بعده قدمه عليه لضرورة النظم وطامعا صفة لمريدا ويصح أن يكون حالا من فاعل أرجو أى أرجو الله فى القبول حال كونى طامعا فى الثواب والمراد بالطمع هنا الرجاء على سبيل التجوّز لان من أراد هذه الارجوزة وقصد بها وجه الله تعالى كان راجيا للثواب لا طامعا والثواب مقدار من الجزاء يعلمه الله تعالى أعده لمن شاء من عباده فى نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره لا بالايجاب ولا بالوجوب كما سيأتى التصريح به فى قوله * فان يثبنا فبمحض الفضل * وفى قولنا لا بالايجاب رد على الفلاسفة القائلين بالايجاب أى التعليل بمعنى أن الثواب ينشأ عن ذات الله قهرا كحركة الخاتم فانهم يقولون انها تنشأ عن حركة الاصبع بطريق التعليل * فان قيل ان الفلاسفة ينكرون الحشر من أصله

بشئ محسوس يشار له بالاشارة الحسية وطوى ذكر المشبه به وأثبت لازمه وهو الاشارة الحسية المدلول عليها بلفظ هذه للمشبه اهـ (قوله والوحى) الوحى ما نسب الى الله كعلم الغيب والقرآن وما نسب الى النبى ﷺ كالاسراء والمعراج فعطفه على القرآن من عطف العام على الخاص اهـ (قوله ما أقل الخ) ما نافية وأقل اسمها وحياء منصوب على التمييز ومن أن يطمع متعلق بأقل والكلام على تقدير مضاف أى من ذى أن يطمع وخبر ما محذوف تقديره موجودا والمعنى ليس أقل حياء من الطامع فى جنتى بغير عمل موجودا وفى نسخة أخرى حذف أن والاعراب عليها أن ما تعجبيه وأقل فعل ماض فيه ضمير يعود على ما وحياء مفعول به لاقل ومن مضاف اليه والمعنى حينئذ يتعجب من قلة حياء من يطمع فى جنتى بغير عمل اهـ (قوله وأراد اللفظ

فلا يثبتون ثوابا لا بالايجاب ولا بغيره * أجيب بانهم وان أنكروا حشر الاجسام يقولون بحشر الارواح وتثاب باللذات المعنوية وفي قولنا ولا بالوجوب رد على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والاصلح وسيأتي الرد عليهم بقوله

وقولهم ان الصلاح واجب * عليه زور ما عليه واجب

وفي كلامه اشارة الى أن العمل لله مع ارادة الثواب جائز وان كان غيره أكمل فان درجات الاخلاص ثلاث عليا ووسطى ودنيا فالعليا أن يعمل العبد لله وحده امتثالا لأمره وقياما بحق عبوديته والوسطى أن يعمل طلبا للثواب وهربا من العقاب والدنيا أن يعمل لاكرام الله له في الدنيا والسلامة من آفاتها وما عدا هذه الثلاثة فهو رياء وان تفاوتت أفراده ذكره شيخ الاسلام في شرح الرسالة القشيرية وقاله غيره من العلماء أيضا ويفهم من قوله نافعا * بها مريدا في الثواب طامعا * أنه تعالى يكون نافعا بها مريدا طامعا في ذات الله تعالى لانه اذا نفع بها المريد الطامع في الثواب فبالاولى أن ينفع بها المريد الطامع في ذات الله **(قوله فكل من كلف الخ)** الفاء فاء الفصيحة لانها أفصحت عن شرط مقدر والتقدير اذا أردت بيان علم أصول الدين فأقول لك كل من كلف الخ أي كل فرد من المكلفين من الانس والجن ذكرا كان أو أنثى ولو من العوام والعبيد والنساء والخدم حتى يأجوج ومأجوج دون الملائكة ولو قلنا بانهم مكلفون لان الخلاف في تكليفهم انما هو بالنسبة الى غير معرفة الله تعالى فانها جبلية لهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الجن والانس ولذلك قال الله تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة ثم قال وأولوا العلم فلم يطلق الامر كما أطلقه في الملائكة ثم ان التكليف الزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فعلى الاولى وهو الراجح يكون قاصرا على الوجوب والحرمة دون الندب والكراهة والاباحة اذ لا الزام فيها وعلى الثاني يشمل ما عدا الاباحة اذ لا طلب فيها فالاباحة ليست تكليفا عليهما * فان قيل كيف هذا مع قولهم الاحكام الشرعية عشرة خمسة وضعية وهي خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا وخمسة تكليفية هي الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة * أجيب بان ذلك تغليب أو ان معنى كونها تكليفية أنها لا تتعلق الا بالمكلف كما صرحوا به في أصول الفقه من أن أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة لان المباح هو الذي لا إثم في فعله ولا في تركه ولا ينفي الشئ الا حيث صح ثبوته وشروط التكليف البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة وسلامة الحواس فالمكلف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة سليم الحواس وهذا في الانس وأما الجن فهم مكلفون من أصل الخلقة فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ وخرج بالبالغ الصبي فليس مكلفا فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو من أولاد الكفار ولا يعاقب على كفر ولا غيره خلافا للحنفية حيث قالوا بتكليف الصبي العاقل بالايمان لوجود العقل وهو كاف عندهم فان اعتقد الايمان أو الكفر فأمره ظاهر وان لم يعتقد واحدا منهما كان من أهل النار لوجوب الايمان عليه بمجرد العقل وخرج بالعاقل المجنون فليس بمكلف وكذا السكران غير المتعدي بخلاف المتعدي لكن محل ذلك ان بلغ مجنونا أو سكران واستمر على ذلك حتى مات بخلاف ما لو بلغ عاقلا ثم جن أو سكر وكان غير مؤمن ومات كذلك فهو غير ناج وخرج بالذي بلغته الدعوة من لم تبلغه بان نشأ في شاهق جبل فليس بمكلف على الاصح خلافا لمن قال بانه مكلف لوجود العقل الكافي في وجود المعرفة عندهم وان لم تبلغه الدعوة وعلى اشتراط بلوغ الدعوة فهل يكفي بلوغ دعوة أي نبي ولو سيدنا آدم لان التوحيد ليس أمرا خاصا بهذه الامة أو لا بد من بلوغ دعوة الرسول الذي أرسل اليه والتحقيق كما نقله العلامة الملوي عن الأبي في شرح مسلم خلافا للنووي أنه لابد من بلوغ دعوة الرسول الذي أرسل اليه فالمذهب الحق أن أهل الفترة بفتح الفاء وهم من كانوا بين أزمنة الرسل أو في زمن الرسول الذي لم يرسل اليهم ناجون وان بدلوا وغيروا وعبدوا الاصنام * فان قيل كيف هذا مع أن النبي ﷺ أخبر بان جماعة من أهل الفترة في النار

فكل من كلف

ظاهر بالنسبة لجوهرة وغير ظاهر بالنسبة لأرجوزة لان المراد منها المعنى حيث قال فيما تقدم أي منظومة من بحر الرجز الخ اهـ

كامرئ القيس وحاتم الطائى و بعض آباء الصحابة فان بعض الصحابة سأله ﷺ وهو يخطب فقال أين أبى فقال فى النار * أجيب بان أحاديثهم أحاديث آحاد وهى لا تعارض القطعى وهو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا و بانه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به يعلمه الله تعالى ورسوله وخرج بسليم الحواس غيره ولهذا قال بعض أئمة الشافعية لو خلق الله انسانا أعمى أصم سقط عنه وجوب النظر والتكليف وهو صحيح كما فى شرح المصنف ﴿تنبيه﴾ اذا علمت أن أهل الفترة ناجون على الراجح علمت أن أبويه ﷺ ناجيان لكونهما من أهل الفترة بل جميع آبائه ﷺ وأمهاته ناجون ومحكوم بايمانهم لم يدخلهم كفر ولا رجس ولا عيب ولا شئ مما كان عليه الجاهلية بادلة نقلية كقوله تعالى وتقلبك فى الساجدين وقوله ﷺ لم أزل انتقل من الاصلاب الطاهرات الى الارحام الزاكيات وغير ذلك من الاحاديث البالغة مبلغ التواتر وأما آزر فكان عم ابراهيم وانما دعاه بالاب لان عادة العرب تدعو العم بالاب وأما ما نقل عن أبى حنيفة فى الفقه الاكبر من أن والدى المصطفى ماتا على الكفر فمدسوس عليه وحاشاه أن يقول فى والدى المصطفى ذلك وغلط منلا على قارى يغفر الله له فى كلمة شنيعة قالها ومن العجائب ما نسب له مع ذلك من ايمان فرعون فالحق الذى نلقى الله عليه أن أبويه ﷺ ناجيان على أنه قيل انه تعالى أحياهما حتى آمنا به ثم أماتهما لحديث ورد فى ذلك وهو ماروى عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ سأل ربه أن يحيى له أبويه فاحياهما فآمنا به ثم أماتهما قال السهيلى والله قادر على كل شئ له أن يخص نبيه ﷺ بما شاء من فضله وينعم عليه بما شاء من كرامته اهـ وقد أنشد بعضهم فقال

حبا الله النبى مزيد فضل * على فضل وكان به رؤفا

فاحيا أمه وكذا أباه * لايمان به فضلا منيفا

فسلم فالقديم بذا قدير * وان كان الحديث به ضعيفا

ولعل هذا الحديث صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف كما أشار اليه بعضهم بقوله

أيقنت أن أبا النبى وأمه * أحياهما الرب الكريم البارى

حتى له شهدا بصدق رسالة * صدق فتلك كرامة المختار

هذا الحديث ومن يقول بضعفه * فهو الضعيف عن الحقيقة عارى

وقد ألف الجلال السيوطى فيما يتعلق بنجاتهما مؤلفات كثيرة (قوله شرعا) الأولى أنه منصوب على التمييز وان ذكر الشيخ عبد السلام أنه منصوب على نزع الخافض لانه سماعى لكن أجيب عنه بانه كثر فى كلام المؤلفين حتى صار كالقياسى وعلى كل فهو متعلق بقوله وجبا وقيل متعلق بكلف لكن الاظهر الأوّل لان المقصود أن المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع وهذا مذهب الاشاعرة وجمع من غيرهم فمعرفة الله وجبت عندهم بالشرع وكذلك سائر الأحكام اذ لا حكم قبل الشرع لا أصليا ولا فرعيا وذهبت المعتزلة الى أن الاحكام كلها ثبتت بالعقل ولذلك قال فى جمع الجوامع وحكمت المعتزلة العقل أى جعلته حاكما أى مدركا للاحكام وان لم يرد الشرع و يقولون ان الشرع جاء مقويا ومؤكدا للعقل فلا ينفون الشرع أصلا والا كفروا قطعا و يبنون كلامهم على التحسين والتقبيح العقليين فالحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فاذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يذم على تركه و يمدح على فعله حكم بوجوبه وهكذا وأما عند أهل السنة فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ومذهب الماتريدية كما نقله المصنف فى شرحه عنهم أن وجوب المعرفة بالعقل بمعنى أنه لو لم يرد به الشرع لأدركه العقل استقلالا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلى كما قالت المعتزلة والحق أن العقل لا يستقل بشئ

شرعا

أصلا فتلخص أن المذاهب ثلاثة مذهب الاشاعرة وهو أن الاحكام كلها ثبتت بالشرع لكن بشرط العقل والثاني مذهب الماتريدية وهو أن وجوب المعرفة ثبت بالعقل دون سائر الاحكام والثالث مذهب المعتزلة وهو أن الاحكام كلها ثبتت بالعقل وقد علمت الفرق بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل وقول المعتزلة بثبوت الاحكام بالعقل فاحرص عليه **(قوله وجبا عليه الخ)** هذه الجملة خبر المبتدا الذي هو كل من كلف وعليه متعلق بوجبا والالف فيه للاطلاق وقوله أن يعرف أي معرفة فأن والفعل في تأويل مصدر وهو فاعل وجب والمعرفة والعلم مترادفان على معنى واحد على التحقيق وهذا المعنى الواحد هو الجزم المطابق للواقع عن دليل فخرج بالجزم الظن والشك والوهم وبالمطابق غير المطابق كجزم النصارى بالتثليث وبما بعده التقليد فليس كل منها معرفة والمتصف بشيء من الاربعة الاول في شيء من العقائد الآتية كافر اتفاقا وأما المتصف بالتقليد فسيأتي ذكر الخلاف فيه **(قوله ماقد وجبا لله)** أي جميع ماوجب لله لان ما من صيغ العموم لكن ماقامت الادلة العقلية عليه أو النقلية تفصيلا وهو العشرون الآتية يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعني تفصيلا وما قامت الادلة العقلية أو النقلية عليه اجمالا وهو سائر الكمالات يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعني اجمالا وكذا يقال في المستحيل وفي البيت التضمين المتقدم والالف في وجبا للاطلاق فلا ايطاء في كلامه وان قلنا ان هذه المقدمة من مشطور الرجز كما تقدم في نظيره لان الوجوب الاول بالشرع والثاني بالعقل غالبا وانما قلنا غالبا لان الصفات على ثلاثة أقسام القسم الاول مالا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي وهو ماتوقفت عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وعلمه وحياته القسم الثاني مالا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعي وهو كل مالا تتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام القسم الثالث ما اختلف فيه وهو الوحدانية والاصح أن دليلها عقلي وانما قدم الواجب لشرفه وأخر المستحيل لانحطاطه لانه يرجع للسلب والثبوت أشرف منه ووسط الجائز لان فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب وقد عرفوا الواجب في هذا الفن بانه مالا يتصور في العقل عدمه ببناء الفعل للفاعل أي مالا يمكن بسبب العقل عدمه أو للمفعول أي مالا تدرك النفس بسبب العقل عدمه لكن يرد على هذا أن النفس قد تدرك عدم الواجب لان المحال قد يتصور أي يدرك ويجاب بان المراد بالتصور هنا التصديق والمعنى حينئذ مالا تصدق النفس بسبب العقل بعدمه وعلم من هذا أن العقل آلة في الادراك والمدرك انما هو النفس والاولى عدم ربط الواجب بالعقل فيقال الواجب هو مالا يقبل الانتفاء لان الواجب واجب في نفسه وجد عقل أو لم يوجد والواجب قسمان ضروري كتحيز الجرم أي أخذه قدرا من الحيز وهو المكان فانه مادام الجرم موجودا يجب أن يتحيز فهو واجب مقيد بدوام الجرم ونظري كصفاته تعالى **(قوله والجائز)** أي في حقه سبحانه وتعالى عقلا وهو معطوف على قوله ماقد وجبا وقد عرفوه بانه مايصح في العقل وجوده تارة وعدمه أخرى اما ضرورة كحركة الجرم أو سكونه أو نظرا كتعذيب المطيع ولو معصوما لكن لاينبغي التمشدق في حق الانبياء بل بقدر ضرورة التعليم واثابة العاصي ولو كافرا لان الكلام في الامكان العقلي فلا ينافي أن ذلك ممتنع شرعا وعلم من ذلك أن الجائز قسمان ضروري ونظري **(قوله والممتنعا)** أي المستحيل في حقه تعالى وعرفوه بانه مالا يتصور في العقل وجوده ببناء الفعل للفاعل أو للمفعول كما تقدم في تعريف الواجب وهو قسمان ضروري كخلو الجرم عن الحركة والسكون معا ونظري كالشريك له تعالى فتلخص أن كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة ينقسم قسمين ضروري ونظري فالجميع ستة وقد مر تمثيلها قال بعضهم ويمكن تمثيل الاقسام الثلاثة بحركة الجرم وسكونه فالواجب أحدهما لا بعينه والمستحيل خلوه عنهما جميعا والجائز ثبوت أحدهما معينا بدلا عن الآخر وينبغي الاعتناء بهذه

الاحكام

وجبا
عليه أن يعرف ماقد
وجبا
لله والجائز والممتنعا

(قوله وهو الخ) وجه ذلك اننا لو استدللنا على القسم الاول بالدليل النقلي لصارت تلك الصفات المستدل عليها متوقفة على الدليل النقلي والدليل النقلي متوقف على ثبوت الرسالة وثبوت الرسالة متوقف على المعجزة والفرض أن المعجزة متوقفة على هذه الصفات فلزم من الاستدلال بالدليل النقلي توقف الصفات على المعجزة المتوقفة على تلك الصفات وهذا دور ويرد عليه ان الجهة منفكة لان توقف الصفات على المعجزة توقف علم بمعنى أن الصفات لاتعلم الا من الادلة النقلية الموقوفة على ثبوت الرسالة الموقوف على المعجزة وتوقف المعجزة على الصفات توقف وجود بمعنى أن المعجزة لاتوجد الا ممن اتصف بتلك الصفات ومتى انفكت الجهة فلا دور يؤخذ ذلك كله من حاشية الشيخ الامير على عبد السلام اه **(قوله عدمه)** أي جواز عدمه فالمنفي ادراكه بالعقل هو جواز العدم لا نفس العدم والا اقتضى التعريف أن كل ماقطع بوجوده كان واجبا ولو من الجائزات اه **(قوله والجائز أي في حقه سبحانه وتعالى)** ايضاح هذا أن الجائز المقابل للواجب والمستحيل له جوازان

جواز في نفسه وهو صلاحيته في نفسه أي بقطع النظر عنه تعالى للوجود والعدم وجواز في حقه تعالى وهو كونه في قبضته سبحانه وتعالى بمعنى انه في حال عدمه ان شاء الله أبقاه على عدمه وان شاء أوجده وفي حال وجوده ان شاء أعدمه وان شاء أبقاه على وجوده والواجب على المكلف اعتقاد الجواز الثاني بأن يعتقد أن كل ماهو جائز في نفسه فهو جائز في حقه تعالى وقد علمت المغايرة بين جوازه في نفسه وجوازه في حقه فلا ركاكة في قولنا الجائز في حقه تعالى كل ممكن لان المراد منه أن كل ماامكن في نفسه أي صلح في نفسه للوجود والعدم كان جائزا في حقه تعالى بمعنى أنه في قبضته اه (قوله لان امام الحرمين الخ) قيل المراد بالمعرفة التي جعلها امام الحرمين نفس العقل تصوّر المفاهيم الثلاثة بأن يتصوّر أن الواجب مالا يقبل العدم وأن المستحيل مالا يقبل الوجود وان الجائز مايصح وجوده وعدمه وقيل المراد بتلك المعرفة التصديق ببعض الضروريات من الاقسام الثلاثة كان يصدق بأن الواحد نصف الاثنين وبان النار حارة وان النقيضين لايجتمعان فكون الواحد نصف الاثنين واجب ضرورة وثبوت الحرارة للنار جائز ضرورة واجتماع النقيضين مستحيل ضرورة فالتصديق بذلك وماشابهه هو العقل بناء على هذا القول يؤخذ ذلك من حاشية الشرقاوي على الهدهدي اه (قوله هذا تعليل الخ) أي باعتبار ماتضمنه من وجوب الدليل لان وجوب المعرفة يتضمن وجوب أمور ثلاثة الجزم وكونه مطابقا للواقع وكونه ناشئا عن الدليل وهذه علة للثالث وهو كونه ناشئا عن الدليل اه

ومثل ذا لرسله فاستمعا
اذ كل من قلد في التوحيد
ايمانه لم يخل من ترديد
ففيه بعض القوم يحكي الخلفا

الاحكام لان امام الحرمين يقول بان معرفتها هي العقل بناء على أنه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (قوله ومثل ذا لرسله) يجوز قراءة مثل بالرفع فتكون الجملة مستأنفة أي مبتدأ وخبر والتقدير ومثل ذا كائن لرسله ويجوز قراءته بالنصب عطفا على ماقد وجبا وما بعده والتقدير ووجب عليه ان يعرف مثل ذلك لرسله وافراد اسم الاشارة مع عوده لمتعدد نظرا لتأويله بالمذكور الذي هو الواجب والمستحيل والجائز وأشار المصنف بلفظ مثل الى أن الواجب في حقهم عليهم الصلاة والسلام والمستحيل والجائز ليست هي عين الواجب في حقه تعالى والمستحيل والجائز فالمراد المثلية في مطلق واجب وجائز ومستحيل وان اختلفت الافراد والادلة وانما خص الرسل لان بعض مايأتي كالتبليغ خاص بهم دون الانبياء وقوله فاستمعا بقلب نون التوكيد الخفيفة ألفا في الوقف كما قال ابن مالك

وأبدلنها بعد فتح ألفا * وقفا كما تقول في قفن قفا

أي فاستمعن ماألقي اليك من الأمور التي معرفتها ترفعك عن الجهل والتقليد استماع تدبر وتفهم فهو وان كان تكملة مفيد لما تقدم (قوله اذ كل من قلد الخ) هذا تعليل لوجوب المعرفة السابقة فكأنه قال وانما وجب على المكلف معرفة ماذكر لان كل من قلد الخ فاذ للتعليل والتقليد هو الأخذ بقول الغير من غير أن يعرف دليله والمراد بالاخذ الاعتقاد أي اعتقاد مضمون قول الغير والمراد بالقول مايشمل الفعل والتقرير أيضا وخرج بقولنا من غير أن يعرف دليله التلامذة بعد أن يرشدهم الاشياخ للادلة فهم عارفون لامقلدون وضرب لهم الشيخ السنوسي مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا للهلال فسبق بعضهم لرؤيته فاخبرهم به فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وان أرشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين وقوله في التوحيد أي في علم العقائد ولو تعلقت بالرسل فليس المراد بالتوحيد إثبات الوحدة بخصوصه (قوله ايمانه لم يخل من ترديد) هذه الجملة خبر عن المبتدأ الذي هو كل من قلد الخ والمراد بايمانه جزمه بأحكام التوحيد من غير دليل وليس المراد به المعرفة اذ لا معرفة عند المقلد كذا يفيده كلام الشارح ولعله مبني على ان الايمان هو المعرفة وهو ضعيف والراجح أنه التصديق وهو غير الجزم لان مرجعه الكلام النفساني وهو قول النفس آمنت وصدقت فالاولى أن المراد بايمان المقلد تصديقه التابع للجزم لا نفس الجزم والمراد من الترديد التردد والتحير من قولك تردد زيد أي تحير * واستشكل بان العبارة تقتضي أن الجزم يجامع التردد مع أنه متى كان جازما لا يكون مترددا أصلا فكيف يقول ايمانه لم يخل من ترديد * وأجيب عن ذلك بان كلامه على حذف مضاف والتقدير لم يخل عن قبول ترديد أو المعنى أنه مصحوب بالترديد بالقوة لا بالفعل ولا يرد أن العارف لا يخلو أيضا عن قبول الترديد أو لم يخل عن الترديد بالقوة لجواز أن تطمس عين معرفته والعياذ بالله تعالى لان المراد بالقبول والقوة القريبان من الفعل عادة ولا يضر غيرهما ويمكن أن يحمل الترديد على اختلاف العلماء فيه فما يأتي كالتفسير لهذا المجمل فهو من ذكر المفصل بعد المجمل (قوله ففيه بعض القوم يحكي الخلفا) أي فبسبب تحيره وتردده اختلف العلماء في ايمانه صحة وعدمها فالفاء سببية والضمير لايمان المقلد من حيث الصحة وعدمها والخلف بضم الخاء وسكون اللام بمعنى الخلاف لا بمعنى خلف الوعد وان تعورف فيه * وحاصل الخلاف فيه أقوال ستة الاول عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد فيكون المقلد كافرا وعليه السنوسي في الكبرى * الثاني الاكتفاء بالتقليد مع

و بعضهم حقق فيـه الـكشفا
فقال ان يجزم بقول الغير كفى والا لم يزل فى الضير
واجزم بأن أوّلا مما يجب معرفة .

العصيان مطلقا أى سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا * الثالث الا كتفاء به مع العصيان ان كان فيه أهلية للنظر والا فلا عصيان * الرابع ان من قلد القرآن والسنة القطعية صح ايمانه لاتباعه القطعى ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم * الخامس الا كتفاء به من غير عصيان مطلقا لان النظر شرط كمال فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الاولى * السادس ان ايمان المقلد صحيح و يحرم عليه النظر وهو محمول على المخلوط بالفلسفة وما أحسن قول بعضهم

عاب الـكلام أناس لاخلاق لهم * وما عليـه اذا عابوه من ضرر
ماضر شمس الضحى فى الافق طالعة * أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

والقول الحق الذى عليه المعول من هذه الاقوال القول الثالث والصواب ان هذا الخلاف مطلق أى جار فى النظر الموصل لمعرفة الله تعالى وفى غـيره كالنظر الموصل لمعرفة الرسل خلافا لمن خص الخلاف بالنظر غير الموصل لمعرفة الله تعالى وقال أما النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فهو واجب بالاجماع وقد جرى على ذلك الشيخ عبد السلام والراجح أنه لافرق فى هذا الخلاف بين أهل الامصار والقرى و بين من نشأ فى شاهق جبل خلافا لمن خصه بمن نشأ فى شاهق جبل دون أهل الامصار والقرى وقد جرى على ذلك الشيخ عبد السلام أيضا قال اليوسى وقد تحدثت امرأتان بحضرى فى زمن صغرى وذكرتا الذنوب فقالت احداهما الله يغفر لنا فقالت الاخرى يغفر لنا ان وفقه الله الذى خلقه هو أيضا اهـ ومثل ذلك كثير فى الناس فمنهم من يعتقد أن الصحابة أنبياء وهذا كفر ومنهم من ينـكر البعث و يقول من مات ثم جاء وأخبر بذلك الى غير ذلك من الـكفر الصريح وحكى الآمدى اتفاق الاصحاب على انتفاء كفر المقلد وانه لا يعرف القول بعـدم صحة ايمانه الا لأبى هاشم الجبائى من المعتزلة وذكر ابن حجر عن بعضهم أنه أنـكر وجوب المعرفة أصلا وقال انها حاصلة باصل الفطرة واسـتدل على ذلك بقوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها و بقوله ﷺ كل مولود يولد على الفطرة ولذلك قال أبو منصور الماتريدى أجمع أصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون بربهم وانهم حشو الجنة كما جاءت به الاخبار وانعقد به الاجماع فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحـدوث ماسواه وان عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتـكلمين والله أعلم (قوله و بعضهم حقق فيه الـكشفا) أى و بعض القوم كالتاج السبكى حقق فى ايمان المقلد البيان عن حاله بما يصـير به الخلاف فى الا كتفاء بالتقليد وعدم الا كتفاء به لفظيا والتحقيق يطلق على ذكر الشئ على الوجه الحق وعلى اثبات الشئ بدليل والاول هو المراد هنا وقوله فقال الخ معطوف على قوله حقق فيه الـكشفا من عطف المفصل على المجمل وقوله ان يجزم بقول الغير أى ان يجزم المقلد بصحة قول الغير جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع المقلد بالـكسر وقوله كفى أى كفاه فى الايمان وعلى هذا يحمل القول بكفاية التقليد فيـكفيه ذلك فى الاحكام الدنيوية فينا كح و يؤم وتؤكل ذبيحته و يرثه المسلمون و يرثهم و يسهم له و يدفن فى مقابر المسلمين وفى الاحكام الاخروية أيضا فلا يخلد فى النار ان دخلها ومآله الى النجاة والجنة فهو مؤمن لـكنه عاص بترك النظر ان كان فيه أهلية النظر وقوله والا لم يزل فى الضير أى وان لم يجزم المقلد بصدق قول الغير جزما قويا بان كان جازما لـكن لو رجع المقلد بالفتح لرجع المقلد بالـكسر لم يزل واقعا فى الضير لانه قابل للشك والتردد وعلى هذا يحمل القول بعدم كفاية التقليد والخلاف انما هو فى المقلد الجازم وأما الشاك والظان فمتفق على عـدم صحة ايمانهما وان كان كلام المصنف يوهم خلاف المراد والخلاف فى ايمان المقلد انما هو بالنظر لاحكام الآخرة وفيما عند الله وأما بالنظر الى أحكام الدنيا فيكفى فيها الاقرار فقط فمن أقر جرت عليه الاحكام الاسلامية ولم يحكم عليه بالـكفر الا ان اقترن بشئ يقتضى الـكفر كالسجود لصنم (قوله واجزم) أى اعتقد اعتقادا جازما والمخاطب بذلك كل مكلف من ذكر أو أنثى حر أو عبـد جنى أو انسى قال المصنف فى شرحه والـكلام السابق

(قوله أن من قلد الخ) أى فيما توقف على الدليل العقلى وهو ماتتوقف عليه المعجزة وذلك ماعدا السمع والبصر والـكلام ولوازمها لانه حينئذ فى حكم المقلد لاخذه بالنقلى وتركه الدليل العقلى اهـ (قوله وما أحسن قول بعضهم الخ) مرتبط بقـوله المخلوط بالفلسفة فان خلط الدليل بالفلسفة يوهم أنه صار معيبا بذلك فدفع ذلك الايهام بقوله وما أحسن الخ اهـ (قوله بما يصير به الخلاف لفظيا الخ) علم منه أن الخلاف الذى صار بهذا التحقيق لفظيا هـو الخلاف الواقع بين من قال بايمانه ومن قال بكفره واما الخـلاف الواقع بين من قال بايمانه من كون المقلد مؤمنا عاصيا مطلقا أو غـير عاص مطلقا أو فيـه التفصيل فهو معنوى عند البعض الثانى كما هو معنوى عند الاوّل اهـ

من قوله فكل من كلف الخ انما أفادان المعرفة واجبة على المكلف وهذا أفادانها أول واجب ثم هذه المسئلة ليست من أركان الدين المعتقدة كيف والاصح كفاية التقليد وقوله بان أولا متعلق باجزم وأصل أول أوأل على وزن أفعل قلبت الهمزة الثانية واوا ثم ادغمت الواو فى الواو لاجتماع المثلين وله استعمالان أحدهما أن يكون بمعنى سابق فيكون منصرفا منونا ومنه قولهم الحمد لله أولا وآخرا والثانى أن يكون صفة فيكون أفعل تفضيل بمعنى أسبق فيكون غير منصرف للوصفية ووزن الفعل فان حمل ما فى النظم على الاول فلا اشكال وان حمل على الثانى فصرفه وحذف المضاف اليه لضرورة النظم وقوله مما يجب أى من الذى يجب فما اسم موصول ومن تبعيضية وهو صفة لاولا على الاستعمال الاول وللمضاف اليه المحذوف على الاستعمال الثانى والاصل ان أول شئ مما يجب وقوله معرفة خبر ان والتنوين فيه للتعظيم وهو عوض عن المضاف اليه والاصل معرفة الله والمراد معرفة صفاته وسائر أحكام الالوهية لامعرفة ذاته وكنه حقيقته اذ لا يعرف ذاته وكنه حقيقته الاهو وفى الحديث تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فانه لا تحيط به الفكرة وفى الحديث أيضا ان الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الابصار و بالجملة لا يعرف الله الا الله فترك الادراك ادراك والبحث عن ذات الله اشراك (قوله وفيه خلف منتصب) أى وفى أول ما يجب اختلاف قائم بين الائمة سنيين وغيرهم ودفع الناظم بذلك توهم الاتفاق على الحكم السابق فى قوله واجزم بان أولا الخ وجعل الخلاف فى الاولية لافى الوجوب لانه لم يقع خلاف بين المسلمين فى وجوب المعرفة ووجوب النظر الموصل اليها كذا قال الشارح لكن قد سبق قول بحرمة النظر وقول بانه شرط كمال وكانه ناظر لما جرى عليه فيما تقدم من تخصيص الخلاف بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل اليها وقد تقدم ما فيه ويحتمل أنه لم يعتد بالخلاف بناء على ما أنشده السيوطى فى الاتقان

وليس كل خلاف جاء معتبرا * الاخلاف له حظ من النظر

وجملة الاقوال فى أول الواجبات اثنا عشر قولا أولها ما قاله الاشعرى امام هذا الفن أنه المعرفة وثانيها ما قاله الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني أنه النظر الموصل للمعرفة و يعزى للاشعرى أيضا وثالثها ما قاله القاضى الباقلانى أنه أول النظر أى المقدمة الاولى منه نحو قولك العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث فمجموع المقدمتين هو النظر والمقدمة الاولى هى أول النظر ورابعها ما قاله امام الحرمين أنه القصد الى النظر اى تفريغ القلب عن الشواغل وعزى للقاضى أيضا وخامسها ما قاله بعضهم أنه التقليد وسادسها أنه النطق بالشهادتين وسابعها ما قاله أبو هاشم فى طائفة من المعتزلة وغيرهم أنه الشك ورد بانه مطلوب زواله لان الشك فى شئ من العقائد كفر فلا يكون مطلوبا حصوله ولعلهم أرادوا ترديد الفكر فيؤول الى النظر وثامنها أنه الايمان وتاسعها أنه الاسلام وهذان القولان متقاربان مردودان باحتياج كل من الايمان والاسلام للمعرفة وعاشرها اعتقاد وجوب النظر وحادى عشرها انه وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم وثانى عشرها أنه المعرفة أو التقليد أى أحدهما لا بعينه فيكون مخيرا بينهما والاصح ان أول واجب مقصدا المعرفة وأول واجب وسيلة قريبة النظر ووسيلة بعيدة القصد الى النظر وبهذا يجمع بين الاقوال الثلاثة (قوله فانظر الخ) أى اذا اردت المعرفة فانظر الخ لان النظر وسيلة لها والمأمور بالنظر كل مكلف وأمره المصنف بالنظر الى نفسه ابتداء لانها أقرب الاشياء ثم بالنظر الى العالم العلوى لكونه أعظم وأبدع ثم الى العالم السفلى وفى تقديم العالم العلوى على السفلى اقتداء بقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض الآية ولا تتوقف صحة النظر على هذا الترتيب بل يصح أن ينظر الى النفس ثم الى العالم السفلى ثم العلوى أو ينظر الى العالم العلوى ثم الى السفلى ثم الى النفس الى غير ذلك من الصور الممكنة والنظر لغة الابصار أى ادراك الشئ بحاسة البصر والفكر أى حركة النفس فى المعقولات وأما فى المحسوسات فتخيل وعلم من ذلك أن النظر مشترك بين الابصار والفكر والمراد منه هنا الثانى وهو الفكر فكان المصنف قال فتفكر الخ وأما عرفا فهو

وفيه خلف منتصب فانظر

(قوله ليست الخ) أى التى يجب اعتقادها ويكفر جاحدها اه (قوله كيف الخ) غرضه بذلك أنه اذا كان الاصح كفاية التقليد كان وجوب المعرفة غير متفق عليه فلا يكفر جاحده واذا لم يكفر جاحد وجوب المعرفة فبالاولى أن لا يكفر من يجحد كونها أول الواجبات هذا ولو قال كيف وفى أول الواجبات الخلاف الآتى لكان أظهر لان كل ما وقع فيه خلاف بين العلماء لا يكفر جاحده اه

ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما الى علم مجهول كترتيب الصغرى مع الكبرى فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب وكترتيب الجنس مع الفصل فى قولنا الانسان حيوان ناطق فالأول مثال للنظر فى التصديقات والثانى مثال للنظر فى التصورات ولا يرد على ذلك التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها كان يقال الانسان ناطق أو ضاحك لأن فيه ترتيبا حكما لأن ناطق فى قوة شئ ذو نطق وضاحك فى قوة شئ ذو ضحك (قوله الى نفسك) أى فى أحوال ذاتك فالى بمعنى فى لأن انظر بمعنى تفكر وهو يتعدى بفى والمراد من النفس الذات لا الروح لانه لا اطلاع لنا عليها والكلام على تقدير مضاف كما قدرناه لأن النظر فى أحوالها أبدع من النظر فى الذات من حيث هى ذات والمراد بأحوالها ما اشتملت عليه من سمع و بصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وغضب و بياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وايمان وكفر ولذة وألم وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة من عدم الى وجود و بالعكس فتكون حادثة وهى قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث حادث وذلك دليل الافتقار الى صانع حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته وحاصله أن تقول نفسى ملزومة لصفات حادثة وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث وكل حادث لابد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات قال تعالى وفى أنفسكم أفلا تبصرون أى وفى أنفسكم آيات ودلائل أتتركون التفكر فيها فلا تبصرون أى لا ينبغى ترك النظر فيها وقال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين الآية والانسان آدم والسلالة الطينة فهى قطعة من عموم الطين والضمير فى قوله ثم جعلناه نطفة عائد على الانسان لا بمعنى آدم بل بمعنى بنيه ففيه استخدام وقد ورد من عرف نفسه عرف ربه أى من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والغنى وهذا هو الاظهر فى معنى الحديث وقيل هو اشارة الى التعجيز أى أنت لا تعرف نفسك فلا تطمع فى معرفة كنه ربك ذكره الشريف المقدسى فى مفاتيح الكنوز وحل الرموز (قوله ثم انتقل للعالم العلوى) أى ثم بعد نظرك فى أحوال نفسك انتقل للنظر فى أحوال العالم المنسوب الى جهة العلو والمراد به ما ارتفع من الفلكيات من سموات وكواكب وعرش وملائكة وغيرها وقوله ثم السفلى أى ثم انتقل للنظر فى العالم المنسوب لجهة السفل والمراد به كل ما نزل عن الفلكيات الى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض ومافيها كالمعادن والبحار والنبات وغير ذلك فتستدل بها على وجوب وجود الصانع وصفاته فانك تجد كلا منها مشمولا لجهات مخصوصة وأمكنة معينة وتجد بعضه متحركا و بعضه ساكنا و بعضه نورانيا و بعضه ظلمانيا وذلك دليل على الحدوث وهو دليل على الافتقار الى صانع حكيم متصف بالصفات وحاصله أن تقول العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع حكيم متصف بالصفات قال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون * واعلم أن العالم بفتح اللام اسم لما سوى الله وصفاته من الموجودات والاحوال على القول بها وأما المعدومات فليست من العالم سواء كانت ممكنة كولد لزيد قبل وجوده أو مستحيلة كالشريك و بعضهم خص العالم بذى الروح و بعضهم خصه بالانس والجن و بعضهم خصه بالملائكة و بعضهم خصه بالثلاثة مع الشياطين و بعضهم خصه بأهل الجنة والنار لكن لا دليل على ذلك كله ذكره المصنف فى شرحه الصغير (قوله تجد به صنعا) أى ان تنظر فى أحوال ماذكر تعلم فيه صنعا بضم الصاد أى صنعة باهرة وهى كناية عن الاعراض المخلوقة فتجد مجزوم فى جواب شرط مقدر و يصح أن يكون مجزوما فى جواب الامر والباء بمعنى فى والصنع بمعنى الصنعة الباهرة من نقوش متقنة وألوان مستحسنة الى ما لا يحصى من الصفات ولا يحيط به الا الخالق الارض

الى نفسك ثم انتقل للعالم العلوى ثم السفلى تجد به صنعا

والسموات

(قوله بان فيه الخ) لم يظهر من كلام الغزالى نسبة عجز أصلا لانه انما نفى الامكان فهو قائل بأن قدرة الله لا تتعلق بالابداع لعدم امكانه وليس في هذا نسبة عجز كما لا يخفى فالاولى فى الاعتراض عليه أن يقال نفى امكان الابداع والواقع أنه ممكن فى نفسه بمعنى انه فى نفسه صالح للوجود والعدم اه (قوله لكن الخ) ظهر من كلام المحشى ان دليل العدم هو نفس الصنع المذكور فى قوله تجد به صنعا فكأن المصنف قال لكن به قام صنع دال على جواز العدم وهذا معلوم من قوله تجد به صنعا فلا فائدة فيه الا أن يقال محط الفائدة فى وصف الصنع بالدلالة على جواز العدم فمعنى قوله تجد به صنعا الى قوله دليل العدم انك اذا نظرت اليه علمت به صنعة متقنة اتقانا لم يسبق له مثال دالة على جواز عدمه فتجد

والسموات وكل هذا دال على علم صانعه وقدرته وارادته وحياته لان ذلك لا يصدر الا ممن اتصف بما ذكر (قوله بديع الحكم) البديع هو المخترع لا على مثال سبق والحكم بكسر الحاء وفتح الكاف جمع حكمة بمعنى الاحكام أى الاتقان وجمعه لتعدده بتعدد الصنع الذى هو الصنعة الباهرة وقد وقع فى كلام الغزالى ليس فى الامكان أبدع مما كان فشنع عليه جماعة بأن فيه نسبة العجز اليه تعالى وأجيب عنه بأجوبة أحسنها أن المعنى ليس فى الامكان أبدع مما كان لعدم تعلق علم الله وارادته بغير ما كان الذى هو هذا العالم فهو مستحيل لعدم تعلق علم الله وارادته به فصدق عليه أنه ليس فى الامكان بهذا الاعتبار وان كان ممكنا فى نفسه (قوله لكن الخ) استدراك على ما يشعر به قوله بديع الحكم من أنه حيث كان كذلك فهو قديم فكأنه قال لكن العالم وان كان على غاية من الاتقان هو حادث وبحث فيه بأن البديع هو المخترع من غير مثال سبق والمخترع لا يكون الا حادثا فلا يتوهم القدم حتى يحتاج للاستدراك الا أن يقال ربما يتوهم من عجز التعريف أعنى قولهم من غير مثال سبق لا من صدره وهو المخترع والاقرب ان لكن هنا لمجرد التأكيد كما فى قوله تعالى ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وقوله به قام دليل العدم أى بالعالم بمعنى الاجرام قام دليل جواز العدم فهو على تقدير مضاف اذ الفرض أنه موجود والمراد بدليل جواز العدم الاعراض الحادثة الملازمة للعالم بمعنى الاجرام (قوله وكل ما جاز عليه العدم) أى وكل الذى أو كل شئ جاز عليه العدم يعنى الفناء وقوله عليه قطعا يستحيل القدم أى على ما جاز عليه العدم يمتنع القدم جزما من غير تردد وقد أشار المصنف الى قياس تركيبه هكذا العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم فينتج هذا القياس أن العالم من عرشه لفرشه استحال عليه القدم فثبت حدوثه واذا ثبت حدوثه فلا بد له من محدث وهو المطلوب لان أصل الكلام فى النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فطوى المصنف الصغرى لفهمها من الاستدراك وذكر الكبرى بقوله وكل ما جاز عليه العدم الخ * والحاصل انك تثبت أولا حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها من عدم الى وجود وعكسه فتقول الاعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج ان الاعراض حادثة ثم تثبت حدوث الاجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للاعراض الحادثة فتقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث و يستحيل عليه القدم فينتج أن الاجرام حادثة و يستحيل عليها القدم * واعلم أن لهم هنا مطالب سبعة نظمها بعضهم فى قوله

زيد قام ما انتقل ما كمنا * ما انفك لا عدم قديم لا حنا

فقوله زيد رد لقول الفلاسفة لا نسلم ثبوت زائد على الاجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الاجرام ودليل ثبوت الزائد الذى هو العرض المشاهدة وقوله قام بحذف ألف ما للوزن رد لقولهم لا نسلم عدم العرض لجوازانه يقوم بنفسه اذ لم يتصف به الجرم ودليل انه لا يقوم بنفسه انه لا يعقل صفة من غير موصوف فلا يعقل حركة من غير متحرك مثلا وقوله ما انتقل بسكون اللام للوزن رد لقولهم لا نسلم عدم العرض لجوازانه

بمعنى تعلم منصب على ما قبل الاستدراك وما بعده هذا ما ظهر من كلامه بعد التأمل اه (قوله والحاصل الخ) هذا الحاصل وان كان صحيحا فى نفسه لا يناسب كلام المصنف بل المناسب لكلام المصنف أن يستدل أولا على حدوث الاعراض ثم بحدوث الاعراض على

بديع الحكم
لكن به قام دليل العدم
وكل ما جاز عليه العدم
عليه قطعا يستحيل القدم

ان العالم بمعنى الاجرام يجوز عليه العدم ثم بجواز عدمه على حدوثه ثم بحدوثه على انه يحتاج الى محدث فيحتاج حينئذ الى أربعة أقيسة بيانها أن يقال الاعراض شوهد تغيرها من وجود الى عدم وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث ينتج ان الاعراض حادثة

ثم يقال العالم بمعنى الاجرام ملازم للاعراض الحادثه وكل ما كان كذلك فهو جائز العدم ينتج العالم يجوز عليه العدم تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى قياس ثالث تقريره هكذا العالم يجوز عليه العدم وكل ما كان كذلك استحال قدمه وثبت حدوثه ينتج أن العالم استحال قدمه وثبت حدوثه تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى قياس رابع نظمه هكذا العالم استحال قدمه وثبت حدوثه وكل ما كان كذلك فلا بد له من محدث ينتج ان العالم لا بد له من محدث وهذا هو المقصود بالنظر وانما قلنا ذلك لان المصنف جعل الاعراض دالة على جواز العدم لا على الحدوث حيث قال لكن به قام دليل العدم اه (قوله أيضا والحاصل الخ) تلخص

يفتقل من جرم الى جرم آخر ودليل انه لا ينتقل انه لو انتقل لكان بعد مفارقة الاول وقبل وصول الثاني قائما بنفسه وقد بطل قبل ذلك وقوله ما كنا رد لقولهم لا نسلم عدم العرض لجواز انه كمن في الجرم فتكمن الحركة في الجرم اذا سكن مثلا ودليل انه لا يكمن أنه يلزم عليه جمع الضدين وهو باطل وقوله ما انفك رد لقولهم لا نسلم ملازمة في الجرم للعرض لجواز أن ينفك عنه ودليل أنه لا ينفك عنه انه لا يعقل جرم خال عن حركة ولا حركة مثلا لاستحالة ارتفاع القضيتين وقوله لا عدم قديم رد لقولهم لا نسلم حدوث العرض لجواز أن يكون قديما و ينعدم ودليل ان القديم لا ينعدم ان القديم لا يكون وجوده الا واجبا فلا يقبل العدم وقوله لا حنا منتحت من قولنا حوادث لا أول لها وهو رد لقولهم لا نسلم ان ملازم الحادث حادث لجواز أن تكون الاعراض حوادث لا أول لها فيكون ملازمها قديما ودليل انه لا حوادث لا أول لها انه حيث كانت حوادث لزم أن يكون لها أول فيلزم على قولهم حوادث لا أول لها التناقض ومما يبطله برهان القطع والتطبيق وهو مبسوط في غير هذا المحل وهذه المطالب السبعة لا يعرفها الا الراسخون في العلم قال السنوسي و بها ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة (قوله وفسر الايمان الخ) لما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميهما وهو ما علم من الدين بالضرورة من مباحث علم الكلام كما يعلم من قوله فيما يأتي * ومن لمعلوم ضرورة جحد * ذكرهما المتكلمون في علم الكلام لكن اختلفوا في وضعهما فأخرهما قوم عن الالهيات والنبويات والسمعيات وقدمهما آخرون لاحتياج الخائض في تلك المباحث اليهما وقد سلك المصنف هذا الطريق فلذلك قال وفسر الايمان الخ ببناء الفعل للمفعول للعلم بفاعله والاصل وفسر جمهور الاشاعرة والماتريدية وكذا غيرهم من المعتزلة كالصالحي وابن الراوندي * واعلم أن الايمان على خمسة أقسام إيمان عن تقليد وهو الايمان الناشئ عن الاخذ بقول الشيخ من غير دليل و إيمان عن علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها و إيمان عن عيان وهو الايمان الناشئ عن مراقبة القلب لله بحيث لا يغيب عنه طرفة عين و إيمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب و إيمان عن حقيقة وهو الايمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلا الله فالتقييد للعوام والعلم لأصحاب الادلة والعيان لأهل المراقبة و يسمى مقام المراقبة والحق للعارفين و يسمى مقام المشاهدة والحقيقة للواقفين و يسمى مقام الفناء لانهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون الا إياه وأما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها (تنبيه) المؤمن اذا نام أو غفل أو جن أو أغمي عليه أو مات متصف جزما بالايمان حكما فتجري عليه أحكام الايمان في هذه الاحوال ذكره المصنف في كبيره كما أفاده العلامة الشنواني (قوله بالتصديق) أي التصديق المعهود شرعا وهو تصديق النبي ﷺ في كل ما جاء به وعلم من الدين بالضرورة اي علم من أدلة الدين بشبه الضرورة فهو نظري في الاصل الا أنه لما اشتهر صار ملحقا بالضروري بجامع الجزم في كل من العام والخاص من غير قبول للتشكيك والمراد بتصديق النبي في ذلك الاذعان لما جاء به والقبول له وليس المراد وقوع نسبة الصدق اليه في القلب من غير اذعان وقبول له حتى يلزم الحكم بايمان كثير من الكفار الذين كانوا يعرفون حقية نبوته ورسالته ﷺ ومصداق ذلك قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم قال عبد الله بن سلام لقد عرفته حين رأيته كما أعرف ابني ومعرفتي لمحمد أشد اهـ ويكفي الاجمال فيما يعتبر التكليف به اجمالا كالايمان بغالب الأنبياء والملائكة ولابد من التفصيل فيما يعتبر التكليف به تفصيلا كالايمان بجمع من الانبياء والملائكة فالجمع الذين يجب معرفتهم تفصيلا من الانبياء خمسة وعشرون وقد نظموا في قول بعضهم

حتم على كل ذي التكليف معرفة * بأنبياء على التفصيل قد علموا
في تلك حجتنا منهم ثمانية * من بعد عشر و يبقى سبعة وهمو

وفسر الايمان بالتصديق

من كلامه هنا ان الاعراض باعتبار حدوثها دالة على حدوث الاجرام الدال على انها أي الاجرام لابد لها من محدث وذكر عند قوله تجد به صنعا أن الاعراض تدل على كمال الصانع وعموم علمه وارادته من جهة اتقانها اتقانا بديعا فللاعراض جهتان جهة حدوثها وجهة اتقانها ولهذا تعددت دلالتها اهـ

ادريس هود شعيب صالح وكذا * ذوالكفل آدم بالمختار قد ختموا

فهؤلاء المذكورون فى القرآن المتفق على نبوّتهم وأما المختلف فى نبوّتهم فثلاثة ذوالقرنين والعزير ولقمان وأما الخضر فلم يصرح باسمه فى القرآن وان كان هو المراد فى آية عبدا من عبادنا وكذا يوشع بن نون فتى موسى لم يصرح باسمه فى القرآن ومعنى كون الايمان واجبابهم تفصيلا أنه لوعرض عليه واحد منهم لم ينكر نبوّته ولا رسالته فمن أنكر نبوّة واحد منهم أو رسالته كفر لكن العامى لا يحكم عليه بالكفر الا ان أنكر بعد تعليمه وليس المراد أنه يجب حفظ أسمائهم خلافا لمن زعم ذلك والجمع الذى يجب معرفته تفصيلا من الملائكة جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار ورقيب وعتيد فيكفر منكر شئ من ذلك وأما منكر ونكير فلا يكفر منكرهما لانه اختلف فى أصل السؤال ويجب الايمان بحملة العرش والحافين به اجمالا كسائر الملائكة والتفصيلى أكمل من الاجمالى من حيث التفصيل والافهو مثله من حيث الخروج من عهدة التكليف بكل منهما وبالجملة فالايمان شرعا هو التصديق بجميع ماجاء به النبى ﷺ مما علم من الدين بالضرورة اجمالا فى الاجمالى وتفصيلا فى التفصيلى وأما لغة فهو مطلق التصديق ومنه قوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق (**قوله والنطق فيه الخلف**) أى وفى النطق بالشهادتين للمتمكن منه وهو القادر عليه فى جهة اعتبار مدخليته فى الايمان الاختلاف بين العلماء وسيأتى تفصيله عقبه فحذف المصنف المنطوق به وهو قوله أشهد أن لااله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله كما سيصرح به فى قوله وجامع معنى الذى تقرر اشهدتا الاسلام وخرج بالمتمكن الذى هو قادر الاخرس فلا يطالب بالنطق كمن اخترمته المنية قبل النطق به من غير تراخ فهو مؤمن عند الله حتى على القول بان المنطق شرط صحة أو شطر بخلاف من تمكن وفرط وموضوع هذا الخلاف كافر أصلى يريد الدخول فى الاسلام وأما أولاد المسلمين فمؤمنون قطعا وتجرى عليهم الاحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا بالشهادتين طول عمرهم ولابد من لفظ أشهد وتكريره ولا يشترط أن يأتى بحرف العطف على ماقاله الزيادى ورجع اليه الرملى آخرا فلا يكفى ابدال لفظ أشهد بغيره وان كان مرادفا لما فيه من معنى التعبد ولابد من ترتيب الشهادتين وموالاتهما ولابد من الاعتراف برسالته ﷺ الى غير العرب أيضا اذا كان يعتقد اختصاص رسالته بالعرب كالعيسوية واذا كان كافرا باعتقاد قدم العالم مثلا فلابد من رجوعه عنه ولو أتى بالشهادتين بالعجمية صح اسلامه وان أحسن العربية وماتقدم من الشروط مبنى على المعتمد فى مذهبنا معاشر الشافعية وبه قال ابن عرفة من المالكية حيث قال لابد من أن يقول أشهد أن لااله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله وخالف الابى شيخه ابن عرفة فقال لا يتعين ذلك بل يكفى كل مايدل على الايمان فلو قال الله واحد ومحمد رسول كفى ونحو ماقاله الابى لبعض من الشافعية وهو العلامة ابن حجر وللنووى مايوافقه أيضا فيكون فى المسئلة قولان لاهل كل من المذهبين قال المصنف فى شرحه وأولهما أولى بالتعويل عليه اهـ (**قوله بالتحقيق**) أى ملتبسا بالتحقيق الذى هو اثبات الشئ بالدليل فالمعنى ملتبسا بالاثبات بالادلة القائمة على دعوى كل من الفريقين أو الذى هو ذكر الشئ على الوجه الحق فالمعنى ملتبسا بذكر كل فريق مدعاه على الوجه الحق عنده (**قوله فقيل الخ**) أى اذا أردت تفصيل هذا الخلاف فقيل الخ فالفاء فاء الفصيحة ويحتمل أن تكون لمجرد العطف فيكون معطوفا على الجملة الاسمية وهى قوله والنطق الخ من عطف المفصل على المجمل وقوله شرط الخ أى خارج عن ماهيته وهذا القول لمحققى الاشاعرة والماتريدية ولغيرهم وقد فهم الجمهور أن مرادهم أنه شرط لاجراء أحكام المؤمنين عليهم من التوارث والتناكح والصلاة خلفه وعليه والدفن فى مقابر المسلمين ومطالبته بالصلاة والزكوات وغير ذلك لان التصديق القلبى وان كان إيمانا إلا أنه باطن خفى فلابد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط أى

والنطق فيه الخلف بالتحقيق فقيل

تعلق به تلك الاحكام فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لاباء بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن فى الاحكام الدنيوية أما المعذور واذا اقامت قرينة على اسلامه بغير النطق كالاشارة فهو مؤمن فيهما وأما الآبى بان طلب منه النطق بالشهادتين فابى فهو كافر فيهما ولو أذعن فى قلبه فلا ينفعه ذلك ولو فى الآخرة ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو مؤمن فى الاحكام الدنيوية غير مؤمن عند الله تعالى ومحل كونه مؤمنا فى الاحكام الدنيوية مالم يطلع على كفره بعلامة كسجود لصنم والاجرت عليه أحكام الكفر وفهم الاقل ان مرادهم أنه شرط فى صحة الايمان وهذا القول كالقول بالشطرية فى الحكم وانما الخلاف بينهما فى العبارة والقول الاول هو الراجح والنصوص بحسب المتبادر منها مقوية للقول بالشرطية دون الشطرية كقوله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمان أى أثبته فى قلوبهم وقوله ﷺ فى دعائه اللهم ثبت قلبى على دينك (قوله كالعمل) أى فى مطلق الشرطية وان اختلفت جهة الشرطية فى المشبه والمشبه به لان السابق اما شرط لاجراء الاحكام الدنيوية أو لصحة الايمان على مامر وهذا شرط كمال على المختار عند أهل السنة فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال اذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو شك فى مشروعيته والا فهو كافر فيما علم من الدين بالضرورة وذهبت المعتزلة الى أن العمل شطر من الايمان لانهم يقولون بانه العمل والنطق والاعتقاد فمن ترك العمل فليس بمؤمن لفقد جزء من الايمان وهو العمل ولا كافر لوجود التصديق فهو عندهم منزلة بين المنزلتين أى بين المؤمن والكافر ويخلد فى النار ويعذب باقل من عذاب الكافر والخوارج يكفرون مرتكب الكبائر وانما كان المختار هو الاول لان الايمان فى اللغة التصديق فيستعمل شرعا فى تصديق خاص ولا دليل على نقله للثلاثة كما زعمه المعتزلة وقد دلت النصوص على ثبوت الايمان قبل الاوامر والنواهى وعلى أن الايمان والعمل الصالح متغايران وعلى أن الايمان والمعاصى يجتمعان كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فانه يفيد ثبوت الايمان قبل الامر بالصوم وكقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان أصل العطف للمغايرة وكقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بناء على أن المراد من الظلم المعصية فقد اقتضى بمفهومه اجتماع الايمان مع الظلم بمعنى المعاصى على ماعلمت وقيل أن المراد به الشرك لما روى أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة وقالوا أينا لم يظلم نفسه فقال ﷺ ليس كما تظنون انما هو كما قال لقمان لابنه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وعليه فمفهوم الآية من باب ومايؤمن أكثرهم بالله الاوهم مشركون فيكون المراد بالايمان مطلق التصديق (قوله وقيل بل شطر) أى وقال قوم محققون كالامام أبى حنيفة وجماعة من الاشاعرة ليس الاقرار بالشهادتين شرطا بل هو شطر فيكون الايمان عند هؤلاء اسما لعملى القلب واللسان جميعا وهما التصديق والاقرار * واعترض على هذا القول بان الايمان يوجد فى المعذور كالاخرس والشئ لا يوجد بدون شطره * وأجيب عن ذلك بانه ركن يحتمل السقوط كما فيمن ذكر وأما التصديق فانه ركن لا يحتمل السقوط وعلى هذا القول كالقول بانه شرط صحة فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار فى عمره لامرة ولا أكثر من مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا لا عندنا ولا عند الله تعالى وكل من القولين المذكورين ضعيف والمعتمد أنه شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فقط والا فهو مؤمن عند الله تعالى كما مر ﴿فائدة﴾ الصواب أن الايمان مخلوق لانه اما التصديق بالجنان أو مع الاقرار باللسان وكل منهما مخلوق ومايقال من أنه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الايمان على أن الهداية حادثة نعم ان التفت للقضاء الازلى صح ذلك (قوله والاسلام اشرحن بالعمل) بنقل حركة همزته الى اللام ثم طرحها للوزن وهو بالنصب ومابعده عامله أو بالرفع ومابعده خبره حذف منه الضمير الرابط والتقدير والاسلام اشرحنه بالعمل الصالح أى بالامتثال لذلك والاذعان الظاهرى له سواء عمل أو لم يعمل

شرط كالعمل وقيل بل
شطر والاسلام اشرحن
بالعمل

فمعنى الاسلام شرعا الامتثال والانقياد لما جاء به النبي ﷺ مما علم من الدين بالضرورة وأما معناه لغة فهو مطلق الامتثال والانقياد وعلى هذا فالايمان والاسلام متغايران مفهوما أي معنى وماصدقا أي أفرادا وان تلازما شرعا باعتبار المحل بعد اتحاد الجهة المعتبرة فلا يوجد مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن ولا يرد من صدق واخترمته المنية مثلا لانه عند الله مؤمن ومسلم وعندنا ليس بمسلم ولا مؤمن فالتلازم بعد اتحاد الجهة المعتبرة كما علمت والكلام في الايمان المنجي والاسلام كذلك والا فلا تلازم بل بينهما العموم والخصوص الوجهي يجتمعان فيمن صدق بقلبه وانقاد بظاهره وينفرد الايمان فيمن صدق بقلبه فقط والاسلام فيما انقاد بظاهره فقط وهذا ما ذهب اليه جهور الاشاعرة وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الاشاعرة الى اتحاد مفهوميهما وظاهره أن الخلاف حقيقي والتزمه بعضهم قائلا بان معنى الاسلام عندهم الاذعان الباطني بدليل أفمن شرح الله صدره للاسلام والاولون يجيبون بان المعنى أفمن شرح الله صدره لقبول الاسلام وان كان ادعاء الحذف خلاف الاصل وعلى هذا فالنطق دليل عليهما والعمل كمال لهما و بعضهم جعل الخلاف لفظيا باعتبار المآل فحمل القول باتحاد مفهوميهما على معنى أن كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالآخر شرعا وان تغايرا معنى وحمل القول بتغاير مفهوميهما على انهما متغايران معنى وان اتحدا محلا فآل الامر الى أنهما متغايران معنى وافرادا باتفاق فمعنى الايمان التصديق الباطني وافراده تصديقات كتصديق زيد وتصديق عمرو وتصديق بكر وهكذا ومعنى الاسلام الانقياد وافراده انقيادات كانقياد زيد وانقياد عمرو وانقياد بكر وهكذا وأما محلهما فهو واحد فكل محل لاحدهما محل للآخر و بالعكس (قوله مثال هذا الخ) هذا من باب تنزيل الجزئيات على الكليات ولذا عبر بالمثال الذي هو جزئي يذكر لايضاح القاعدة واسم الاشارة عائد على العمل وقد ترك المصنف أحد الاركان الخمسة وهو النطق بالشهادتين وانما تركه لتقدم بيانه كما يفيده كلام الشارح لكن قد يقال انه سبق من حيث مدخليته في الايمان وهذا غير المراد هنا ✽ واعلم أن المدار في الاسلام على الاذعان للمذكورات وهذا ظاهر في غير النطق وأما هو فلابد من حصوله ثم هو يفيد الاذعان له ولغيره ضرورة ان ذلك لا يخرج عن الاذعان برسالة سيدنا محمد ﷺ فبالجملة كلمة الشهادتين تكفي عن نفسها وغيرها فهي كالشاة من الاربعين تزكي نفسها وغيرها (قوله الحج) قدمه لضرورة النظم وان كانت الصلاة أفضل منه فان بعضهم يكفر بتركها كسلا بعد أمر الامام بل الصيام أفضل من الحج على المعتمد وهو لغة مطلق القصد وشرعا قصد الكعبة للنسك المشتمل على الوقوف بعرفة وقد اختلف في أي سنة فرض فقيل فرض قبل الهجرة ونزول قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية بعدها انما هو للتأكيد وقيل فرض بعد الهجرة وعليه فقيل في الخامسة وقيل في السادسة وصححه الشافعية وقيل في السابعة وقيل في الثامنة وقيل في التاسعة وصححه ابن الكمال وسئل الشبراملسي عن قول الشخص لمن لم يحج يا حاج فلان تعظيما له هل يحرم أو يجوز فاجاب بالتحريم لانه كذب نعم ان قصد المعنى اللغوي كأن أراد يا قاصد التوجه الى كذا جاز (قوله والصلاة) هي لغة الدعاء مطلقا وقيل بخير وشرعا أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة وهي اما مأخوذة من الوصل لانها وصلة بين العبد وربه واما مأخوذة من صليت العود بالنار اذا قومته بها لانها تقيم العبد على طاعة الله تعالى وتنهاه عن خلافه قال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقد روى ان فتى من الانصار كان يصلي الصلوات الخمس مع رسول الله ﷺ ولا يدع شيأ من الفواحش الا ارتكبه فوصف لرسول الله ﷺ فقال ان صلاته ستنهاه يوما ما فلم يلبث أن تاب وحسنت توبته فقال ﷺ ألم أقل لكم ان صلاته ستنهاه يوما ما وقال بعض المفسرين الصلاة عرس الموحدين فانه يجتمع فيها ألوان العبادة كما ان العرس

(قوله فمعنى الاسلام شرعا الامتثال الخ) المراد بالامتثال الاقرار اللساني بجميع ما جاء به النبي ﷺ الشامل لثبوت الوحدانية لله وثبوت الرسالة لمحمد ﷺ وغير ذلك من الاحكام المعلومة من الدين بالضرورة ويحصل ذلك الاقرار بالنطق بالشهادتين فعلى كل حال مدار الاسلام على النطق بالشهادتين اه (قوله بعد اتحاد الجهة المعتبرة) المراد بالجهة المعتبرة التقييد بما عند الله أو بما عندنا اه (قوله ومسلم) بمعنى أن الله يعامله معاملة المسلمين وليس المراد أنه مسلم حقيقة لان الفرض أنه لم يقع منه اسلام اه (قوله على الاذعان الخ) أي الظاهري وهو الاقرار اللساني بوجوب المذكورات اه (قوله ثم هو يفيد الاذعان له) أي الاقرار اللساني بمدلول الشهادتين وهو ثبوت الوحدانية لله وثبوت الرسالة لمحمد ﷺ اه (قوله ان ذلك الخ) أي الاذعان لغير النطق بالشهادتين والمراد من ذلك ان النطق بالشهادتين يفيد الاقرار بمدلولهما صراحة ويفيد الاقرار بغير ذلك لزوما اذ من لازم الاقرار بالرسالة الاقرار بما جاء به الرسول ﷺ اه

يجتمع فيه ألوان الطعام فاذا صلى العبد ركعتين يقول الله تعالى عبدي مع ضعفك أتيت بألوان العبادة قياما وركوعا وسجودا وقراءة وتهليلا وتحميدا وتكبيرا وسلاما فانا مع جلالي وعظمتي لا يجمل مني أن أمنعك جنة فيها ألوان النعيم أوجبت لك الجنة بنعيمها كما عبدتني بألوان العبادة وأكرمك برؤيتي كما عرفتني بالوحدانية فاني لطيف أقبل عذرك وأقبل الخير منك برحمتي فاني أجد من أعذبه من الكفار بالنار وأنت لا تجد إلها غيري يغفر سيآتك عندي لك بكل ركعة قصر في الجنة وحوراء و بكل سجدة نظرة الى وجهي * واعلم أن الصلاة فرضت قبل الهجرة بسنة والارجح أنه لم يفرض عليه ﷺ قبلها صلاة وقيل كان الواجب قبلها ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي ثم فرضت الصلوات الخمس ليلة الاسراء (**قوله كذا الصيام**) أي مثل ماذكر من الحج والصلاة في كونه مثالا للعمل الصيام * وهو لغة الامساك ولو عن نحو الكلام ومنه قوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام اني نذرت للرحمن صوما وشرعا الامساك عن المفطر جميع النهار على وجه مخصوص وفرض في شعبان في السنة الثانية من الهجرة وهل كان قبله صوم واجب ونسخ أولا قولان وعلى الاول فقيل عاشوراء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وعاشوراء * واعلم أنه عليه الصلاة والسلام صام تسع رمضانات ولم يكمل له الا سنة واحدة على المعتمد وقال الدميري الاثنان وقال غيره الاخمسة (**قوله فادر**) أي اعلم من الدراية وهي العلم والمخاطب بذلك كل من يتأتى منه الدراية والعلم (**قوله والزكاة**) هي اسم مصدر بمعنى التزكية * وهي لغة التطهير والمدح والنماء وشرعا اخراج جزء من المال على وجه مخصوص هذا اذا كانت بمعنى الفعل كما هنا وان كانت بمعنى القدر المخرج قلت هي اسم لمال مخصوص يؤخذ من مال مخصوص على وجه مخصوص يصرف لطائفة مخصوصة وفرضت في السنة الثانية من الهجرة بعد زكاة الفطر وقيل في غيرها فقيل في الرابعة وقيل قبل الهجرة (**قوله ورجحت زيادة الايمان الخ**) تقدم أن العمل من كمال الايمان عند أهل السنة وقد ذكر المصنف هنا أنه يزيد بزيادته و ينقص بنقصه فقال ورجحت زيادة الايمان الخ أي ورجح جماعة من العلماء وهم جمهور الاشاعرة القول بزيادة الايمان لانه لا معنى لترجيح زيادة الايمان الا ترجيح القول بها وقوله بما تزيد طاعة الانسان أي بسبب زيادة طاعة الانسان فالباء سببية وما مصدرية والطاعة فعل المأمور به واجتناب المنهي عنه وقوله ونقصه بنقصها أي ورجح الجماعة المتقدمون القول بنقص الايمان بسبب نقص الطاعة وهذا بالنظر للشأن والا فقد يزيده المولى و ينقصه بمحض اختياره من غير سبب يقتضيه واذا قلنا بان الايمان يزيد و ينقص فمحله في غير ايمان الانبياء والملائكة وأما ايمان الانبياء فيزيد لان الكامل يقبل الكمال ولا ينقص لكن يرد أن الانبياء يحصل لهم تجل عظيم في بعض الاحيان كما كان ليلة المعراج فالايمان بعده ليس بمنزلته قبله و يجاب بان هذا لا يستلزم تفاوتا في ايمانهم ومما يشير الى أن ايمان الانبياء يزيد قول سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمئن قلبي وفي مفاتيح الخزائن العلمية لسيدي علي وفا معنى قوله تعالى أولم تؤمن أولم يكفك ايمانك قال بلى ولكن ليطمئن قلبي من قلقه لرؤية الكيفية ومعنى ما ورد في الصحيح نحن أحق بالشك من ابراهيم انه لو لحقه شك لتطرق لنا بالاولى نظرا لحال الأمة لا لحاله ﷺ أو نظرا لحاله ويكون تواضعا وأما ايمان الملائكة فلا يزيد ولا ينقص كما ذكره المصنف في كبيره عن ابن القيم وهو المشهور لان ايمانهم جبلي باصل الطبيعة وما كان باصل الطبيعة لا يتفاوت وذكر الشيخ عبد البر الاجهوري أن ايمان الملائكة يزيد ولا ينقص فجعله كايمان الانبياء فتلخص أن الاقسام ثلاثة يزيد و ينقص وهو ايمان الأمة انسا وجنا ولا يزيد ولا ينقص وهو ايمان الملائكة على المشهور و يزيد ولا ينقص وهو ايمان الانبياء وزاد بعضهم قسما رابعا وهو الذي ينقص ولا يزيد وهو ايمان الفساق وقد احتجوا على أن الايمان يزيد و ينقص بحجة عقلية ونقلية أما العقلية فهي أنه لو لم تتفاوت حقيقة الايمان بالزيادة

كذا الصيام فادر والزكاة
ورجحت زيادة الايمان

والنقص

والنقص لكان ايمان آحاد الأمة بل المنهمكين على الفسق والمعاصي مساويا لايمان الانبياء والملائكة واللازم وهو المساواة باطل فكذا الملزوم الذي هو عدم التفاوت بالزيادة والنقص وأما النقلية فهي النصوص الكثيرة الواردة في هذا المعنى كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وكقوله ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم وقوله و يزداد الذين آمنوا إيمانا وقوله فاما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وكقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر لما سأله الايمان يزيد و ينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة و ينقص حتى يدخل صاحبه النار وقوله عليه الصلاة والسلام لو وزن إيمان أبي بكر بايمان هذه الأمة لرجح به وهذا الحديث كالآيات السابقة لايدل على أنه ينقص فيضم الى ذلك وكل مايقبل الزيادة يقبل النقص فيتم الدليل * وأورد على هذه الضميمة إيمان الانبياء * وأجيب بانه خرج لوجوب العصمة الدائمة المانعة من نقصه (قوله وقيل لا) أي وقال جماعة أعظمهم الامام أبو حنيفة وهو النعمان بن ثابت لايزيد ولاينقص لانه اسم للتصديق البالغ نهاية الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه ماذكر لان تلك النهاية لامراتب لها وبحث فيه بان التصديق مراتب فان تصديق المقلد ليس كتصديق العارف بالدليل وهو ليس كتصديق المراقب وهو ليس كتصديق المشاهد وهو ليس كتصديق المستغرق الذي لايشاهد الا الله وتأول هؤلاء الجماعة الآيات السابقة بان الزيادة انما هي في المؤمن به لان الصحابة كانوا آمنوا بما أنزل على النبي ﷺ وكانت الشريعة لم تتم وكانت الاحكام تنزل شيأ فشيأ فكانوا يؤمنون بكل مايتجدد وتأولوا الاحاديث السابقة بان الزيادة والنقص يرجع كل منهما الى الأعمال لاالتصديق و يحتمل أن يكون النفي في كلام المصنف راجعا الى أقرب مذكور وهو قوله ونقصه بنقصها فكانه قال وقيل لاينقص فيكون مراده بهذا القيل أن الايمان يزيد ولاينقص كما ذهب اليه الخطابي حيث قال الايمان الكامل ثلاثة أمور قول وهو لايزيد ولاينقص وعمل وهو يزيد و ينقص واعتقاد وهو يزيد ولاينقص فان نقص ذهب (قوله وقيل لاخلف) استئناف لاعطف كما قاله المصنف و يحتمل أن يكون معطوفا على مقدر مفهوم من السياق والتقدير قد اشتهر أن بين القوم خلافا حقيقيا وقيل لاخلف أي وقال جماعة منهم الفخر الرازي وامام الحرمين ليس الخلاف بين الفريقين حقيقيا بل لفظيا ونفي الخلاف على الاطلاق لايصح ووجه كون الخلاف لفظيا أن القول بانه يزيد و ينقص محمول على مابه كماله وهو الاعمال والقول بانه لايزيد ولاينقص محمول على أصله وهو التصديق الباطني وقوله كذا قد نقلا راجع للقيل الأخير لالجميع ماسبق وأشار بذلك الى التبري من عهدة صحة هذا القيل لان الاصح أن التصديق القلبي يزيد و ينقص بكثرة النظر ووضوح الادلة وعدمهما وقد يزيد أيضا بمحض التجلي كما سبق ولهذا كان ايمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لاتعتريه الشبه على أن هذا القيل خلاف المعروف بين القوم من أن الخلاف حقيقي فتحصل أن المعتمد أن الايمان هو التصديق فقط وأن النطق شرط في اجراء الاحكام الدنيوية وأن الايمان يزيد و ينقص كما هو التحقيق فاستفده والله ولي التوفيق (قوله فواجب له الخ) أي اذا أردت معرفة مايجب له تعالى فأقول لك واجب له الخ الفاء فاء الفصيحة والضمير المجرور عائد عليه تعالى * وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام إلهيات وهي المسائل المبحوث فيها عما يتعلق بالاله * ونبويات وهي المسائل التي يبحث فيها عما يتعلق بالانبياء * وسمعيات وهي المسائل التي لاتتلقى أحكامها الا من السمع وقد شرع في تفصيل ذلك مقدما الالهيات على غيرها لتعلقها بالحق تعالى ومايتعلق به مقدم على غيره و بدأ بالواجب لشرفه وانما قدم منه الوجود لانه كالاصل وماعداه كالفرع لان الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه تعالى وجواز مايجوز في حقه تعالى لايتعقل الا بعد الحكم بوجوب الوجود له تعالى ثم ان المصنف قدم الخبر للاهتمام بان المقصود الحكم بالوجوب وقد يقال الظاهر اعراب واجب مبتدأ وسوغ الابتداء به مع كونه

بما تزيد طاعة الانسان
ونقصه بنقصها وقيل لا
وقيل لاخلف كذا قد نقلا
فواجب له

(قوله لانه اسم الخ) هذا يقتضي أن الايمان نوع من الجزم وهو أعلاه والصحيح أنه التصديق التابع للجزم أي قبول النفس ورضاها بعد الجزم اه

نكرة عمله فى الجار والمجرور والوجود وما بعده خبر فكأنه قال الواجب المتقدم ذكره هو الوجود وما عطف عليه ومعنى كونه تعالى واجب الوجود أنه لا يجوز عليه العدم فلا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا والدليل على وجوب الوجود له تعالى أن تقول الله يجب افتقار العالم اليه وكل من وجب افتقار العالم اليه فهو واجب الوجود ينتج الله واجب الوجود دليل الصغرى ماتقدم من أن العالم حادث وكل حادث يجب افتقاره الى محدث ودليل الكبرى أنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزه فيفتقر الى محدث و يفتقر محدثه الى محدث فان رجع الامر الى الاول مباشرة أو بواسطة فالدور لانه دار الامر ورجع الى مبدئه وان تتابعت المحدثون واحدا بعد واحد الى مالا نهاية له فالتسلسل لانه تسلسل الامر وتتابع وكل من الدور والتسلسل محال فما أدى اليه وهو افتقاره الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه ليس واجب الوجود محال واذا استحال كونه ليس واجب الوجود ثبت كونه واجب الوجود وهو المطلوب وحقيقة الدور توقف الشئ على ماتوقف عليه امابمرتبة أوأكثر * وحقيقة التسلسل ترتب أمور غير متناهية وانما كان الدور مستحيلا لانه يلزم عليه كون الشئ الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها فاذا فرضنا أن زيدا أوجد عمرا وان عمرا أوجد زيدا لزم أن زيدا متقدم على نفسه متأخر عنها وان عمرا كذلك وانما كان التسلسل مستحيلا لادلة أقامها المتكلمون أجلها برهان التطبيق * وتقريره انك لو فرضت سلسلتين وجعلت احداهما من الآن الى مالا نهاية له والاخرى من الطوفان الى مالا نهاية له وطبقت بينهما بان قابلت بين أفرادهما من أولهما فكلما طرحت من الآنية واحدا طرحت فى مقابلته من الطوفانية واحدا وهكذا فلا يخلوا ما أن يفرغا معا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض وان لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل وان فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية أيضا كذلك لانها انما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو مامن الطوفان الى الآن ومن المعلوم ان الزائد على شئ متناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة و يتعلق به مباحث تطلب من المطولات (قوله الوجود) أى الذاتى بمعنى أن وجوده لذاته لا لعلة أى أن الغير ليس مؤثرا فى وجوده تعالى وليس المراد ان الذات أثرت فى نفسها اذ لا يقوله عاقل وانما ضاق عليهم التعبير فثمرة القيد تظهر فى المحترز وأما الوجود غير الذاتى كوجودنا فهو بفعله تعالى و بعضهم لا يشاهد لغيره وجودا وهذا يسمى عندهم وحدة الوجود وقد غرق فيه من غرق حتى وقع من بعض الاولياء مايوهم الاتحاد والحلول كقول الحلاج أنا الله وكقول بعضهم مافى الجبة الا الله وهذا اللفظ لا يجوز شرعا لايهامه لكن القوم تارة تغلبهم الاحوال فيؤول مايقع منهم بما يناسبه وممن أفتى بقتل الحلاج حين قال المقالة السابقة الجنيد كما فى شرح الكبرى ومن اللفظ الموهم ماشاع على ألسنة العوام من قولهم موجود فى كل الوجود ففيه اشارة الى وحدة الوجود لكنه ممتنع لايهامه الحلول وقد اختلف فى الوجود هل هو عين الموجود أو غيره كما سيأتى فقال الاشعرى الوجود عين الموجود واختلف العلماء فى فهم المراد من عبارة الاشعرى فبعضهم أبقاها على ظاهرها وعليه يكون فى عد الوجود صفة تسامح لانه يقع صفة فى مجرد اللفظ كان يقال الله موجود والمحققون كالسعد وأضرابه أولوا عبارة الاشعرى فقالوا ليس المراد العينية حقيقة بل المراد أنه ليس زائدا على الذات فى الخارج بحيث تصح رؤيته فلا ينافى انه أمر اعتبارى وهو الحق الذى لا محيص عنه وعليه فلا يكون فى عد الوجود صفة تسامح لان الصفة يكفى فيها مغايرة الموصوف وان لم تكن زائدة فى الخارج كيف وقد عدوا السلوب صفات كالقدم والبقاء وقال الرازى وجماعة الوجود غير الموجود ضرورة مغايرة الصفة للموصوف وعليه فقد عرفوا الوجود بانه الحال الواجبة للذات مادامت الذات حال كون تلك الحال غير معللة بعلة والمراد بكونها حالا أنها واسطة بين الموجود والمعدوم على القول بثبوت الواسطة التى هى حال ومعنى كونها واجبة للذات مادامت الذات أنها ثابتة للذات مدة دوام الذات وخرج بقولنا غير معللة بعلة الحال المعللة بعلة كالكون قادرا فانه حال معلل بعلة أى لازم للزوم وهو

القدرة

الوجود

(قوله ودليل الكبرى الخ) ماجعل دليلا على الكبرى يصح أن يكون دليلا على وجوب الوجود له تعالى و يكون مغنيا عن القياس السابق بان يقال لو لم يجب له تعالى الوجود لكان جائزه الى آخر مافى المحشى اه (قوله أنه لو لم يكن الخ) الضمير فيه راجع الى كل من وجب افتقار العالم اليه لا الى الله تعالى بخصوصه اه

القدرة ورجع بعضهم الخلاف لفظيا فحمل كلام الاشعرى على أن الوجود ليس زائدا فى الخارج فلا ينافى أنه حال وهو مراد الثانى وجرى على ذلك المصنف فى الشرح وقيل الخلاف حقيقى فقول الاشعرى محمول على أنه أمر اعتبارى على التحقيق وقول غيره محمول على أنه حال ويكفى المكلف أن يعرف أن الله موجود ولا يجب عليه معرفة أن وجوده تعالى عين ذاته أو غير ذاته كما قال سيدى محمد الصغير لان ذلك من غوامض علم الكلام * واعلم أن الوجود صفة نفسية وانما نسبت للنفس أى الذات لانها لا تتعقل الا بها فلا تتعقل نفس الا بوجودها والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كأن يقال الوجود صفة لله تعالى فقولنا صفة كالجنس وقولنا ثبوتية يخرج السلبية كالقدم والبقاء وقولنا يدل الوصف بها على نفس الذات معناه أنها لا تدل على شئ زائد على الذات فقولنا دون معنى زائد عليها تفسير مراد لقولنا على وصف الذات ويخرج بذلك المعانى لانها تدل على معنى زائد على الذات وكذلك المعنوية فانها تستلزم المعانى فهى تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعانى (قوله والقدم) أى وواجب له القدم فهو معطوف على الوجود وهذا شروع فى الصفات السلبية أى التى دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى وليست منحصرة على الصحيح وعد المصنف منها خمسة لان ما عداها من نفى الولد والصاحبة والمعين وغير ذلك مما لا نهاية له راجع اليها ولو بالالتزام فهى أمهاتها أى أصولها المهمات منها والمراد بالقدم فى حقه تعالى القدم الذاتى وهو عدم افتتاح الوجود وان شئت قلت هو عدم الاولية للوجود وأما القدم فى حقنا فالمراد به الزمانى وهو طول المدة وضبط بسنة حتى اذا قال كل من كان من عبيدى قديما فهو حر عتق من له عنده سنة وهذا مستحيل فى حقه تعالى وكذلك القدم الاضافى كقدم الاب بالنسبة للابن فتحصل من هذا أن القدم ثلاثة أقسام ذاتى وزمانى واضافى * فان قلت ان وجوب الوجود يستلزم القدم بل والبقاء فذكرهما بعده محض تكرار * قلت علماء هذا الفن لا يكتفون بدلالة الالتزام بل يصرحون بالعقائد لشدة خطر الجهل فى هذا الفن فلا يستغنون بملزوم عن لازم ولا بعام عن خاص ودليل القدم انه لو لم يكن قديما لكان حادثا اذ لا واسطة ولو كان حادثا لافتقر لمحدث ولو افتقر لمحدث لافتقر محدثه الى محدث لانعقاد المماثلة بينهما فيلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال فما أدى اليه وهو افتقاره لمحدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال واذا استحال عدم كونه قديما ثبت كونه قديما وهو المطلوب * واعلم أن لهم فى القديم والازلى ثلاثة أقوال الاول أن القديم هو الموجود الذى لا ابتداء لوجوده والازلى ما لا أول له عدميا أو وجوديا فكل قديم أزلى ولا عكس الثانى أن القديم هو القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده والازلى ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره وهذا هو الذى يفهم من كلام السعد الثالث أن كلا منهما ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أولا وعلى هذا فهما مترادفان فعلى الاول الصفات السلبية لا توصف بالقدم وتوصف بالازلية بخلاف الذات العلية والصفات الثبوتية فانها توصف بالقدم والازلية وعلى الثانى الصفات مطلقا لا توصف بالقدم وتوصف بالازلية بخلاف الذات العلية فانها توصف بكل منهما وعلى الثالث كل من الذات والصفات مطلقا يوصف بالقدم والازلية فتدبر (قوله كذا بقاء) التنوين للتنويع والتعظيم أى نوع من أنواع البقاء عظيم مثل المذكور من الوجود والقدم فى الوجوب له تعالى فاسم الاشارة عائد على المذكور من الوجود والقدم والجامع هو الوجوب له تعالى والمراد به فى حقه تعالى عدم الآخرية للوجود وان شئت قلت عدم اختتام الوجود ودليل البقاء له تعالى انه لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم لما تقدم فى كلام المصنف من قوله

وكل ما جاز عليه العدم * عليه قطعا يستحيل القدم

كيف وقد سبق قريبا وجوب القدم له تعالى وكل ما ثبت قدمه استحال عدمه وقد اتفق العقلاء على هذه

فى الالوهية والفرض انه لا وجود له ويجاب بأن المراد من التعقل التحقق خارجا والذات لا تحقق لها خارجا بدون وجودها اه (قوله وليست منحصرة الخ) أى ليست الصفات السلبية الكلية منحصرة فى هذه الخمسة على الصحيح ومقابله أنها تنحصر فى هذه الخمسة وما عداها من الصفات السلبية فهى جزئيات داخلة فيها وقوله وعد المصنف

والقدم * كذا بقاء

منها مبنى على أنها لا تنحصر وقوله لان ما عداها الخ مبنى على القول بأنها منحصرة فى هذه الخمسة فلم يوافق التعليل المعلل فكان الاولى أن يعلل بما علل به الشيخ عبد السلام وعبارته لانها من مهمات أمهاتها والظاهر ان من فى كلامه زائدة ومعنى كلامه ان هذه الخمسة التى عدها مهمات الصفات السلبية الكلية فلذا اقتصر عليها وترك غيرها من الصفات الكلية ولو عللوا الاقتصار عليها بأن الشارع لم يكلفنا تفصيلا الا بها لكان أظهر اه

القضية كما في العكاري على الكبرى * وأورد عليها عدمنا في الازل فانه قديم بناء على القول بترادف القديم والازلي فهو كعدم المستحيل فلم جاز انقطاعه بوجودنا فيما لا يزال * أجيب بأن هذه القاعدة انما هي في القديم الوجودي اذ الدليل انما قام فيه كما ذكره الامام ابن ذكرى وقال الفهري ان الايراد من أصله مدفوع بان وجودنا قطع عدمنا فيما لا يزال لا في الازل والا لوجدنا في الأزل وهو محال قال العلامة اليوسي وهو ظاهر لكن قال العلامة الأمير ولك أن تقول لم يظهر لقولهم كل قديم فهو باق فانقطاع الاستمرار فيما لا يزال مضر فالظاهر الجواب الاول اه لا يقال أي فرق بين عدمنا وعدم المستحيل كالشريك فان كلا منهما واجب في الأزل * لانا نقول وجوب عدمنا مقيد بالأزل فهو ممكن فيما لا يزال وأما عدم المستحيل فواجب على الاطلاق

﴿تنبيه﴾ علم مما تقدم أن الله تعالى لا أول له ولا آخر وان عدمنا في الازل لا أول له ولا آخر وأما المخلوقات فلها أول وآخر ونعيم الجنة وعذاب النار له أول ولا آخر له فكل منها باق لكن شرعا لا عقلا لان العقل يجوز عدمها فالاقسام أربعة (قوله لا يشاب بالعدم) أي لا يخالط بالعدم والمراد من ذلك أنه لا يلحقه عدم لان حقيقة المخالطة تقتضي الاجتماع والبقاء لا يجتمع مع العدم الا أن يقدر مضاف أي لا يشاب بجواز العدم وهو معنى البطلان في قول لبيد

ألا كل شيء ماخلا الله باطل * وكل نعيم لا محالة زائل

أي من نعيم الدنيا كما يدل عليه بقية القصيدة فلا يرد عليه نعيم الجنان واحترز المصنف بذلك من بقائنا فانه يشاب بالعدم ويخالط به لانه مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا وهذا مستحيل في حقه تعالى لان الزمان حركة الفلك أو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة الابهام كما في قولك آتيك طلوع الشمس فالزمان هو مقارنة الاتيان المتجدد الموهوم لطلوع الشمس المتجدد المعلوم وكل من حركة الفلك والمقارنة المذكورة حادث ولا يقترن بالحادث الا من كان مثله ومحل كونه مستحيلا اذا كان على وجه الحصر بان يقال وجوده ليس الا في زمان والا فهو تعالى موجود قبل كل شيء و بعده معه (قوله وأنه لما ينال العدم مخالف) أي وواجب له انه تعالى مخالف للحوادث التي يلحقها العدم فهو بفتح الهمزة من أن واسمها الضمير العائد عليه تعالى وخبرها مخالف و يتعلق به الجار والمجرور قبله وانما قدمه لضرورة النظم ومراعاة على الحوادث وعائدها محذوف وأن وما دخلت عليه في تأويل مصدر معطوف على الوجود والتقدير وواجب له تعالى مخالفته للحوادث التي يلحقها العدم وبذلك يندفع ما في حاشية الشيخ العدوي من أن في كلام المصنف تسمحا لان الصفة مخالفته لأنه مخالف ووجه اندفاع ذلك أن القاعدة سبك أن المفتوحة بمصدر من خبرها وهو شائع في العربية فلا يقال فيه تسمح وجعلنا ذلك معطوفا على الوجود أولى من جعله خبرا لمبتدا محذوف والتقدير والصفة الثالثة من الصفات السلبية انه الخ وكلام الشيخ عبد السلام في هذا المقام حل معنى لا حل اعراب وان أوهمت عبارته خلاف ذلك وانما أسند المخالفة له تعالى لانها تنزيه والموصوف به الله لا الحوادث وكأنه تعالى مخالف للحوادث مخالف للاعدام الازلية كما علم من وصفه بالوجود اذ هي ليست موجودة وقد ذكر الشيخ عبد السلام في هذا المقام أن الاعدام الازلية من الحوادث وهو سهو لان الاعدام الازلية واجبة كما تقدم وقد ذكرها والده مثالا للعدم السابق ولم يجعلها من الحوادث والمخالفة المذكورة عبارة عن سلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها عنه تعالى فلازم الجرمية التحيز ولازم العرضية القيام بالغير ولازم الكلية الكبر ولازم الجزئية الصغر الى غير ذلك فاذا ألقى الشيطان في ذهنك انه اذا لم يكن المولى جرما ولا عرضا ولا كلا ولا جزأ فما حقيقته فقل في رد ذلك لا يعلم الله

ودخول ما لا يزال والفهري يسلم هذا الانقطاع لانه جعل وجودنا قاطعا لعدمنا فيما لا يزال الذي به انتهى عدمنا الازلي وبهذا ظهر رد العلامة الامير على الفهري اه (قوله فانقطاع الاستمرار الخ) معناه أن العدم الازلي انقطع استمراره بفراغ الازل ودخول ما لا يزال وخلفه العدم فيما لا يزال وقوله مضر أي مؤد الى بقاء الاشكال اه (قوله أو مقارنة متجدد) الخ هذا التعريف مبني على الصحيح من أن الزمان أمر وهمي أي يتخيل أنه موجود متحقق والواقع انه لا وجود له فتعريفه بالمقارنة فيه مسامحة لانه من التعريف بالعلامة فهو على تقدير مضاف أي ذو مقارنة أي انه يعلم ويتعين بالمقارنة أي بالعبارة الدالة عليها كقولك آتيك طلوع الشمس فهذا القول معين لزمن الاتيان بعد أن كان مبهما يؤخذ غالب ذلك من كلام الشيخ الامير في الحاشية اه (قوله للابهام) تعليل لمحذوف تقديره وانما يؤتى بالعبارة الدالة على المقارنة لما علمت من أن ازالة الابهام بالعبارة الدالة على المقارنة لا بالمقارنة اه

لا يشاب بالعدم
وانه لما ينال العدم
مخالف

الله الاالله ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (قوله برهان هذا القدم) أى دليل ماذكر من أنه مخالف للحوادث دليل القدم فكلام المصنف على تقدير مضاف وتقرير البرهان أن تقول لولم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها ولو كان مماثلا لها لكان حادثا كيف وقد ثبت قدمه بالدليل السابق و يصح ابقاء كلام المصنف على ظاهره فيكون نفس القدم هو الدليل على المخالفة لان كل من وجب له القدم استحال عليه العدم ولا شئ من الحوادث يستحيل عليها العدم فلا شئ منها بقديم فثبتت المخالفة (قوله قيامه بالنفس) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف والتقدير وواجب قيامه بنفسه فأل فى النفس عوض عن المضاف اليه وقول الشارح والصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى قيامه بالنفس حل معنى لا حل اعراب كما تقدم وقد جعل بعضهم الباء فى قوله بالنفس باء الآلة وأصله للسكتاني وفيه اساءة أدب وقد تخلص الشيخ يحيى الشاوى من اساءة الادب بان فائدة ذلك تظهر فى المقابل أى لا بغيره فالمعنى أن الغير ليس آلة فى قيامه تعالى فهو نظير ما سبق فى وجوده لذاته لا لعلة ولكن الاولى أن الباء للسببية لأن الآلة واسطة الفعل ولا تناسب هنا كما لا يناسب جعلها للتعدية لأن مجرور الباء التى للتعدية يكون مفعولا به معنى كذهب الله بنورهم ولا كذلك ماهنا وجعلها الشيخ الملوى بمعنى فى فهى للظرفية المجازية فالمعنى قيامه فى نفسه ليس باعتبار شئ آخر كما يقال هذا العبد فى نفسه يساوى كذا أى لا باعتبار شئ آخر معه والمراد من النفس هنا الذات فانها تطلق على الذات كما هنا وتطلق على الدم كما فى قولهم مالا نفس له سائلة لا ينجس الماء وعلى الانفة كما فى قولهم فلان ذو نفس وعلى العقوبة قيل منه قوله تعالى ويحذركم الله نفسه أى عقوبته والحق أنه يجوز اطلاق النفس على ذات الله تعالى من غير مشاكلة كما يدل له قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة خلافا لمن زعم أنها لا تطلق عليه تعالى الا مشاكلة كما فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ومعنى قيامه بنفسه عدم افتقاره تعالى الى المحل أى الذات التى يقوم بها لا بمعنى المكان لان ذلك علم من المخالفة للحوادث وقال الغنيمى ولا مانع من حمل المحل على معنييه هنا وعدم افتقاره تعالى الى المخصص أى الموجد وهذا الثانى وان كان يستغنى عنه بالقدم لكن تقدم أن العلماء لا يكتفون فى هذا الفن بدلالة الالتزام لشدة خطر الجهل بالعقائد فمعنى القيام بالنفس شيآن عدم افتقاره الى المحل وعدم افتقاره الى المخصص والدليل على عدم افتقاره الى المحل أنه لو افتقر الى محل لكان صفة ولو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى والمعنوية وهى واجبة القيام به تعالى للادلة الدالة على ذلك هذا خلف بفتح الخاء أى يستحق أن يرمى به خلف الظهر أو بضمها أى كذب و باطل واذا بطل ذلك بطل ما أدى اليه وهو كونه صفة فيبطل ما أدى اليه أيضا وهو افتقاره الى محل واذا بطل افتقاره الى محل ثبت عدم افتقاره الى محل وهو المطلوب والدليل على عدم افتقاره الى المخصص أنه لو افتقر الى مخصص لكان حادثا كيف وقد سبق وجوب وجوده وقدمه و بقائه ذاتا وصفات ﴿تنبيه﴾ علم من ذلك أنه مستغن عن المحل والمخصص معا وأما صفاته فهى مستغنية عن المخصص وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار الى الذات لما فيه من الايهام وقد أساء الفخر الادب حيث أطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها وذوات الحوادث مفتقرة الى مخصص ومستغنية عن الذات التى تقوم بها وصفات الحوادث مفتقرة اليهما معا فالاقسام أربعة فتدبر (قوله وحدانية) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف أى وواجب له وحدانية وما ذكره الشارح حل معنى لا حل اعراب كما سبق وهى بفتح الواو نسبة الى الوحدة فياؤها للنسب والالف والنون للمبالغة كما فى رقبانى نسبة للرقبة وشعرانى نسبة للشعر وقال يحيى الشاوى لا يصح كون الياء للنسب اذ المراد ثبوت الوحدة نفسها لا ثبوت شئ منسوب اليها واختار جعلها للمصدر كما فى الضاربية وأجاب الأولون بان الشئ ينسب لنفسه مبالغة ومبحث الوحدانية أشرف مباحث هذا الفن ولذلك سمى باسم مشتق منها فقيل علم التوحيد ولعظم العناية به

برهان هذا القدم قيامه بالنفس وحدانيه

(قوله فثبتت المخالفة) بمعنى ان الله تعالى ليس من الحوادث فالمخالفة المترتبة على هذا الدليل غير المخالفة المعدودة من صفاته تعالى لانها عبارة عن نفى الجرمية والعرضية الى غير ذلك مما تقدم والمخالفة المترتبة على هذا الدليل عبارة عن كونه تعالى ليس داخلا فى الحوادث ولا معدودا منها فهذا الدليل غير ظاهر اه

كثر التنبيه والثناء عليه في الآي القرآنية فقال تعالى والهكم اله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الى غير ذلك من الآيات والمراد منها هنا وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما وأما وحدة الذات بمعنى عدم التركب من أجزاء فسبقت في المخالفة للحوادث ووحدة الصفات بمعنى عدم تعددها من جنس واحد كقدرتين فأكثر وعلمين فأكثر وهكذا فستأتي في قوله ووحدة أوجب لها وحدة الافعال بمعنى انه لا تأثير لغيره في فعل من الافعال فستأتي أيضا في قوله لخالق لعبده وما عمل * والحاصل أن الواحدانية الشاملة لوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال تنفي كموما خمسة الكم المتصل في الذات وهو تركبها من أجزاء والكم المنفصل فيها وهو تعددها بحيث يكون هناك اله ثان فأكثر وهذان الكمان منفيان بوحدة الذات والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين فأكثر وبحث في هذا بان الكم المتصل مداره على شئ ذي أجزاء ولا كذلك الصفات ويجاب بانهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركب والكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى كأن يكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم بها كقدرته تعالى أو ارادة تخصص الشئ ببعض الممكنات أو علم محيط بجميع الاشياء وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل في الافعال وهو أن يكون لغير الله فعل من الافعال على وجه الايجاد وانما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار وهذا الكم منفي بوحدانية الافعال وفي ذلك رد على المعتزلة القائلين بان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وانما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بان اقداره عليها من الله تعالى و بعضهم كفرهم وجعل المجوس أسعد حالا منهم اذ المجوس قالوا بمؤثرين وهؤلاء أثبتوا مالا حصر له لكن الراجح عدم كفرهم وأما الكم المتصل في الافعال فان صورناه بتعدد الافعال فهو ثابت لا يصح نفيه لان أفعاله كثيرة من خلق ورزق واحياء واماتة الى غير ذلك وان صورناه بمشاركة غير الله له في فعل من الافعال فهو منفي أيضا بوحدانية الافعال ودليل الوحدانية بالمعنى المراد هنا وهو وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما أنه لو تعدد الاله كأن يكون هناك الهان لما وجد شئ من العالم لكن عدم وجود شئ من العالم باطل لانه موجود بالمشاهدة فما أدى اليه وهو التعدد باطل واذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية وهو المطلوب وانما لزم من التعدد كأن يكون هناك الهان عدم وجود شئ من العالم لانهما اما أن يتفقا واما أن يختلفا فان اتفقا فلا جائز أن يوجداه معا لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا جائز ان يوجداه مرتبا بان يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولا جائز ان يوجد أحدهما البعض والآخر البعض للزوم عجزهما حينئذ لانه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سد على الآخر طريق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته وهذا عجز وهذا يسمى برهان التوارد لما فيه من توارد هما على شئ وان اختلفا بأن أراد أحدهما ايجاد العالم والآخر اعدامه فلا جائز ان ينفذ مرادهما لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين ولا جائز ان ينفذ مراد أحدهما دون الآخر للزوم عجز من لم ينفذ مراده والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما و يحكى عن ابن رشد أنه اذا نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هو الاله دون الآخر وتم دليل الوحدانية وهذا يسمى برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجدا لكن عدم وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما فبطل ما أدى اليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله فثبت أن الله واحد وهو المطلوب فليس المحال الجمع فقط بل المحال جنس الآلهة غير الله والا في الآية اسم بمعنى غير وليست أداة استثناء لفساد المعنى حينئذ لان المعنى عليه لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا فيقتضى بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وهو باطل والمراد بالفساد عدم الوجود كما قررته و ينبنى على ذلك أن الآية حجة قطعية وهو التحقيق خلافا لما جرى عليه السعد من أنها

حجة اقناعية أى يقنع بها الخصم مع كون التلازم فيها ليس عقليا بناء على تفسير الفساد فيها بالخروج عن النظام وانما لم يكن التلازم فيها عقليا على هذا لانه لا يلزم حصول الفساد بالفعل وقد شنعوا على السعد فى ذلك حتى قال عبد اللطيف الكرمانى انه تعييب لبراهين القرآن وهو كفر وأجاب علاء الدين تلميذ السعد بان القرآن محتو على الادلة الاقناعية المطابقة لحال بعض القاصرين وتجويز الاتفاق انما هو ببادئ الرأى وعند التأمل لا يصح صلح بين الهين اذ مرتبة الالوهية تقتضى الغلبة المطلقة كما يشير له قوله تعالى اذ الذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض (قوله منزها) حال من الضمير فى قوله فواجب له الخ فالمعنى أنه تعالى وجبت له هذه الصفات حال كونه منزها فهى حال لازمة مثل دعوت الله سميعا وهى مؤكدة للصفات السابقة وكذلك جلة قوله أوصافه سنية فهى حال أيضا من الضمير المذكور فهى حال مترادفة ويجوز أن تكون حالا من الضمير فى منزها فهى حال متداخلة ومعنى قوله سنية أنها تشبه السنا بالقصر وهو النور بجامع الاهتداء فيهتدى بها أى باثرها لانه المشاهد لنا كما يهتدى بالسنا الذى هو النور فالنسبة على وجه التشبيه وليس المراد أنه قام بها السنا وهو النور لان النور عرض يستحيل قيامه بالصفة أو معناه رفيعة فيكون لفظ سنية مأخوذا من السناء بالمد بمعنى الرفعة والمراد الرفعة المعنوية (قوله عن ضد) أى مضاد له تعالى والجار والمجرور متعلق بقوله منزها والضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان فلو فرض ان لله ضدا فى ذاته أو صفاته لوجب ارتفاع ذاته أو صفاته ارتفاعا مطلقا ان ثبت الضد دائما أو ارتفاعا مقيدا بحالة وجود الضدان لم يثبت دائما لانه متى ثبت أحد الضدين ارتفع الآخر والفرض أنه واجب الوجود قديم وكذا صفاته هذا خلف بفتح الخاء أى يستحق أن يرمى خلف الظهر أو بضمها أى كذب و باطل كما تقدم (قوله أو شبه) معطوف على ضد وأو بمعنى الواو وانما عبر الناظم بأو لضرورة النظم والشبه والشبيه بمعنى كالحب والحبيب وذلك المعنى هو المساوى فى أغلب الوجوه والنظير هو المساوى ولو فى بعض الوجوه والمثيل هو المساوى فى جميع الوجوه لكن المراد بالشبه هنا مطلق المشابه فيشمل كلا منهما فليس له تعالى مشابه فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتا وصفات وأفعالا (قوله شريك) معطوف على ضد بحذف حرف العطف وقوله مطلقا أى فى ذاته أو صفاته أو أفعاله ولا تكرار فى كلامه لان مراده بالشبه المشابه من الممكنات ومراده بالشريك المشارك من القدماء فتغايرا ودليل تنزيهه تعالى عن الشريك هو دليل الوحدانية (قوله ووالد) أى ومنزها عن الوالد أى أبا كان أو أما الصدق الوالد بهما فليس منفصلا عن غيره وقوله كذا الولد خبر مقدم ومبتدأ مؤخر أى الولد كالوالد فى وجوب تنزه الله عنه فليس عيسى ولدا بل خلقه الله تعالى بلا أب كما خلق آدم بلا أب بل آدم أغرب حيث خلقه من تراب بلا أب ولا أم فليس غيره تعالى منفصلا عنه (قوله والاصدقا) أى ومنزها عن الاصدقاء وليس الجمع مرادا بل المراد الجنس المتحقق ولو فى واحد ولذا قال المصنف فى كبيره و يجب التنزه عن جنس الاصدقاء والصديق هو الصادق فى وده بحيث يكون معك فى الحق و يضر نفسه لينفعك واذا حصل لك مشقة من كدرات الزمان شتت أمره ليجمع أمرك كما قال بعضهم

ان صديق الحق من كان معك * ومن يضر نفسه لينفعك
ومن اذا ريب الزمان صدعك * شتت فيك شمله ليجمعك

وهو نادر جدا فى هذا الزمان والمحال أن يكون لله صديق على الوجه المعتاد من أن كلا يعاون الآخر و ينفعه فلا ينافى أن يكون لله صديق بمعنى المخلص فى عبادته تعالى لكن لا يجوز أن يطلق صديق الله لانه لم يرد مع أنه يوهم المعنى المحال وكما أنه يستحيل على الله الاصدقاء يستحيل عليه الاعداء على الوجه المعتاد من أن كلا يؤذى الآخر و يضره فلا ينافى أن يكون لله عدو بمعنى المخالف لامره كما فى قوله تعالى و يوم يحشر أعداء الله

منزها أوصافه سنيه
عن ضدا وشبه شريك مطلقا
ووالد كذا الولد والاصدقا

(قوله عرض) أى قائم بالهواء الحال فى الفضاء كما يؤخذ من عبارة الشيخ الامير فى الحاشية اه

الى النار والاصل القاطع فى ذلك المؤكد للدليل العقلى قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وقوله قل هو الله أحد الى آخر السورة التى تسمى سورة الاخلاص * وسبب نزولها ان المشركين سألوا رسول الله ﷺ عن ربه فقالوا صف لنا ربك أمن ذهب أم من فضة وقد نفت هذه السورة أنواع الكفر الثمانية لان قوله قل هو الله أحد نفى الكثرة والعدد وقوله الله الصمد وهو الذى يقصد فى الحوائج نفى القلة والنقص وقوله لم يلد ولم يولد نفى العلة والمعلولية أى أن يكون تعالى علة لغيره وأن يكون معلولا لغيره وقوله ولم يكن له كفوا أحد نفى الشبيه والنظير فى الآية السابقة اشكال مشهور وهو ان الكاف بمعنى مثل فيصير المعنى ليس مثل مثله شئ فالمنفى مثل المثل فتوهم الآية حينئذ وجود المثل وأجيب عن ذلك بأجوبة منها ان الكاف صلة أى زائدة لتأكيد نفى المثل فالمعنى انتفى المثل انتفاء مؤكدا ومنها أن المثل بمعنى الصفة فالمعنى ليس كصفة الله شئ ومنها أن الآية من باب الكناية على حد مثلك لا يبخل تريد أنت لا تبخل ووجه كونها من باب الكناية أنه يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لانه لو فرض وجود المثل لكان الله مثلا لذلك المثل وهو لا يصح نفيه لوجوب وجوده وقد دلت الآية على نفى مثل المثل فلزم من ذلك نفى المثل وهذا هو المراد فالقصد نفى مثله تعالى بابلغ وجه اذ الكناية أبلغ من التصريح لتضمنها اثبات الشئ بدليل (قوله وقدرة) لما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية شرع يتكلم على صفات المعانى مقدما لها على الصفات المعنوية لكونها كالاصل لها والاضافة فى صفات المعانى للبيان فالمراد الصفات التى هى المعانى ويصح أن تكون على معنى من كما نص عليه السكتانى وسيدى يحيى الشاوى وقد نص عليه أيضا فى شارح الوسطى فالمعنى صفات من المعانى باعتبار المعانى من حيث هى الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالبياض ونحوه ووقع فى بعض العبارات ولا يصح أن تكون على معنى من قال العلامة الامير ولا وجه له فلعله تحريف اه والمعانى جمع معنى وهو لغة ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية واصطلاحا كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما ككونه قادرا فانه لازم للقدرة وفى الحقيقة المعانى والمعنوية متلازمان لكنهم لاحظوا الوجودى أصلا لغيره وبدأ المصنف من صفات المعانى بالقدرة لظهور تأثيرها فقال وقدرة أى وواجب له قدرة فهو معطوف على الوجود وهى لغة القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف فى كبيره وعرفا صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة وهذا رسم لا حد حقيقى وهكذا سائر التعاريف المذكورة للصفات لانه لا يعلم كنه ذاته وصفاته أى حقيقة ذلك الا هو وفى قولنا يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه اشارة الى تعلقها الصلوحى القديم ويقال له الصلاحى القديم وهو صلاحيتها فى الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتعلق بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا وباستمرار الوجود بعد العدم وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضة فى هذه الثلاثة بمعنى ان الممكن فى قبضة القدرة فان شاء الله أبقاه على عدمه أو على وجوده وان شاء أوجده أو أعدمه وتتعلق بايجادنا بالفعل بعد العدم السابق وباعدامنا بالفعل بعد الوجود وبايجادنا بالفعل حين البعث تعلقا تنجيزيا حادثا فى هذه الثلاثة فاقسام تعلقات القدرة سبعة تفصيلا صلوحى قديم وتعلقات القبضة ثلاثة والتعلقات التنجيزية ثلاثة فالجملة ما ذكر كما حرره شيخنا فى رسالته وأما العدم الإزلى فلا تتعلق به القدرة لانه واجب وذهب الاشعرى الى أنها لا تتعلق باعدامنا بعد وجودنا بل اذا أراد الله عدم الممكن قطع عنه الامدادات فينعدم بنفسه كالفتيلة اذا انقطع عنها الزيت انطفأت بنفسها وفى قولنا بها اشارة الى أن التأثير حقيقة للذات واسناد التأثير الى القدرة مجاز لكونها سببا فيه ويحرم أن يقال القدرة فعالة أو انظر فعل القدرة أو نحو ذلك لما فيه من ايهام أنها المؤثرة بنفسها فان قصد ذلك كفر والعياذ بالله تعالى ويخرج بقولنا كل ممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق بكل منهما لانها ان تعلقت بالواجب فلا يصح أن تعدمه لانه لا يقبل العدم ولا يصح أن توجده لانه يلزم منه تحصيل الحاصل وان تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من

ذلك

وقدرة

(قوله على حد مثلك الخ) بيان جريان الكناية فى مثلك لا يبخل أنه يلزم من نفى البخل عن مثل المخاطب نفيه عن المخاطب اذ لو ثبت للمخاطب بخل مع انتفائه عن مثله لخرجا عن المماثلة والفرض انهما مثلان ووجه الخروج من المماثلة ان المثلين هما المتساويان من كل الوجوه ولا مساواة عند ثبوت البخل للمخاطب مع انتفائه عن غيره وبيان الكناية فى الآية على هذا الحد أن يقال يلزم من نفى المماثلة بين الشئ وبين مثل الله نفيها بين الشئ وبين الله اذ لو ماثل الشئ الله ولم يماثل مثل الله لخرجا عن المماثلة والفرض أنهما متماثلان وقول المحشى ووجه كون الآية من باب الكناية الخ توجيه آخر لجعل الآية من باب الكناية كما يستفاد من حاشية الامير على عبد السلام والله أعلم اه

ذلك وما في اليواقيت للشعراني عن ابن العربي أنه تعالى يقدر على خلق المحال عقلا وأنه دخل الارض المخلوقة من بقية خميرة طينة آدم وهي مدينة انما تدخلها الارواح فرأى فيها ذلك بعينه كلام لا يجوز اعتقاد ظاهره وقد نقل انه مدسوس عليه وقد شنع السنوسي في شرح الصغرى على ابن حزم في قوله الله قادر أن يتخذ ولدا والا كان عاجزا ولم يعقل أن العجز انما يكون اذا كان المتعلق من وظائف القدرة بأن كان يقبل الوجود لذاته و يلزم عليه أن المولى قادر على اعدام قدرته بل وعلى اعدام ذاته وفي ذلك غاية الفساد وقد سأل ابليس ادريس هل يقدر المولى أن يدخل الدنيا في قشرة البندقة فنخسه في عينه بالابرة ففقأها قال بعضهم وأرجو أن تكون اليمنى وقال له أن المولى قادر أن يدخل الدنيا في سم الخياط بمعنى أنه يصغر الدنيا أو يوسع سم الخياط والا كان محالا فان تداخل الاجرام المتكاثفة واجتماعها في حيز واحد مستحيل وانما لم يفصل سيدنا ادريس الجواب لابليس لانه متعنت وشأن المتعنت الزجر وانما فقأ عينه لانه أراد بهذا السؤال اطفاء نور الايمان فاطفأ نور بصره لان الجزاء من جنس العمل ومعنى قولنا على وفق الارادة أن ما خصصه الله بارادته أبرزه بقدرته فتعلق الارادة لكونه أزليا سابق على تعلق القدرة لكونه تنجيزيا حادثا فالترتيب بين التعلقين لا بين الصفتين لان القديم لا ترتيب فيه والا كان المتأخر حادثا ودليل وجوب القدرة له تعالى أن تقول الله صانع قديم له مصنوع حادث وكل من كان كذلك تجب له القدرة فالله تجب له القدرة (قوله ارادة) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف أي وواجب له ارادة و يرادفها المشيئة وهي لغة مطلق القصد وعرفا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم

* الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنها متنافيات فالوجود يقابل العدم و بالعكس فهما قسم أول و بعض الصفات يقابل بعضا فكونه أبيض مثلا يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان و بعض الازمنة يقابل بعضا فكونه في زمن الطوفان مثلا يقابل كونه في زمن سيدنا محمد وهذا قسم ثالث و بعض الامكنة يقابل بعضا فكونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكانه غيره كبولاق وهذا قسم رابع و بعض الجهات يقابل بعضا فكونه في جهة المشرق يقابل كونه في جهة المغرب وهذا قسم خامس و بعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل كونه قصيرا وهذا قسم سادس وفي قولنا قديمة رد على الكرامية حيث قالوا انها صفة حادثة قائمة بالذات وفي قولنا زائدة على الذات رد على ضرار من المعتزلة حيث قال انها نفس الذات وفي قولنا قائمة به رد على الجبائي من المعتزلة حيث قال انها صفة قائمة لا بمحل وفيه رد أيضا على النجار حيث قال انها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساهيا أو مكرها والصفة السلبية لا قيام لها لكونها أمرا عدميا وذهب الكعبي ومعتزلة بغداد الى أن ارادته تعالى لفعل غيره أمره به ولفعله علمه به وذهب بعضهم الى أنها الرضا وسيأتي الرد عليهم بقوله وغايرت أمرا الخ وفي قولنا تخصص الممكن اشارة للتعلق التنجيزي القديم وهو تخصيص الله الشئ أزلا بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في الخارج ولها تعلق صلوحي قديم وهو صلاحيتها في الازل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلا أيضا و بعضهم جعل لها تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تخصيص الله الشئ بما تقدم عند إيجاده بالفعل لكن التحقيق ان هذا اظهار للتعلق التنجيزي القديم لا تعلق مستقل

(قوله ولها تعلق الخ) معنى ذلك أن الله خصص في الازل وجود الشئ على عدمه أي رجح وجوده على عدمه وكان يتأتى له في الازل أن يرجح بارادته عدمه على وجوده لكنه ترك ترجيح العدم على الوجود ورجح في الازل الوجود على العدم وحاصل ذلك ان ارادة الله في الازل صالحة لترجيح كل من الوجود والعدم وفي حال تلك الصلاحية ثابت بالفعل ترجيح الوجود على العدم ولا منافاة بين الصلاحية و بين ثبوت الترجيح بالفعل لان معناها انه تعالى كان يتأتى له أن يرجح العدم على الوجود وهذا التأتي لا يمنع من ترجيح طرف الآخر بالفعل

ارادة

وما تشعر به هذه العبارات من أن الترجيح الازلي حادث غير مراد اه (قوله و بعضهم الخ) معنى ذلك أن الله تعالى يخصص الشئ عند وجوده بأن يرجح وجوده على عدمه ترجيحا آخر غير الترجيح الازلي مع بقاء الترجيح الازلي لان القديم لا ينعدم فاجتمع عند وجوده ترجيحان وهذا نظير ما قالوه من أن الموجودات منكشفة لله بعلمه انكشافا تاما ومع ذلك فهي منكشفة له أيضا بسمعه وكذا ببصره انكشافا تاما فكما لم يغن الانكشاف بالعلم عن الانكشاف بالسمع و بالبصر كذلك هنا لا يغني الترجيح الازلي عن الترجيح الحادث وان كان بعيدا عن العقل اه (قوله لكن التحقيق الخ) صاحب هذا التحقيق يسلم ان هناك تخصيصا حادثا لكنه ليس مستقلا عن الاول بل هو مظهر له هذا معنى كلام المحشي و يرد عليه ان هذا التخصيص

وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلاتتعلق بهما الارادة كالقدرة وشمل الممكن الخير و الشر خلافا للمعتزلة القائلين بأن ارادة الله لاتتعلق بالشرور والقبائح وحكى ان القاضى عبدالجبار الهمدانى دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ سبحان من لايجرى فى ملكه الامايشاء فقال عبدالجبار أفيريد ربنا أن يعصى فقال الاستاذ أفيعصى ربنا كرها فقال عبدالجبار أرأيت ان منعنى الهدى وقضى على بالردى أحسن الى أم أساء فقال الاستاذ ان منعك ماهولك فقد أساء وان منعك ماهوله فهو يختص برحمته من يشاء * واختلف العلماء فى جواز نسبة فعل الشرور والقبائح اليه تعالى والراجح جواز ذلك فى مقام التعليم لافى غيره وهذا الخلاف جار أيضا فى نسبة الامور الخسيسة اليه تعالى والاصح الجواز فى مقام التعليم لافى غيره فلايجوز أن يقال الله خالق القردة والخنازير وسبحان من رزق الهدهد ومن دبب الشوك ان لم يكن فى مقام التعليم * والدليل على وجوب الارادة له تعالى أن تقول الله صانع للعالم بالاختيار وكل من كان كذلك تجب له الارادة فالله تجب له الارادة وأيضا فقد اتفق كل على اطلاق القول بأنه تعالى مريد وشاع ذلك فى كلامه وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ولايفهم من قولنا مريد بحسب اللغة الاذات ثبت لها الارادة اذلايتعقل مريد بلا ارادة وان نازع فى ذلك المعتزلة (قوله وغايرت أمرا) أى خالفت و باينت الارادة أمرا بمعنى أنها ليست عينه ولامستلزمة له فقد يريد و يأمر كايمان من علم الله منهم الايمان فانه تعالى أراده منهم وأمرهم به وقد لايريد ولا يأمر كالكفر من هؤلاء فانه تعالى لم يرده منهم ولم يأمرهم به وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم ايمانهم وكالمعاصى فانه أراد ذلك ولم يأمر به وقد يأمر ولا يريد كايمان هؤلاء فانه أمرهم به ولم يرده منهم وانما أمرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى لايسئل عما يفعل فالاقسام أربعة وغرض المصنف بذلك الرد على من زعم من المعتزلة ان ارادته تعالى لفعل غيره أمره به والمراد الامر النفسى لااللفظى لان مغايرتها للامر اللفظى فى غاية الظهور فليس فيه خلاف وانما الخلاف فى الامر النفسى وهو اقتضاء أى طلب الفعل الذى ليس بكف أى ترك أو الفعل الذى هو كف اذا كان مدلولا عليه بنحو كف كاترك بخلاف الكف المدلول عليه بغير نحو كف كلاتفعل فليس بأمر بل نهى فتحصل أن الامر تحته صورتان الاولى طلب الفعل غير الكف كالصلاة والثانية طلب الفعل الذى هو كف المدلول عليه بنحو كف وأما النهى فتحته صورة واحدة وهى طلب الكف المدلول عليه بغير نحو كف كلاتفعل (قوله وعلما) أى وغايرت الارادة علما بمعنى أنها ليست عين العلم ولامستلزمة له لتعلق العلم بالواجب والمستحيل كالجائز ولاتتعلق الارادة الابالجائز وغرضه بذلك الرد على من زعم من المعتزلة أن ارادته تعالى لفعله علمه به فرد بمغايرة الارادة للامر والعلم على الكعبى ومعتزلة بغداد فى قولهم ان ارادته تعالى لفعل غيره أمره به وارادته لفعله علمه به كما قاله المؤلف فى كبيره وقوله والرضا أى وغايرت الارادة رضاه تعالى وهو قبول الشئ والاثابة عليه وغرضه بذلك الرد على من فسر الارادة بالرضا فان الارادة قد تتعلق بما لايرضى به الله تعالى كالكفر الواقع من الكفار فانه تعالى أراده ولايرضى به (قوله كما ثبت) أى كالتغاير الذى ثبت * لايقال فيه اتحاد المشبه والمشبه به * لانا نقول المعنى وغايرت ماذكر شرعا كما ثبت عقلا فالتغاير المستفاد من الدليل الشرعى مشبه والتغاير الثابت بالدليل العقلى مشبه به أو يقال المشبه هو التغاير المذكور فى كلام المصنف والمشبه به هو التغاير الثابت عند أهل السنة و يصح أن تكون الكاف للتعليل وماواقعة على الدليل فيكون المعنى للدليل الذى ثبت عقلا (قوله وعلمه) معطوف على الوجود أى وواجب له علمه وماقاله الشارح فهو حل معنى لاحل اعراب كما تقدم نظيره وهو صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ماهى به من غير سبق خفاء وقولنا متعلقة بجميع

وغايرت
أمرا وعلما والرضا
كما ثبت
وعلمه.

الحادث مغاير للتخصيص القديم قطعا وحيث كان مغايرا له كان مستقلا ولم يظهر المراد بعدم استقلاله فهذا التحقيق غير ظاهر بل الظاهر انكار التخصيص الحادث بالكلية واظهار التخصيص القديم انما هو بتعلق القدرة الذى هو الايجاد والاعدام اه ثم رأيت فى حاشية الشرقاوى على الهدهدى مايؤيد هذا الظاهر حيث قال فيها و بعضهم نفى التنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى القديم اه

الخ فيه اشارة الى تعلق العلم بجميع الاشياء تعلقا تنجيزيا قديما فيعلم الله سبحانه وتعالى الاشياء أزلا على ماهي عليه وكونها وجدت في الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل أطوار في المعلومات لا توجب تغيرا في تعلق العلم فالتغير انما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث والالزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل هذا ما عليه السنوسي ومن تبعه وهو الصحيح وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات تنجيزي قديم بالنسبة لذات الله وصفاته وصلوحي قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده فان العلم صالح لان يتعلق بوجوده ولم يتعلق بوجوده بالفعل لان علم وجود الشئ قبل وجوده جهل نعم علمه بانه سيكون تنجيزي قديم وأما قول الأولين لو كان له تعلق صلوحي لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم فجوابه ان ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بشئ لا يصلح أن يكون معلوما لا يعد جهلا كما أن عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا يعد عجزا وتعلق تنجيزي حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل لكن الحق أنه ليس الا تعلق تنجيزي قديم فيعلم المولى الاشياء أزلا اجمالا وتفصيلا ويعلم الكليات والجزئيات وكفرت الفلاسفة حيث أنكروا علمه تعالى بالجزئيات كما كفرت بانكار حدوث العالم وحشر الاجساد فقد كفرت بثلاثة كما قال بعضهم

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا * اذ أنكروها وهي حقا مثبته

علم بجزئي حدوث عوالم * حشر لاجساد وكانت ميته

و يعلم سبحانه وتعالى مالا نهاية له ككمالاته وأنفاس أهل الجنة فيعلمها تفصيلا ويعلم انه لا نهاية لها وتوقف التفصيلي على التناهي انما هو بحسب عقولنا ودخل في ذلك علمه فيعلم بعلمه ان له علما والتعريف الذى ذكرناه أولى من التعريف الذى ذكره الشارح وغيره وهو قوله صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها لان هذا التعريف معترض من وجوه منها أن قوله تنكشف يقتضي سبق الجهل لان الانكشاف ظهور الشئ بعد الخفاء ومنها أن المعلومات جمع معلوم وهو مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه كما أن العلم متوقف على معرفة المعلوم لانه أخذ في تعريفه فكل منهما متوقف على الآخر فجاء الدور ومنها ان قوله المعلومات يقتضي أنها منكشفة قبل الانكشاف فيلزم تحصيل الحاصل وأجيب عن الأول بان المراد بالانكشاف هنا ظهور الشئ من غير سبق خفاء وعن الثاني بان المشتق منه هو العلم الذى هو المصدر والمعروف العلم بمعنى الصفة و بان الجهة منفكة لان توقف العلم على المعلوم من حيث المعرفة وتوقف المعلوم على العلم من حيث الاشتقاق وعن الثالث بان المراد بالمعلومات الامور من غير نظر لوقوع العلم عليها و به يندفع الدور أيضا و بان المراد بالمعلومات ما من شأنها أن تعلم وكان الأولى حذف قوله عند تعلقها بها لانه يقتضي أن العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لا يتعلق بها وليس كذلك لان علم الله متعلق بالمعلومات أزلا وأبدا والدليل على وجوب العلم له تعالى أن تقول الله فاعل فعلا متقنا محكما بالقصد والاختيار وكل من كان كذلك يجب له العلم فالله يجب له العلم *فان قيل ان هذا الدليل انما يفيد علمه بالجائزات فقط فما الدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات * أجيب بان دليل ذلك دليل عدم افتقاره للمخصص لانه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجا لمن يكمله فيلزم أن يكون حادثا فيفتقر للمخصص وقد تقدم دليل عدم الافتقار للمخصص (قوله ولا يقال مكتسب) أى ولا يجوز شرعا ولا عقلا أن يطلق على علمه أنه مكتسب وهذا ربما يوهم أن النهى عن القول والاطلاق مع صحة المعنى وليس كذلك ولعل تفسير القول بالاعتقاد هنا أحسن وعليه فالمعنى ولا يجوز أن يعتقد أن علمه مكتسب لاستحالته لان الكسبي عرفا هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال فاذا أقمت دليلا على حدوث العالم بان قلت العالم متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث فالعلم بحدوث العالم حاصل عن نظر واستدلال فهو كسبي وقيل الكسبي هو ما تعلقت به القدرة الحادثة

ولا يقال مكتسب

فاتبع سبيل الحق
واطرح الريب
حياته كذا الكلام

وعلى هذا التعريف فيشمل العلم الضروري الحاصل بالحواس كالعلم الحاصل بالابصار أو بالشم بخلافه على التعريف الأول وعلى كل من التعريفين لا يقال لعلم الله كسبي لانه يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى و يلزم منه أيضا سبق الجهل في حقه تعالى وهو محال وما ورد مما يوهم اكتساب علمه تعالى كقوله جل من قائل ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى مؤول على أن المراد والله أعلم ليظاهرهم متعلق علمنا أو ان المراد بنعلم مفتوح النون واللام نعلم مضموم النون ومكسور اللام كما قاله الشيخ الملوي ومما لا يقال انه من باب تنزيل المتكلم منزلة من لم يعلم وان ذكره في اليواقيت عن ابن العربي ولا أظنه الا مدسوسا على الشيخ * فان قيل ظاهر الآية التعليل مع أن أفعال الله لا تعلل أجيب بجعل لامه للعاقبة والفائدة فالآية أوهمت أن علمه مكتسب وقد علمت جوابه وأوهمت تعليل فعله وقد علمت جوابه فالكلام في مقامين وان أوهم كلام الشارح خلافه * واعلم أنه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي أما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق أيضا على مقارنته الضرورة فيمتنع أن يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى وأما النظري فهو ما يتوقف على النظر والاستدلال فهو مرادف للكسبي على تعريفه الأول فيمتنع أن يقال علمه نظري لاستلزامه الحدوث كما مر في الكسبي وأما البديهي فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفا للضروري على أحد معنييه لكن يطلق أيضا على العلم الحاصل للنفس بغتة يقال بدء النفس الامر اذا أتاها بغتة فيمتنع أن يقال علمه بديهي لايهامه هذا المعنى (قوله فاتبع سبيل الحق) أي اذا علمت وجوب القدرة والارادة والعلم له تعالى فاتبع طريقا هو الحق وهو الحكم المطابق للواقع فالفاء فاء الفصيحة والسبيل بمعنى الطريق واضافته للحق للبيان و يصح أن يكون في الكلام حذف مضاف والتقدير سبيل أهل الحق أي طريقهم والمراد به معتقد أهل السنة من وجوب صفات المعاني له تعالى وقوله واطرح الريب أي وألق عنك الشبه فالريب جمع ريبة بمعنى الشبهة التي لم تعلم صحتها ولا فسادها وهذا بحسب الاصل والا فالقصد هنا الرد على المعتزلة النافين لصفات المعاني لئلا يلزم تعدد القدماء وهذه الشبهة فاسدة لانه لا يضر الا تعدد ذوات القدماء لا تعدد الصفات مع اتحاد الذات و يصح أن يكون في الكلام حذف مضافين والتقدير واطرح سبيل أهل الريب والشكوك النافين لصفات المعاني لانهم يقولون قادر بذاته مريد بذاته وهكذا وهو هذيان لانه لا يعقل قادر بلا قدرة ومريد بلا ارادة وهكذا (قوله حياته) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف وما صنعه الشارح حل معنى كما تقدم وقد عرف الشيخ السنوسي الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال هي صفة تصحح لمن قامت به الادراك أي تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الادراك ولا يضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث لانه رسم لا حد وعرف بعضهم كلا منهما بتعريف يخصه فعرف الحياة القديمة بقوله صفة أزلية تقتضي صحة العلم أي تقتضي صحة الاتصاف به وكما تقتضي صحة الاتصاف بالعلم تقتضي صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة وانما اقتصر على العلم لانه شرط في غيره وشرط الشرط شرط وأقحم لفظة صحة لان الحياة لا تستلزم العلم بالفعل لكن العلم واجب في حقه تعالى للدليل السابق وأما في حقنا فقد ينتفي العلم مع وجود الحياة كما في المجنون فانه حي مع انتفاء العلم عنه وعرف الحياة الحادثة بقوله هي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية أي عرض يلزمه قبول الاحساس وقبول الحركة الارادية بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محركه وحياة الله لذاته ليست بروح وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روح * ودليل وجوب الحياة له تعالى أن تقول الله متصف بالقدرة والارادة والعلم وكل من كان كذلك تجب له الحياة فالله تجب له الحياة (قوله كذا الكلام) كذا خبر مقدم والكلام مبتدأ مؤخر والمعنى الكلام مثل ذا أي ما تقدم من الصفات والتشبيه ليس من كل وجه بل

(قوله ثم بعثناهم الخ) في الجلالين ان بعثناهم بمعنى أيقظناهم وأحصى فعل ماض بمعنى ضبط اه (قوله وهذا بحسب الاصل) أي ان معناها الاصلي ما ذكر وأما في الاصطلاح فهي ما يظن دليلا وليس بدليل فهي في الاصطلاح معلومة الفساد (قوله قادر بذاته) أي متمكن من الايجاد والاعدام بذاته ومرجح بعض المقابلات على بعض بذاته ومنكشفة له جميع الاشياء بذاته وهذا معقول فالحكم على كلامهم بانه هذيان منظور فيه الى أن معنى قادر ذات ثبتت لها القدرة وهكذا وهذا المعنى ليس مرادا لهم لكنه هو المعنى اللغوي لهذه الالفاظ فهذا هو المسوغ لرد أهل السنة عليهم وحكمهم بان كلامهم هذيان

فى مطلق الوجوب لله تعالى وان خالفها فى الدليل لان دليلها عقلى إما وحده و إما مع النقلى على وجه التأكيد ودليله نقلى إما وحده أو مع العقلى على وجه التأكيد فالمعوّل عليه فيه الدليل السمعى كما سيذكره بقوله بذى أتانا السمع وقد اختلف أهل الملل والمذاهب فى معنى كلامه تعالى فقال أهل السنة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والاعراب والبناء ومنزهة عن السكوت النفسى بأن لا يدبر فى نفسه الكلام مع القدرة عليه ومنزهة عن الآفة الباطنية بأن لا يقدر على ذلك كما فى حال الخرس والطفولية وقالت الحشوية وطائفة سموا أنفسهم بالحنابلة كلامه تعالى هو الحروف والاصوات المتوالية المترتبة و يزعمون أنها قديمة وتغالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التى نقرؤها والرسوم بل تجاوز جهل بعضهم لغلاف المصحف وقالت المعتزلة كلامه هو الحروف والاصوات الحادثة وهى غير قائمة بذاته تعالى فمعنى كونه متكلما عندهم أنه خالق للكلام فى بعض الاجسام لزعمهم ان الكلام لا يكون الا بحروف وأصوات وهو مردود بأن الكلام النفسى ثابت لغة كما فى قول الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها لكن لها أقسام اعتبارية فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة مثلا أمر ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا نهى ومن حيث تعلقه بأن فرعون فعل كذا مثلا خبر ومن حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة وعد ومن حيث تعلقه بأن العاصى يدخل النار وعيد الى غير ذلك وتعلقه بالنسبة لغير الامر والنهى تعلق تنجيزى قديم وأما بالنسبة للامر والنهى فان لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهى فكذلك وان اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صلوحيا قبل وجود المأمور والمنهى وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما * واعلم ان كلام الله يطلق على الكلام النفسى القديم بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى وعلى الكلام اللفظى بمعنى أنه خلقه وليس لأحد فى أصل تركيبه كسب وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى واطلاقه عليهما قيل بالاشتراك وقيل حقيقى فى النفسى مجاز فى اللفظى وعلى كل من أنكر أن ما بين دفتى المصحف كلام الله فقد كفر الا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ومع كون اللفظ الذى نقرؤه حادثا لا يجوز أن يقال القرآن حادث الا فى مقام التعليم لانه يطلق على الصفة القائمة بذاته أيضا لكن مجازا على الارجح فربما يتوهم من اطلاق أن القرآن حادث أن الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة ولذلك ضرب الامام أحمد بن حنبل وحبس على أن يقول بخلق القرآن فلم يرض وقال السنوسى وغيره من المتقدمين ان الالفاظ التى نقرؤها تدل على الكلام القديم وهذا خلاف التحقيق لان بعض مدلوله قديم كما فى قوله تعالى الله لا إله إلا هو الحى القيوم و بعض مدلوله حادث كما فى قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى والتحقيق ان هذه الالفاظ تدل على بعض مدلول الكلام القديم لانه يدل على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فالالفاظ التى نقرؤها تدل على بعض هذا المدلول فلو كشف عنا الحجاب وفهمنا من الكلام القديم طلب إقامة الصلاة مثلا نفهم ذلك من قوله تعالى وأقيموا الصلاة و يصح أن يكون المراد أن الكلام اللفظى يدل على الكلام النفسى دلالة عقلية التزامية بحسب العرف فان من أضيف له كلام لفظى دل عرفا على أن له كلاما نفسيا وقد أضيف له تعالى كلام لفظى كالقرآن فانه كلام الله قطعا بمعنى أنه خلقه فى اللوح المحفوظ فدل التزاما على ان له تعالى كلاما نفسيا وهذا هو المراد بقولهم القرآن حادث ومدلوله قديم فأرادوا بمدلوله الكلام النفسى وتكفى الاضافة الاجمالية وان لم يكن اللفظى قائما بالذات وفهم القرافى أن المراد المدلول الوضعى فقال منه قديم وهو ذات الله وصفاته وحادث كخلق السموات ومستحيل كاتخاذ الرحمن ولدا كما بسطه العلامة الملوى * والحاصل أن للالفاظ التى نقرؤها دلالتين أولاهما التزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة اللافظ والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم وهذا محمل كلام السنوسى ومن

(قوله إما وحده أو مع العقلى) معناه أنك بالخيار بين أن تستدل بالدليل النقلى وتقتصر عليه و بين أن تضم اليه الدليل العقلى للتأكيد والتقوية وما ذكره السنوسى بقوله وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (قوله كما فى حال الخرس الخ) التشبيه فى مطلق الآفة وان كانت الآفة المشبهة هى الآفة الباطنية المانعة من الكلام النفسى والآفة المشبه بها وهى الخرس والطفولية ظاهرية مانعة من الكلام اللفظى (قوله لغير الامر الخ) دخل فى هذا الغير كون فرعون مثلا فعل كذا والظاهر أن تعلق الكلام بذلك قبل وجود فرعون وفعله صلوحى و بعد وجوده وفعله تعلق تنجيزى (قوله فكذلك) أى اكتفاء بوجود المأمور والمنهى فى علم الله وتقديره كما ذكره الشيخ الامير فى حاشية عبد السلام

تبعه وثانيتهما وضعية لفظية والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم و بعضه حادث وهذا محمل كلام القرافى وغيره فلا تنافى بين القولين كما يصرح به بعض حواشى الكبرى والله أعلم (قوله السمع) معطوف على الكلام بحذف حرف العطف أى وكذا السمع فهو مثل ماذكر فى وجوب اتصافه تعالى به وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الاصوات وغيرها كالذوات كما سيأتى فى قوله * وكل موجود أنط للسمع به * وهذه طريقة السنوسى ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمسموعات فيحتمل ان مراده بالمسموعات فى حقنا وهى الاصوات فيكون مخالفا لطريقة السنوسى ومن تبعه و يحتمل أن مراد المسموعات فى حقه تعالى وهى الموجودات الاصوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسى فيسمع سبحانه وتعالى كلا من الاصوات والذوات بمعنى أن كلا منهما منكشف لله يسمعه و يجب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر وان كلا منهما غير الانكشاف بالعلم ولكل حقيقة يفوض علمها الله تعالى وليس الامر على ما نعهده من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم بل جميع صفاته تامة كاملة و يستحيل عليه الخفاء والزيادة والنقص الى غير ذلك وماذكر من التعريف للسمع القديم وأما السمع الحادث فهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات على وجه العادة وقد يدرك بها غير الاصوات فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت (قوله ثم البصر) معطوف على الكلام وثم بمعنى الواو لان صفاته تعالى لا ترتيب فيها فالمعنى وكذا البصر فهو مثل ماذكر فى وجوب اتصافه تعالى به وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها كما يعلم من قوله فيما يأتى كذا البصر كما هو طريقة السنوسى ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده المبصرات فى حقنا وهى الذوات والألوان فيكون مخالفا لطريقة السنوسى ومن تبعه و يحتمل أن مراده المبصرات فى حقه تعالى وهى الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسى فيه فتبصر سبحانه وتعالى جميع الموجودات حتى الاصوات ولو خفية جدا كدبيب النملة السوداء فى الليل المظلم بمعنى أن ذلك منكشف لله ببصره وماذكر من التعريف للبصر القديم وأما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة فى العصبتين المجوفتين المتلاقيتين تلاقيا صليبيا هكذا + أو المتلاقيتين تلاقى دالين ظهر احداهما فى ظهر الاخرى هكذا ␣د␣ تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال وغير ذلك مما يخلق الله ادراكه فى النفس (قوله بذى أتانا السمع) أى بهذه الصفات الثلاثة التى هى الكلام والسمع والبصر أتانا المسموع أى الدليل السمعى فالسمع بمعنى المسموع وهو الدليل السمعى وليس المراد أن السمع ورد بنفس الصفات لانه خلاف الواقع بل المراد انه ورد بمشتقاتها قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما أى أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم ثم أعاد الحجاب وليس المراد أنه تعالى يبتدئ كلاما ثم يسكت لانه لم يزل متكلما أزلا وأبدا خلافا للمعتزلة فى قولهم بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام فى شجرة وأسمعه موسى و يرد كلامهم ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة وما رواه القضاعى من أن الله ناجى موسى بمائة ألف وأربعين ألف كلمة معناه انه فهم معانى يعبر عنها بهذه العدة لا لتبعيض فى نفس الكلام وروى أن موسى عليه الصلاة والسلام كان يسد أذنيه عند قدومه من المناجاة لئلا يسمع كلام الخلق لكونه لا يستطيع سماعه لانه صار عنده كأشد ما يكون من أصوات البهائم المنكرة بسبب ماذاق من اللذة التى لا يحاط بها عند سماع كلام من ليس كمثله شئ وقد أشرق وجهه من النور فما رآه أحد الاعمى فتبرقع و بقى البرقع على وجهه الى أن مات وأكثر ما اشتهر فى المناجاة كذب لا يليق بسيدنا موسى وقال تعالى وهو السميع البصير وقد ورد فى الحديث أربعوا على أنفسكم فى الدعاء فانكم لا تدعون أصم وفى رواية ولا غائبا وانما تدعون سميعا بصيرا ومعنى قوله أربعوا على أنفسكم أشفقوا على أنفسكم فهو من معنى قوله تعالى أدعوا ربكم تضرعا وخفية وقد أجمع أهل الملل والاديان على أنه تعالى متكلم وسميع و بصير

السمع * ثم البصر
بذى أتانا السمع

(قوله المتلاقيتين) أى فى مقدم الدماغ ثم يذهبان الى العينين العصبة التى من الجانب الايسر الى العين اليمنى والعصبة التى من الجانب الايمن الى العين اليسرى ذكره الشرقاوى فى حاشية الهدهدى ومنه يعلم أن بصر اليمنى فى العصبة الواصلة اليها من الجانب الايسر و بصر اليسرى فى العصبة الواصلة اليها من الجانب الايمن

فان

فهل له ادراك أولا خلف
وعند قوم صح فيه الوقف

فان قيل المدعى أن له تعالى صفتين من صفات المعانى وهما السمع والبصر ومافى الآية والحديث وانعقد عليه الاجماع أنه تعالى سميع بصير وهو غير المدعى * أجيب بان أهل اللغة لا يفهمون من سميع و بصير الا ذا تاثبت لها السمع والبصر لان اطلاق المشتق وصفا لشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت المدعى بالآية والحديث والاجماع مع اعتبار مايفهمه أهل اللغة ولايخفى أنه لا ايطاء فى كلام الناظم بل فيه الجناس التام لان السمع الأول بمعنى الصفة القديمة والسمع الثانى بمعنى الدليل السمعى على أنه تقدم أنها ليست من مشطور الرجز بل من كامله وحينئذ فلا ايطاء أصلا (قوله فهل له الخ) التعبير بواو الاستئناف أوضح من التعبير بالفاء لان هذا لايتفرع على ماقبله و يمكن جعل الفاء للاستئناف و يصح أن تجعل فاء الفصيحة فتكون فى جواب شرط مقدر والتقدير اذا أردت تحقيق مسئلة الادراك فأقول لك هل له الخ وحاصل ماذكره الناظم أنه قيل بثبوتها وقيل بانتفائها وقيل بالوقف فهى أقوال ثلاثة وقد اختلف أيضا فى صفة التكوين فاثبتها الماتريدية وعليه فهى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها و يعدم بها لكن ان تعلقت بالوجود تسمى ايجادا وان تعلقت بالعدم تسمى اعداما وان تعلقت بالحياة تسمى احياء وهكذا فصفات الافعال عندهم قديمة لانهاهى صفة التكوين وهى قديمة وذهب بعضهم الى أن هذه كلها صفات متعددة وفيه تكثير للقدماء جدا ونفاها الاشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هى تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة * فان قيل على طريقة الماتريدية ماوظيفة القدرة عندهم * أجيب بان وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلا للوجود والعدم ورد بان قبوله لذلك ذاتى له * وأجيب بان الذاتى انما هو القبول الامكانى بخلاف القبول الاستعدادى القريب من الفعل (قوله ادراك) هو فى حق الحادث تصور حقيقة الشئ المدرك عند المدرك أى تصور حقيقة الشئ المدرك بفتح الراء على صيغة اسم المفعول عند المدرك بكسرها على صيغة اسم الفاعل وأما فى حقه تعالى على القول به فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى الادراك يدرك بها الملموسات كالنعومة والخشونة والمشمومات كالرائحة الطيبة والمذوقات كالحلاوة من غير اتصال بمحالها التى هى الاجسام ولا تكيف بكيفيتها لان ذلك انما هو عادى وقد ينفك وقيل يدرك بها كل موجود والذى صرح به بعض المتأخرين انها صفة واحدة لكن الواقع فى كتب الكلام أنها ثلاث صفات ادراك الملموسات وادراك المشمومات وادراك المذوقات واستدل القائلون باثباتها وهم القاضى الباقلانى وامام الحرمين ومن وافقهما بانها كمال وكل كمال واجب لله لانه لولم يتصف بها لاتصف بضدها وهو نقص والنقص عليه تعالى محال فوجب أن يتصف بها على مايليق به من غير اتصال بالاجسام ومن غير وصول اللذات والآلام له تعالى وقوله أولا أى أوليس له ادراك أى صفة تسمى الادراك كما ذهب اليه جمع واستدلوا على ذلك بانه لو اتصف تعالى بها لزم الاتصال بمحالها تلازما عقليا فلا يتصور انفكاكه واللازم مستحيل فى حقه تعالى واستحالة اللازم وهو الاتصال توجب استحالة الملزوم وهو اتصافه تعالى بها لكن الأولون لايسلمون أن بين الاتصاف بها والاتصال بمحالها تلازما عقليا لما تقدم من أنه يجعله عاديا و يقبل الانفكاك ودعوى أنه تعالى لولم يتصف بها لاتصف بضدها فاسدة لمنافاة العلم الواجب له تعالى لذلك الضد لان علمه تعالى محيط بمتعلقاتها فهو كاف عنها حيث لم يرد سمع ولادل عليها فعله تعالى كخلق العالم لانه لايتوقف عليها وقوله خلف أى فى جواب ذلك اختلاف فهو مبتدأ خبره محذوف وهذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى دليل الصفات الثلاثة السابقة التى هى الكلام والسمع والبصر فمن أثبتها بالدليل العقلى وهو أنها صفات كمال فلو لم يتصف بها لاتصف باضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال أثبت هذه الصفة التى هى صفة الادراك ومن أثبتها بالدليل السمعى المتقدم نفى الصفة المذكورة لانه لم يرد بها سمع (قوله وعند قوم صح فيه الوقف) أى وصح التوقف عن القول باثبات الادراك ونفيه عند قوم من المتكلمين كالمقترح وابن التلمسانى و بعض المتأخرين لتعارض الأدلة فهؤلاء

(قوله بحيث تجعله الخ) أى تجعله قابلا للوجود فى صورة ايجاده بصفة التكوين وتجعله قابلا للعدم فى صورة اعدامه وليس المراد أنها تجعله قابلا للوجود والعدم معا (قوله وأجيب) الفرق بين القبولين ان القبول الذاتى كقبول التراب بان يكون فخارا والقبول الاستعدادى كقبول التراب لذلك بعد جعله طينا وتهيئته لان يكون فخارا ولاشك ان قبوله لان يكون فخارا بعد جعله طينا وتهيئته أقرب الى الفعل من القبول الأول

القوم لايجزمون بثبوت الادراك كأهل القول الأوّل ولايجزمون بنفيه كأهل القول الثانى وهذا القول أسلم وأصح من القولين الأوّلين وكما اختلف فى الادراك اختلف فى الكون مدركا والاصح الوقف عن ذلك (قوله حى) لايصح أن يكون معطوفا على الوجود بحذف حرف العطف لانه ينحل المعنى وواجب له حى وهذا فاسد لان الله تعالى هو الحى فتعين أن يكون خبر المبتدا محذوف مقرون بالفاء والتقدير وحيث وجبت وجبت له الحياة فهو حى والذى ذكره المصنف فى شرحه أنه أراد مجرد بيان الاسماء المأخوذة مما سبق لبيان قيام وجوب الصفة بالموصوف ردا على بعض فرق الضلال حيث قالوا بعدم قيام بعضها بالموصوف كالكلام والارادة ولم يرد بيان الصفات المعنوية ولذا لم يقل كونه حيا لان عد الصفات المعنوية انما يتمشى على قول مثبت الاحوال جمع حال وهى صفة لاموجودة ولامعدومة بل واسطة بين الموجود والمعدوم وعليه جرى السنوسى فى الصغرى حيث قال وكونه قادرا الخ والمختار عند المحققين أنه لاحال وأن الحال محال فعلى القول بثبوت الاحوال تكون الامور أربعة أقسام موجودات وهى التى وجدت فى الخارج بحيث ترى ومعدومات وهى التى ليس لها ثبوت أصلا وأحوال وهى التى لها ثبوت لكن لم تصل الى درجة الموجود حتى ترى ولم تنحط الى درجة المعدوم حتى تكون عدما محضا وأمور اعتبارية وهى قسمان أمور اعتبارية انتزاعية كقيام زيد فهو أمر اعتبارى انتزاعى لانه انتزع من الهيئة الثابتة فى الخارج وأمور اعتبارية اختراعية كبحر من زئبق فهو أمر اعتبارى اختراعى لانه اخترعه الشخص والقسم الأوّل لايتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض والقسم الثانى يتوقف على ذلك وعلى القول بنفى الاحوال تكون الامور ثلاثة موجودات ومعدومات وأمور اعتبارية بقسميها وهذه الطريقة هى الراجحة ومعنى انكار المعنوية انكار زيادتها على المعانى بحيث تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لاانكار كونه قادرا مثلا من أصله لانه مجمع عليه فليس فيه خلاف انما الخلاف فى زيادته على المعانى * فالحاصل انهم اتفقوا على الكون قادرا مثلا لكن على القول بثبوت الاحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة وعلى القول بنفى الاحوال تكون عبارة عن قيام القدرة بالذات فيكون أمرا اعتباريا وهذا كله عند أهل السنة وأما عند المعتزلة فهى كناية عن القادرية أى كونه قادرا بذاته وكذا يقال فى الباقى فهم وان أنكروا المعانى لم ينكروا القادرية والعالمية وغيرهما فيقولون قادر بذاته وعالم بذاته الى غير ذلك ولذلك يقولون من أنكر المعانى لايكفر الا اذا أثبت ضدها ومن أنكر المعنوية بمعنى القادرية ونحوها كفر لانه يلزم من انكار القادرية اثبات الضد وأما انكار المعنوية بمعنى الاحوال فهو الحق وحيث علمت أن المصنف صرح بانه أراد مجرد بيان الاسماء ولم يرد بيان الصفات المعنوية علمت أن حمله على بيان المعنوية ليس على ماينبغى وان ذكره الشيخ عبد السلام وغيره خصوصا وقد عبر بالحى الخ ولم يعبر بكونه حيا الخ وقد قالوا صاحب البيت أدرى بالذى فيه وحقيقة الحى الذى له الحياة الحقيقية وهو الذى تكون حياته لذاته وليس ذلك لاحد من الخلق فليست حياتهم لذاتهم (قوله عليم) أى وحيث وجب له العلم فهو عليم فهو خبر لمبتدا محذوف مقرون بالفاء كما تقدم وعليم بمعنى عالم وهو الذى علمه شامل لكل ما من شأنه أن يعلم فصيغة المبالغة باعتبار الكثرة فى المتعلق وان كانت صفة العلم واحدة لاتكثر فيها وقوله قادر أى وحيث وجبت له القدرة فهو قادر فهو خبر لمبتدا محذوف مقرون بالفاء كما مر والقادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك فهو متمكن من الفعل والترك

حى عليم قادر مريد

(قوله لبيان) الظاهر أن هذا البيان حاصل بقوله الآتى ثم صفات الذات الخ لان الغرض المقصود منه بيان حكم صفات الذات كما سيأتى فى كلام المحشى فالظاهر أن بيان الاسماء مقصود لذاته لالبيان وجوب قيام الصفات بالموصوف (قوله وأمور اعتبارية) الفرق بين الأحوال والامور الاعتبارية الانتزاعية مع ان كلا منهما ثابت فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض أن الحال هو ما كان قارا للذات كالكون قادرا والكون مريدا بناء على اثبات الاحوال والامر الاعتبادى ما لم يكن قارا للذات بل للصفة كقيام القدرة بالذات الأقدس وكقيام البياض بزيد فان الأوّل قار للقدرة والثانى قار للبياض وهذا وجه قولهم الاحوال على القول بها أرقى من الامور الاعتبارية وبهذا يظهر أن تمثيل الامر الاعتبارى الانتزاعى بقيام زيد غير ظاهر بل الظاهر تمثيله بقيام البياض بزيد وكون قيام البياض انتزاعيا ظاهر لانه منتزع من الهيئة الثابتة خارجا وهى البياض بخلاف قيام زيد فلم يظهر انتزاعه من هيئة خارجية أصلا وأيضا هو قار للذات والاعتبارى لايكون قارا للذات كما علمت ويرد على هذا الفرق ان السعد ومن تبعه جعلوا الوجود أمرا اعتباريا مع كونه قارا للذات والجواب أن هذه التفرقة عند القائلين بثبوت الاحوال والظاهر ان السعد ومن تبعه ليسوا من القائلين بثبوت الاحوال فالامر الاعتبارى عندهم يشمل ما كان قارا للذات فيصدر يؤخذ معظم هذا من حاشية الدسوقى على المصنف والمراد بالمعظم الفرق بين الحال والاعتبار فقط (قوله القادرية) هى تمكنه من الايجاد والاعدام بذاته

فيصدر عنه كل من الفعل والترك بحسب مصالح الخلق المترتبة على ذلك وقوله مريد أي وحيث وجبت له الارادة فهو مريد وهو الذي تتوجه ارادته الى المعدوم فتخصصه بالوجود بدلا عن العدم مثلا وقوله سمع بحذف الياء مع سكون العين للضرورة أي وحيث وجب له السمع فهو سميع وقوله بصير أي وحيث وجب له البصر فهو بصير والسميع هو الذي يسمع كل موجود والبصير هو الذي يبصر الاشياء فيحيط بالمسموعات والمبصرات من غير أن يشغله شأن عن شأن (قوله مايشاء يريد) بقصر يشا للوزن أي الذي يشاؤه يريده وأشار المصنف بذلك الى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والارادة خلافا للكرامية حيث زعموا ان المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول مايشاؤه الله بها والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات كما قاله في شرحه الصغير ومراداته تعالى هي شؤنه في خلقه * وحكى أن ابن الشجري كان يقرر في درسه قوله تعالى كل يوم هو في شأن فسأله سائل وقال له ماشأن ربك الآن فأطرق رأسه وقام متحيرا فرأى النبي ﷺ فسأله عن ذلك فقال ﷺ السائل لك الخضر فاذا أتاك في غد وسألك فقل له شؤن يبديها ولا يبتديها يرفع أقواما ويخفض آخرين فلما أصبح أتاه وسأله فأجابه بما ذكر فقال له صل على من علمك ومشى مسرعا ومعنى شؤن يبديها أحوال يظهرها للناس ولا يبتديها علما لانه تعالى يعلم الأشياء أزلا خلافا لمن قال الامر أنف أي يستأنف الله الاشياء علما وقد انقرض هؤلاء الجماعة من قبل الامام الشافعي وهم قوم كفار لانهم أنكروا القدر (قوله متكلم) بسكون التاء للوزن أي وحيث وجب له الكلام فهو متكلم ولا خلاف لارباب المذاهب والملل في أنه تعالى متكلم وانما الخلاف في معنى كلامه وقد تقدم معناه وقد اختلفوا في قدمه وقد تقدم بيانه أيضا وسيأتي بيانه في قوله

ونزه القرآن أي كلامه * عن الحدوث واحذر انتقامه

(قوله ثم صفات الذات الخ) ثم للاستئناف ويحتمل أن تكون للترتيب في الذكر والاخبار والمعنى بعد ان أخبرتك بما تقدم أخبرك بان صفات الذات الخ والغرض الاصلي من ذلك بيان حكم صفات الذات وهو أنها ليست بعين الذات ولا بغير الذات فان قيل الشيء اما أن يكون غيرا واما أن يكون عينا فلا يعقل قولهم ليست بغير الذات ولا بعين الذات أجيب بان نفي العينية ظاهر اذ من المعلوم أن حقيقة الذات غير حقيقة الصفات والالزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل وأما نفي الغيرية فالمراد به نفي الغير المصطلح عليه وهو الغير المنفك لا مطلق الغير فالمعنى أنها ليست بعين الذات ولا بغير الذات غيرا منفكا فلا ينافي أن حقيقتها غير حقيقة الذات لكنها ليست منفكة عن الذات وقال بعضهم انها غير نظرا لذلك وان لم تنفك قال الشمس السمرقندي وهو خلاف لفظي لان القول بانها ليست بغير محمول على نفي الغير المنفك وان كانت غيرا في المفهوم والقول بانها غير محمول على الغير في المفهوم وان لم تنفك ولكون الصفات ليست غيرا بالمعنى المتقدم وقع التسامح باضافة ماللذات اليها نحو تواضع كل شئ لقدرته والمراد تواضع كل شئ لذاته لاجل قدرته والافعبادة مجرد الصفات كفر وعبادة مجرد الذات فسق فالمستقيم عبادة الذات المتصفة بالصفات وخرج باضافة صفات للذات الصفات السلبية فانها غير بمعنى أنها ليست قائمة به لأنها أمور عدمية وصفات الافعال كالاحياء والامانة فانها غير أيضا بمعنى أنها منفكة لانها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة والصفة النفسية وهي الوجود فانها عين الموجود على كلام الاشعري وقد تقدم أن التحقيق تأويله على معنى أنه ليس زائدا على الذات بحيث يرى فلا ينافي انه أمر اعتباري وغير الموجود على كلام غير الاشعري (قوله ليست بغير) بلا تنوين لفظ غير لاضافته تقديرا الى مثل ما أضيف اليه عين والتقدير ليست بغير الذات وقد عرفت أن المراد ليست بغير منفك فلا ينافي انها غير ملازم وأشار المصنف بذلك الى الجواب الى الشبهة التي أوردها المعتزلة النافون لصفات المعاني وتقريرها أن تقول الصفات الوجودية اما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى واما أن تكون قديمة فيلزم تعدد

سميع بصير مايشا يريد
متكلم ثم صفات الذات
ليست بغير أو بعين
الذات

(قوله لانهم أنكروا القدر) الظاهر أن يقال لانهم أنكروا قدم العلم (قوله ولا بغير الذات الخ) فالمراد من الغير هنا المنفك عن الذات فمعنى كونها ليست غير الذات انها ليست منفكة عنها وهذا يحتمل معنيين المعنى الاول انها ليست منفية عن الذات في حال ثابتة لها في حال آخر بل هي ملازمة للذات وهذا المعنى هو المأخوذ من كلام الشيخ عبد السلام ومن كلام المحشى آخرا حيث قال ليست منفكة بل هي ملازمة للذات والمعنى الثاني انها ليست منفردة عن الذات أي منفصلة عنها بحيث تكون قائمة بنفسها بل هي قائمة بالذات وهذا المعنى هو المناسب لجعل كلام المصنف جوابا عن الشبهة التي أوردتها المعتزلة كما يعلم ذلك مما نقله المحشى عن السعد فيما يأتي

القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين على الذات العلية فكفروا باثبات آلهة ثلاثة كما قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة واذا كفرت النصارى باثبات آلهة ثلاثة فكيف بالاكثر وهما ثمانية قدماء الذات والصفات السبع أو تسع بزيادة التكوين أو عشر بزيادة الادراك فيلزم على اثبات ذلك الكفر من باب أولى وهذا توسيع فى الدائرة لان أهل السنة معترفون بقدم الصفات * وحاصل الجواب كما أشار اليه العلامة السعد أن المحذور المبطل للتوحيد انما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى فلم يلزم التعدد المبطل للتوحيد حتى يلزم الكفر فنفى الغيرية هو الذى أشير به للجواب عن الشبهة المذكورة ولا مدخل لنفى العينية فى الجواب لكنه تكميل للفائدة على أن الغرض الاصلى كما علمت بيان حكم الصفات وهو أنها ليست بغير الذات ولا بعين الذات ولم يذكر المصنف مغايرة بعض الصفات لبعض لظهور ذلك وقوله أو بعين الذات أى وليست الصفات عين الذات فأو بمعنى الواو لان القاعدة أنها تكون بمعنى الواو بعد النفى * واعلم أن وجوب صفات المعانى ذاتى لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذى عليه السنوسى ومن تبعه وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد وهذه نزغة من نزغات العضد وسرت له هذه النزغة من كلام الفلاسفة فانهم يقولون ان العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولا لعلة قديمة وهى ذاته تعالى وما كان معلولا لعلة قديمة فهو قديم وهذا كلام باطل وكلام السعد فى موضع يوافق كلام العضد وفى موضع آخر يوافق كلام السنوسى وهو الذى نلقى الله عليه (قوله فقدرة الخ) أى اذا أردت معرفة تعلقات الصفات فأقول لك قدرة الخ فالفاء فاء الفصيحة * ولما طوى ذيل مباحث الصفات شرع فى نشر ما لها من التعلقات والذى اعتمده المحققون ان التعلق للمعانى فقط وقال بعض المتكلمين للمعنوية ولم يقل أحد بان التعلق للمعانى والمعنوية معا والا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد فى القدرة والكون قادرا والارادة والكون مريدا ولزم تحصيل الحاصل فى العلم وكونه عالما وهكذا الباقى وعرفوا التعلق بانه طلب الصفة أمرا زائدا على الذات يصلح لها * واعلم أن صفات المعانى من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات وخصوصه بالممكنات أو بالموجودات أقسام أربعة الأول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والارادة لكن تعلق الأول تعلق ايجاد واعدام وتعلق الثانية تعلق تخصيص والثانى ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام لكن تعلق الأول تعلق انكشاف وتعلق الثانى تعلق دلالة والثالث ما يتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر والادراك ان قيل به والرابع ما لا يتعلق بشئ وهو الحياة وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب كما ستراه ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لانها من غوامض علم الكلام كما نقله الشيخ البراوى عن سيدى محمد الصغير وذكره الشيخ الشنوانى (قوله بممكن تعلقت) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده وانما قدمه عليه لافادة الحصر فكأنه قال لا تتعلق الا بممكن أى بكل ممكن فالمراد العموم لان النكرة فى سياق الاثبات قد تعم كما فى قوله تعالى علمت نفس ما أحضرت أى كل نفس فالقدرة متعلقة بجميع الممكنات لانه لو خرج ممكن عن تعلقها لزم منه العجز وهو محال عليه تعالى والمراد بالممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته ولو وجب وجوده أو عدمه لغيره فالذى تعلق علمه تعالى بوجوده من الممكنات فهو وان كان ممكنا فى ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله ايمانه والذى تعلق علمه تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا فى ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كايمان من علم الله عدم ايمانه كأبى جهل لكن تعلق القدرة بالذى تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلوحى لا تنجيزى والا لانقلب العلم جهلا وهو محال وبذلك يجمع بين القولين فالقول بانه من متعلقات القدرة محمول على أنه من متعلقاتها باعتبار التعلق الصلوحى والقول بانه ليس من متعلقات القدرة محمول على أنه ليس من متعلقاتها باعتبار التعلق التنجيزى وعلم من

فقدرة بممكن تعلقت

ذلك

بلا تناهى مابه تعلقت
ووحدة أوجب لها ومثل ذى
ارادة والعلم لكن عم ذى
وعم أيضا واجبا والممتنع

ذلك أن للقدرة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها فى الازل للايجاد والاعدام فيما لايزال وتنجيز يا حادثا وهو الايجاد والاعدام بها بالفعل وهذا على سبيل الاجمال وأما على سبيل التفصيل فلها تعلقات سبعة وقد تقدم بيانها وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق القدرة بهما لانها ان تعلقت بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل وان تعلقت بعدمه لزم انقلاب حقيقة الواجب فان حقيقته مالايقبل العدم وان تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك (قوله بلا تناهى مابه تعلقت) أى الممكن الذى تعلقت به القدرة ملتبس بعدم التناهى فتعلقات القدرة لاتنتهى الى حد ونهاية اذ منها نعيم الجنان وهو متجدد شيأ فشيأ وهكذا وأما ما وجد فى الخارج من الممكن فهو متناه لان كل ماحصره الوجود من الممكن فهو متناه لاستحالة حوادث لانهاية لها ويدل على عدم تناهى متعلقات القدرة قوله تعالى والله على كل شئ قدير وقوله تعالى خلق كل شئ فقدره تقديرا أى كل شئ ممكن فى الآيتين * واعلم انه لا ايطاء فى البيت لان الصحيح انهما من كامل الرجز على انه يصح حمل الاوّل على التنجيزى والثانى على الصلوحى وأما كون الاوّل فى حيز الاثبات والثانى فى حيز النفى فلا يلتفت اليه وان ذكره المصنف فى شرحه (قوله ووحدة أوجب لها) أى وجب للقدرة وحدة بمعنى اعتقد وجوبها لها فيجب أن تعتقد أن قدرة الله واحدة لان تعددها لايقتضيه معقول ولا منقول ولانه لو كان له تعالى قدرتان لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد فالقدرة واحدة والمقدور متعدد كالحركة والسكون وغيرهما (قوله ومثل ذى * ارادة) أى ومثل القدرة ارادة فاسم الاشارة عائد للقدرة فالمعنى ان ارادة الله تعالى مثل قدرته فى الامور الثلاثة المتقدمة التى هى تعلقها بكل ممكن وعدم تناهى متعلقاتها وايجاب الوحدة لها بلا تفاوت بينهما فالمثلية انما هى فى هذه الثلاثة وان اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد والاعدام والارادة انما تتعلق بها تعلق تخصيص فتخصص كل ممكن ببعض مايجوز عليه من الممكنات المتقابلات كالوجود أو العدم وكونه بهذه الصفة أو بصفة أخرى أو هكذا ويدل على عموم تعلق الارادة الادلة العقلية كأن يقال لو تعلقت بالبعض دون البعض للزم عليه الترجيح بلا مرجح واللازم باطل والادلة السمعية كقوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والمراد من ذلك والله أعلم انه متى تعلقت ارادته وقدرته بشئ برز حالا فهو كناية عن سرعة وجود مراده تعالى وعدم تخلفه وليس المراد من ذلك ماهو ظاهره من انه تعالى اذا أراد شيأ يصدر منه أمر للكائنات بلفظ كن * واعلم أن للارادة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها فى الازل لتخصيص الممكن بالوجود أو بالعدم أو بالغنى أو بالفقر وهكذا وتعلقا تنجيزيا قديما وهو تخصيص الله بها أزلا الممكن ببعض مايجوز عليه من الممكنات السابقة وزاد بعضهم تعلقا ثالثا وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلقا تنجيزيا حادثا والحق أن هذا ليس بتعلق وانما هو اظهار للتعلق كما تقدم (قوله والعلم) معطوف على قوله ارادة فهو مثل القدرة أيضا فى الامور الثلاثة السابقة وهى تعلقه بالممكنات وعدم تناهى متعلقاته وايجاب الوحدة له باجماع من يعتد باجماعه فانه لم يذهب أحد الى تعدد علمه تعالى بعدد المعلومات الا أبو سهل الصعلوكى فقال بعلوم قديمة لانهاية لها ولايرد عليه استحالة دخول مالانهاية له فى الوجود لان الدليل انما قام على هذه الاستحالة فى الحادث دون القديم وقوله لكن عم ذى أى لكن عم العلم من حيث تعلقه هذه الممكنات التى أشعر بها عموم قوله بممكن لان المراد به العموم كما سبق ودفع المصنف بهذا الاستدراك مايوهمه تشبيه العلم بالقدرة من قصره على الممكنات كما فى القدرة والارادة وليس كذلك بل يتعلق أيضا بالواجبات والمستحيلات ولا ايطاء فى كلامه لاختلاف مرجعى اسمى الاشارة على انها ليست من مشطور الرجز بل من تامة كما تقدم غير مرة وقوله * وعم أيضا واجبا والممتنع * أى وشمل العلم من حيث تعلقه الواجب العقلى كذاته تعالى وصفاته والممتنع العقلى كشريكه تعالى واتخاذه ولدا أو صاحبة بمعنى انه يعلم استحالة ذلك و يعلم انه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا

(قوله بلا تناهى الخ) مشى المحشى على أن معناه أن المتعلقات لا نهاية لها فى جانب المستقبل بمعنى انه مامن ممكن يقع فى المستقبل الا و بعده ممكن وهكذا من غير آخر فى الاستقبال وعلى هذا فالاستدلال بالآيتين على عدم التناهى غير ظاهر لانهما انما دلا على تعلق القدرة بجميع الممكنات وأما ان الممكنات متناهية أولا فلا دلالة لهما على ذلك ومشى الشيخ عبد السلام على أن معنى عدم التناهى عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات حيث صوّر عدم التناهى بأن لا يخرج شئ من الممكنات عن القدرة وعلى هذا فالاستدلال بالآيتين ظاهر ومعنى عدم التناهى حينئذ كما ذكره الامير فى الحاشية ان القدرة لاتنتهى عند طائفة من الممكنات بأن تتعلق بها دون غيرها من الممكنات

ومثل ذا كلامه فلنتبع
وكل موجود أنط للسمع به
كذا البصر ادراكه ان قيل به

(قوله ويدل الخ) الآية الاولى للتعلق الصلوحي والثانية للتعلق التنجيزي اه أمير

وكذا وأيضا مصدر آض اذا رجع فعناه رجوعا الى عموم العلم فهو كما عم الممكنات عم الواجبات والممتنعات ويدل على عموم تعلقه قوله تعالى والله بكل شئ عليم والمراد بالشئ مطلق الامر لا خصوص الموجود والالم يطابق المدعى وقوله تعالى عالم الغيب والشهادة أى ما غاب عنا وما حضر لنا فالمراد الغيب والشهادة بالنسبة لنا وليس للعلم الا تعلق تنجيزي قديم فقط على التحقيق * واعلم أن تعلقات القدرة والارادة والعلم مترتبة عند أهل الحق باعتبار التعقل فقط في التعلقات القديمة وفي الحقيقة أيضا في الحادث منها مع القديم فبين تعلق القدرة الصلوحي القديم وتعلق الارادة الصلوحي القديم والتنجيزي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم ترتيب في التعقل فتتعقل أولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج لانها قديمة والقديم لا ترتيب فيه خارجا والالزم أن المتأخر حادث وبين تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي القديم والصلوحي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم كما مر ترتيب في الخارج وفي التعقل لان تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تأخر الحادث عن القديم وأما تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به فبينهما ترتيب في الخارج وفي التعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخرا عن تعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب في التعقل فقط لانه لا يتأخر مراد الله عن ارادته اه ملخصا من حاشية العلامة الشنواني مع شرح الشيخ عبد السلام فادع لي ولهم بحسن الختام (قوله ومثل ذا كلامه) أي ومثل علمه تعالى كلامه فاسم الاشارة عائد على العلم ومثل خبر مقدم وكلامه مبتدأ مؤخر والتقدير وكلامه النفسي القديم القائم بذاته تعالى مثل العلم في الاحكام الثلاثة وهي عموم تعلقه بالواجبات والجائزات والمستحيلات وعدم تناهي تعلقاته وايجاب وحدته فعموم تعلقه لصلوحه للجميع والقاعدة أن صفات المولى متى صلحت لشئ فلا بد من ثبوت الجميع لها وعدم تناهي متعلقاته لامتناع التخصيص بشئ يتناهى لانه ترجيح بلا مرجح ومن متعلقاته نعيم الجنان وهو لا يتناهى بل يتجدد شيأ فشيأ وهكذا وايجاب وحدته لانه لم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم والمثلية انما هي في الثلاثة أحكام المذكورة وان اختلفت جهة التعلق لان تعلق العلم تعلق انكشاف وتعلق الكلام تعلق دلالة وهو تعلق تنجيزي قديم بالنظر لغير الامر والنهي فهو يدل أزلا على أن ذاته وصفاته تعالى واجبة وعلى أن الشريك والصاحبة والولد مستحيلة وان ولد زيد ورزقه وعلمه جائزة ويدل أزلا أيضا على أن من أطاع فله الجنة ومن عصى فله النار والاول وعد والثاني وعيد وهكذا وأما بالنظر للامر والنهي فعلى اشتراط وجود المأمور والمنهي يكون له تعلق صلوحي قديم قبل وجود المأمور والمنهي وتنجيزي حادث بعده كما تقدم تحقيقه (قوله فلنتبع) بالنون أو بالتاء أوله وفيه اشارة الى غموض المحل وصعوبته فيشير الى أنه ليس لنا في هذا المقام الا اتباع القوم خصوصا في اثبات التعلقات الازلية (قوله وكل موجود أنط للسمع به) أي وكل موجود علق للسمع به فانط فعل أمر من الاناطة وهي التعليق وكل مبتدأ خبره جملة أنط للسمع به أو مفعول لمحذوف يفسره المذكور من باب الاشتغال على حذو زيدا مر به والتقدير اقصد كل موجود واللام في قوله للسمع زائدة والسمع مفعول لأنط بمعنى علق أو ضمنه معنى اعترف فعداه باللام وبالجملة فالمعنى اعتقد تعلق السمع الازلي بكل موجود وقوله كذا البصر أي مثل السمع البصر في تعلقه بكل موجود فاسم الاشارة راجع للسمع وكذا خبر مقدم والبصر مبتدأ مؤخر وقوله ادراكه أي وكذا ادراكه فهو معطوف على البصر بحرف عطف مقدر وقوله ان قيل به أي ان قيل بثبوته كما هو أحد الاقوال الثلاثة السابقة في قوله ' فهل له ادراك او لا خلف * وعندهم قوم صح فيه الوقف

فهذه الصفات الثلاثة متحدة المتعلق ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحاد الصفة بل الصفة متعددة وكل منها له حقيقة

من الانكشاف ليست عين حقيقة غيره لا يعلم تلك الحقيقة الا الله تعالى وماذكره المصنف من أن سمعه و بصره تعالى يتعلقان بكل موجود هوماذكره بعض المتأخرين كالشيخ السنوسي ومن تبعه والذى فى كلام السعد وغيره أن السمع الأزلى صفة تتعلق بالمسموعات وأن البصر الأزلى صفة تتعلق بالمبصرات وهو محتمل للعموم والخصوص فيحتمل أنه أراد المسموعات والمبصرات فى حقه تعالى وهى الموجودات فيكون موافقا لماتقدم ويحتمل أنه أراد المسموعات والمبصرات فى حقنا وهى الأصوات فى الأوّل والذوات والالوان فى الثانى فيكون مخالفا لماتقدم وماذكره المصنف أيضا من كون الادراك على القول به مثل السمع والبصر فى التعلق بكل موجود هو أحد قولين قد سبق ذكرهما وثانيهما أنه يتعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالها فهما طريقتان للقوم كما يؤخذ من اليوسى وشرح الكبرى * واعلم أن للسمع والبصر والادراك على القول به والقول بانه يتعلق بكل موجود ثلاث تعلقات تعلقا تنجيزيا قديما وهو التعلق بذات الله وصفاته وصلوحيا قديما وهو التعلق بناقبل وجودنا وتنجيزيا حادثا وهو التعلق بنا بعد وجودنا ووجوب التعلق لهذه الصفات مستفاد من صيغة الأمر فى قوله أنط كما استفيد عدم تناهى متعلقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود وسكت المصنف عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها لنظائرها كالقدرة والارادة اذلافرق ولا ايطاء فى كلام المصنف لاختلاف مرجع الضميرين نظير ماتقدم فى اسمى الاشارة فى قوله ومثل ذى ارادة الخ وسبق مافى نحوه (قوله وغير علم هذه) أى هذه الصفات الأربع وهى الكلام والسمع والبصر والادراك غير العلم فاسم الاشارة مبتدأ مؤخر وغير علم خبر مقدم ودفع بذلك ماقد يتوهم من اتحادها مع العلم لاتحاد متعلق الكلام مع متعلق العلم واندراج متعلق السمع والبصر والادراك فى متعلقه لاسيما ومتعلق هذه الثلاثة تعلق انكشاف كتعلق العلم وكما أن هذه الصفات الأربع مغايرة للعلم بعضها مغاير لبعض واتحاد المتعلق لايوجب اتحاد الحقيقة وقوله كما ثبت أى كالتغاير الذى ثبت عند القوم بالادلة السمعية لان هذه الصفات انما ثبتت بالسمع والمدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للأخرى فوجب حمل ماورد على ظاهره حتى يثبت خلافه و بيان كون المدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للأخرى أن السمع حس الاذن أى حاستها والاذن نفسها وماوقر فيها من شئ تسمعه والذكر المسموع والبصر حس العين أى حاستها والكلام القول وما كان مكتفيا بنفسه والعلم هو المعرفة كما يؤخذ من القاموس فى مواضع متعددة واذا ثبت أنها متغايرة لغة كانت متغايرة شرعا و بالجملة فكنه كل واحدة غير كنه الأخرى ونفوّض علم ذلك لله تعالى (قوله ثم الحياة ما بشى تعلقت) بسكون الياء وحذف الهمزة للوزن وثم للاستئناف والمعنى أن الحياة لاتتعلق بشئ أى أمر موجود أو معدوم فالمراد بالشئ هنا المعنى اللغوى الشامل للموجود والمعدوم و يصح أن يكون المراد به المعنى الاصطلاحى و يقال اذا كانت لاتتعلق بالموجود فأولى أن لاتتعلق بالمعدوم فليست الحياة من الصفات المتعلقة لانها صفة مصححة للادراك أى مصححة لمن قامت به أن يتصف بصفات الادراك ولاتقتضى أمرا زائدا على قيامها بمحلها ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يعدها من الصفات الذاتية (قوله وعندنا الخ) لمافرغ من الصفات وتعلقاتها شرع فى مبحث يجب اعتقاده فيجب على الانسان أن يعتقد أن أسماءه العظيمة قديمة وكذا صفات ذاته وتقديم الظرف للحصر والضمير لاهل الحق فالمعنى وأسماؤه العظيمة قديمة عندنا معاشر أهل الحق خلافا للمعتزلة فى قولهم بان أسماءه تعالى حادثة وانها من وضع الخلق * واستشكل الأوّل بان الاسماء ألفاظ وهى حادثة قطعا فتكون الاسماء حادثة قطعا فكيف توصف الاسماء بالقدم * وأجيب بانها قديمة لاباعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بها وبحث فى هذا الجواب بان التسمية وضع الاسم للمسمى وحيث كان الاسم حادثا كانت التسمية حادثة وأجيب بان معنى قدمها أن الله صالح لها أزلا فهى قديمة باعتبار الصلاحية وفيه ان هذا لايحسن فى الرد

وغير علم هذه كما ثبت
ثم الحياة ما بشى تعلقت
وعندنا

(قوله انكشاف) أى لله بمعنى أن جميع الأشياء منكشفة لله بعلمه وقوله وتعلق الكلام تعلق دلالة أى لغير الله بمعنى أن غير الله لو أزيل عنه الحجاب واطلع على كلام الله لفهم منه جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (قوله وبحث فى هذا الجواب) هذا البحث غير ظاهر لانا نقول التسمية هى وضع الاسم وهو قصد الله أزلا أن تكون الالفاظ الموجودة فى علمه دالة عليه فيما لايزال وحينئذ لايلزم من حدوث الاسم حدوث وضعه لان وضع الاسم لايتوقف على النطق به

أسماؤه العظيمه
كذا صفات ذاته قديمه

على المعتزلة الذين يقولون انهامن وضع الخلق اذلا ينافيه و بعضهم أجاب بان قدمهامن حيث علم الله تعالى وتقديره في الازل وفيه أن جميع الحوادث كذلك وقيل ان قدمها من حيث مدلولها وفيه ان قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات ولا يحسن في الرد على المعتزلة فيما سبق ونقل العلامة الملوى عن سيدى محمد بن عبدالله العربي ان من كلام الله القديم أسماءه هي المحكوم عليها بالقدم كما أن منها أمراونهيا الخ وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام أزلا على معاني الاسماء من غير تبعيض ولا تجزئة في الكلام وهو الذي ينشرح له الصدر ولا يرد أنهم لم يذكروا من أقسام الكلام الاعتبارية الأسماء القديمة لان تقسيمهم ليس حاصرا بل اقتصر واعلى الاهم باعتبار ماظهر لهم كيف ومدلوله لا يدخل تحت حصر وأشار العلامة الملوى في آخر عبارته الى أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الاولية بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق فهي من وضعه تعالى قبل خلقه ثم ألهمها للنور المحمدي ثم للملائكة ثم للخلق خلافا للمعتزلة في قولهم بانها من وضع البشر وفي هذا الكلام تسليم أن الاسماء ليست أزلية كما لا يخفى و بالجلة فهذا المبحث لم يصف ونقل عن القرطبي أن من قال الاسم مشتق من السمو وهو العلو يقول ثم لم يزل الله موصوفا قبل وجود الخلق وعند وجودهم و بعد فنائهم لانه لا تأثير لهم في أسمائه وهذا قول أهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان في الأزل بلا أسماء ولا صفات فلما خلق الخلق جعلوا له و بعد فنائهم يبقى بدونها وهو قول المعتزلة قال الشمنى وهو أقبح من القول بخلق القرآن اه أفاده العلامة الامير مع بعض زيادة (**قوله** أسماؤه) الاسماء جمع اسم والمراد به مادل على الذات بمجردها كالله وخداى في اللغة الفارسية أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر ثم أن أسماؤه مبتدأ والعظيمة وصف كاشف والخبر قديمة وقوله كذا صفات ذاته مبتدأ وخبر فكذا خبر مقدم وصفات ذاته مبتدأ مؤخر والجلة معترضة بين المبتدا وخبره والتشبيه في القدم وأشار الشارح لاعراب آخر فجعل خبر قوله أسماؤه محذوفا دل عليه قوله فيما بعد قديمة وجعل قوله الآتي خبرا عن قوله صفات ذاته فيكون المصنف حذف من الاول لدلالة الثاني كما حذف من الثاني عظيمة لدلالة الاول عليه وحينئذ ففي كلامه من المحسنات البديعية نوع احتباك وهو أن يحذف من كل نظير ما أثبته في الآخر وعلى هذا فالتشبيه للتأكيد والاول هو المتبادر من كلام المصنف (**قوله** العظيمة) أي الجليلة المقدسة أي المطهرة عن أن يسمى بها الغير أو عن أن تفسر بما يليق أو أن تذكر على غير وجه التعظيم كما قاله السعد وعظم أسمائه تعالى مجمع عليه * واختلف هل بينها تفاضل أولا فقيل لا تفاضل بينها وفي اليواقيت عن ابن العربي أن أسماء الله تعالى متساوية في نفس الأمر لرجوعها كلها الى ذات واحدة وان وقع فيها تفاضل فان ذلك لأمر خارج والحق انها متفاضلة وأعظمها لفظ الجلالة وهو الاسم الاعظم وكان سيدى على وفا رضي الله عنه يذهب الى التفاضل في الاسماء و يقول في قوله تعالى وكلمة الله هي العليا هو اسم الله فانه أعلى مرتبة من سائر الاسماء قال ونظير ذلك قوله تعالى ولذكر الله أكبر أي ولذكر اسم الله أكبر من ذكر سائر الاسماء اه أفاده الشيخ الامير (**قوله** كذا صفات ذاته قديمة) أي مثل أسمائه تعالى الصفات القائمة بذاته وهي صفات المعاني السبع أو الثمان على الخلاف في ذلك قديمة فكل من أسمائه وصفات ذاته قديم فليست أسماؤه من وضع خلقه وليست صفاته حادثة لانها لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى و يلزم كونه تعالى عاريا عنها في الازل و يلزم افتقارها الى مخصص وهو ينافي وجوب الغنى المطلق وهو انتفاء الحاجات مطلقا وهو لا يكون الا لله بخلاف الغنى المقيد وهو قلة الحاجات وهو غنى الحوادث ولذلك قال بعضهم إلهي غناك مطلق وغنانا مقيد وخرج باضافة صفات الى الذات صفات الافعال فليس منها شئ بقديم عند الاشاعرة بخلافه عند الماتريدية أي ولذلك قال متن بدء الامالي مانصه * صفات الذات والافعال طرا * قديمات الخ وهو موضوع على مذهب الماتريدية لانها عند الاشاعرة تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة وعند الماتريدية

(قوله فيما سبق) أي فيما سبق نقله عنهم وهو أن أسماءه تعالى حادثة وأنها من وضع الخلق (قوله فهذا المبحث لم يصف) مبني على البحث في الجواب الاول وهو انها قديمة باعتبار التسمية وقد علمت مما ذكر في الهامش انه غير وارد (قوله موصوفا) أي مسمى بأسمائه (قوله ولا صفات) أي ألفاظ دالة عليه فعطفها على الاسماء مرادف هذا هو المتعين في فهم العبارة وذكر الشيخ الامير ان هذا البناء غير ظاهر بمعنى أنه لا يلزم من اشتقاق الاسم من السمو أن تكون الاسماء قديمة باقية ولا يلزم من اشتقاقها من السمة أن تكون حادثة فانية وما قاله العلامة الامير ظاهر (قوله لامر خارج) قال العلامة الامير كالتخلق بمدلول الاسم كان يتخلق بمدلول كريم الذي هو الكرم و بمدلول حليم الذي هو الحلم اه

توقيفيه
كذا الصفات فاحفظ السمعيه
وكل نص أوهم التشبيها
أوّله أو فوض ورم تنزيها

هي عين صفة التكوين القديمة كما تقدم وأما الصفات السلبية فهي قديمة قطعا أو أزلية على الخلاف في القديم والازلي ولعل الشارح جرى على القول بالفرق بين القديم والازلي فقال وخرج باضافة الصفات الى الذات السلبية والفعلية فليس شئ منهما بقديم عند الاشاعرة قال الشيخ الامير ورأيت بخط سيدي أحمد النفراوي ان ذكرها سبق قلم أي ذكر الصفات السلبية سبق قلم والافضل الشارح مشهور (قوله واختير الخ) أي واختار جمهور أهل السنة أن أسماءه تعالى توقيفية وكذا صفاته فلا نثبت لله اسما ولا صفة الا اذا ورد بذلك توقيف من الشارع وذهبت المعتزلة الى جواز اثبات ما كان متصفا بمعناه ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف من الشارع ومال اليه القاضي أبو بكر الباقلاني وتوقف فيه امام الحرمين وفصل الغزالي فجوز اطلاق الصفة وهي ما دل على معنى زائد على الذات ومنع اطلاق الاسم وهو ما دل على نفس الذات * والحاصل أن علماء الاسلام اتفقوا على جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري عز وجل اذا ورد بها الاذن من الشارع وعلى امتناعه اذا ورد المنع منه واختلفوا حيث لا اذن ولا منع والمختار منع ذلك وهو مذهب الجمهور اهـ مصنف في شرحه الصغير (قوله أن اسماه) بدرج همزة أسماء الاولى مع القصر للوزن والمراد بالاسماء ما قابل الصفات بدليل قوله كذا الصفات الاسم ما دل على الصفات والصفة ما دل على معنى زائد على الذات وليس المراد بالاسم ما قابل الفعل والحرف ولا ما قابل الكنية واللقب وقوله توقيفية أي يتوقف جواز اطلاقها عليه تعالى على ورودها في كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع لانه غير خارج عنها بخلاف السنة الضعيفة ان قلنا ان المسئلة من العلميات أي الاعتقاديات بحيث يعتقد أن ذلك الاسم من أسمائه تعالى وان قلنا ان المسئلة من العمليات بحيث نستعمله ونطلقه عليه تعالى فالسنة الضعيفة كافية في ذلك لانهم قالوا الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الاعمال وأما القياس فقيل كالاجماع ما لم يكن ضعيفا وعليه فيقاس واهب بناء على أنه لم يرد على وهاب وأطلق بعضهم منع القياس قال المصنف في الشرح الصغير وهو الظاهر لاحتمال ايهام أحد المترادفين دون الآخر كالعالم والعارف والجواد والسخي والحليم والعاقل اهـ وبالجملة فالاذن الشارع في اطلاقه واستعماله مجاز وان أوهم كالصبور والشكور والحليم فان الصبور يوهم وصول مشقة له تعالى لان الصبر حبس النفس على المشاق فيفسر في حقه تعالى بالذي لا يعجل بالعقوبة على من عصاه والشكور يوهم وصول احسان اليه لان معناه كثير الشكر لمن أحسن اليه مع أن الاحسان كله من الله فيفسر في حقه تعالى بالذي يجازي على يسير الطاعات كثير الدرجات و يعطي بالعمل في أيام معدودة نعما في الآخرة غير محدودة وقيل المجازي على الشكر وقيل المثني على من أطاعه والحليم يوهم وصول أذى اليه وهو تعالى لا يصل اليه أحد باذى فيفسر في حقه تعالى بالذي لا يعجل بالعقوبة على من عصاه فيرجع لمعنى الصبور ولا يرد على قولنا وهو تعالى لا يصل اليه أحد بأذى قوله ﷺ من آذى مسلما فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله لان معناه أنه فعل معه فعل المؤذي وقد تقدم لك أن أسماء النبي ﷺ توقيفية اتفاقا وسبقت حكمة ذلك فتفطن لها (قوله كذا الصفات) أي مثل أسمائه تعالى صفاته في كونها توقيفية فلا يجوز اثبات صفة له تعالى الا بتوقيف من الشارع لنا وقوله فاحفظ السمعية أي اذا عرفت أن اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى يتوقف على الاذن الشرعي فاحفظ الاسماء والصفات الواردة بالسمع حقيقة كالواردة في الكتاب والسنة أو حكما كالثابتة بالاجماع كالصانع والموجود والواجب والقديم كما ذكره المؤلف في كبيره (قوله وكل نص الخ) يصح قراءة كل بالرفع مبتدأ وجملة أوّله خبر وبالنصب مفعول لفعل محذوف يفسره المذكور من باب الاشتغال والمراد بالنص هنا ما قابل القياس والاستنباط والاجماع وهو الدليل من الكتاب أو السنة سواء كان صريحا أو ظاهرا وليس المراد به ما قابل الظاهر وهو ما أفاد معنى لا يحتمل غيره اذ لو كان هذا هو المراد لم يمكن تأويله وقوله أوهم التشبيها أي أوقع في الوهم صحة

(قوله الاسم ما دل على الذات) اما وحدها كلفظ الجلالة واما مع الصفة كلفظ الرحمن وقوله والصفة ما دل على معنى زائد على الذات بان دلت على ذلك المعنى الزائد وحده كلفظ قدرة فانه دل على المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى وبهذا يعلم أن مراد المصنف بالصفات في قوله كذا الصفات الاسماء الدالة على الامور الثابتة للذات فهي أيضا توقيفية فلا يعبر عن قدرة الله بالجراءة مثلا لعدم وروده (قوله والاستنباط) فيه خفاء فلو اقتصر على القياس والاجماع لكان أولى (قوله اذ لو كان الخ) هذا التعليل كما يفيد عدم ارادة الصريح وحده يفيد عدم ارادته مع الظاهر فتعميم المحشي في الدليل بقوله سواء كان صريحا أو ظاهرا غير ظاهر فكان الاولى قصره على الظاهر بخصوصه لانه القابل للتأويل اهـ

القول به بحسب ظاهره والمراد من التشبيه المشابهة لافعل الفاعل وقوله أوّله أى احمله على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد فالمراد أوّله تأويلا تفصيليا بأن يكون فيه بيان المعنى المراد كما هو مذهب الخلف وهم من كانوا بعد الخمسمائة وقيل من بعد القرون الثلاثة وقوله أو فوّض أى بعد التأويل الاجمالى الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره فبعد هذا التأويل فوّض المراد من النص الموهم اليه تعالى على طريقة السلف وهم من كانوا قبل الخمسمائة وقيل القرون الثلاثة الصحابة والتابعون وأتباع التابعين وطريقة الخلف أعلم وأحكم لما فيها من مزيد الايضاح والرد على الخصوم وهى الارجح ولذلك قدمها المصنف وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى وقوله ورم تنزيها أى واقصد تنزيها له تعالى عما لا يليق به مع تفويض علم المعنى المراد فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الاجمالى لانهم يصرفون النص الموهم عن ظاهره المحال عليه تعالى لكنهم اختلفوا بعد ذلك فى تعيين المراد من ذلك النص وعدم التعيين بناء على الوقف على قوله تعالى والراسخون فى العلم فيكون معطوفا على لفظ الجلالة وعلى هذا فنظم الآية هكذا وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم وجملة يقولون آمنا به حينئذ مستأنفة لبيان سبب التماس التأويل أو على قوله وما يعلم تأويله الا الله وعلى هذا فقوله والراسخون فى العلم الخ استئناف وذكر مقابله فى قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ الخ أى كالمجسمة فنهم من قال انه على صورة شيخ كبير ومنهم من قال انه على صورة شاب حسن تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * والحاصل أنه اذا ورد فى القرآن أو السنة ما يشعر باثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح اتفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسمة والمشبهة على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ماذكر بحسب ظاهره فمما يوهم الجهة قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم فالسلف يقولون فوقية لا نعلمها والخلف يقولون المراد بالفوقية التعالى فى العظمة فالمعنى يخافون أى الملائكة ربهم من أجل تعاليه فى العظمة أى ارتفاعه فيها ومنه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فالسلف يقولون استواء لا نعلمه والخلف يقولون المراد به الاستيلاء والملك كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

وسأل رجل الامام مالكا عن هذه الآية فأطرق رأسه مليا ثم قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أظنك الا ضالا فأمر به فأخرج وسأل الزمخشرى الغزالى عن هذه الآية فأجابه بقوله اذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية فكيف يليق بعبوديتك أن تصفه تعالى بأين أو كيف وهو مقدس عن ذلك ثم جعل يقول

قل لمن يفهم عنى ما أقول * قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه * قصرت والله أعناق الفحول
أنت لا تعرف اياك ولا * تدر من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدر صفات ركبت * فيك حارت فى خفاياها العقول
أين منك الروح فى جوهرها * هل تراها فترى كيف تجول
وكذا الانفاس هل تحصرها * لا ولا تدرى متى عنك تزول
أين منك العقل والفهم اذا * غلب النوم فقل لى يا جهول
أنت أكل الخبز لا تعرفه * كيف يجرى منك أم كيف تبول
فاذا كانت طواياك التى * بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدرى من على العرش استوى * لا تقل كيف استوى كيف النزول
كيف يحكى الرب أم كيف الرب يرى * فلعمرى ليس ذا الا فضول

فهو لاأين ولا كيف له * وهورب الكيف والكيف يحول
وهو فوق الفوق لافوق له * وهو فى كل النواحى لايزول
جل ذاتا وصفات وسما * وتعالى قدره عما تقول

ومما يوهم الجسمية قوله تعالى وجاء ربك وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخير و يقول من يدعونى فأستجيب له من يسألنى فأعطيه من يستغفرنى فأغفر له فالسلف يقولون مجىء ونزول لانعلمهما والخلف يقولون المراد وجاء عذاب ربك أوأمر ربك الشامل للعذاب والمراد ينزل ملك ربنا فيقول عن الله الخ وفى المتن أن الغالب أن الموكب الالهى ينصب من الثلث الاخير وتارة ينصب من أول النصف الثانى الاليلة الجمعة فانه ينصب من غروب الشمس الى خروج الامام من صلاة الصبح كما ورد فى حديث مسلم ومما يوهم الصورة مارواه أحمد والشيخان أن رجلا ضرب عبده فنهاه النبى ﷺ وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته فالسلف يقولون صورة لانعلمها والخلف يقولون المراد بالصورة الصفة من سمع و بصر وعلم وحياة فهو على صفته فى الجملة وان كانت صفته تعالى قديمة وصفة الانسان حادثة وهذا بناء على أن الضمير فى صورته عائد على الله تعالى كما يقتضيه ماورد فى بعض الطرق فان الله خلق آدم على صورة الرحمن و بعضهم جعل الضمير عائدا على الاخ المصرح به فى الطريق التى رواها مسلم بلفظ فاذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته أى واذا كان كذلك فينبغى احترامه باتقاء الوجه ومما يوهم الجوارح قوله تعالى و يبقى وجه ربك يدالله فوق أيديهم وحديث ان قلوب بنى آدم كلها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن فالسلف يقولون لله وجه و يد وأصابع لانعلمها والخلف يقولون المراد من الوجه الذات و باليد القدرة والمراد من قوله بين أصبعين من أصابع الرحمن بين صفتين من صفاته وهاتان الصفتان القدرة والارادة ﴿لطيفة﴾ سأل الشعرانى شيخه الخواص لماذا يؤول العلماء الموهم الواقع من الشارع ولايؤولون الموهم الواقع من الولى فقال لوأنصفوا لاولوا الواقع من الولى بالاولى لانه معذور بضعفه فى أحوال الحضرة بخلاف الشارع فانه ذومقام تمكين وقد يقال الشارع ينبغى المحافظة على الواقع منه ماأمكن لانه يقتدى به ولا كذلك الولى فانه لايحافظ على كلامه لانه لايقتدى به فاذا أوهم أهدر (قوله ونزه القرآن الخ) أى واعتقد أيها المكلف تنزه القرآن بمعنى كلامه تعالى عن الحدوث خلافا للمعتزلة القائلين بحدوث الكلام زعما منهم أن من لوازمه الحروف والاصوات وذلك مستحيل عليه تعالى فكلام الله تعالى عندهم مخلوق لان الله خلقه فى بعض الاجرام ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسى ليس بمخلوق وأما القرآن بمعنى اللفظ الذى نقرؤه فهو مخلوق لكن يمتنع ان يقال القرآن مخلوق و يراد به اللفظ الذى نقرؤه الا فى مقام التعليم لانه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق ولذلك امتنعت الائمة من القول بخلق القرآن وقد وقع فى ذلك امتحان كبير لخلق كثير من أهل السنة فخرج البخارى فارا وقال اللهم اقبضنى اليك غير مفتون فمات بعد أربعة أيام وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة وسئل الشعبى فقال أما التوراة والانجيل والزبور والفرقان فهذه الاربعة حادثة وأشار الى أصابعه فكانت سبب نجاته واشتهرت أيضا من الامام الشافعى رضى الله عنه وحبس الامام أحمد وضرب بالسياط حتى غشى عليه ويذكر أن النبى ﷺ قال للامام الشافعى فى المنام بشر أحمد بالجنة على بلوى تصيبه فى خلق القرآن فأرسل له كتابا ببغداد فلما قرأه بكى ودفع للرسول قميصه الذى يلى جسده وكان عليه قميصان فلما دفع للشافعى غسله وادهن بمائه وهل القرآن بمعنى اللفظ المقروء أفضل أو سيدنا محمد ﷺ تمسك بعضهم بما يروى كل حرف خير من محمد وآل محمد لكنه غير محقق الثبوت والحق انه ﷺ أفضل لانه أفضل من كل مخلوق كما يؤخذ من كلام الجلال المحلى على البردة و يؤيده انه فعل القارئ

ونزه القرآن

والنبي ﷺ أفضل من القارئ وجميع أفعاله والاسلم الوقف عن مثل هذا فانه لا يضر خلو الذهن عنه اه ملخصا من حاشية الشيخ الامير (قوله أى كلامه) تفسير للقرآن فالمراد منه هنا كلامه تعالى ولما كان الاكثر اطلاق القرآن على اللفظ المقروء دفع توهم ذلك بتفسيره بكلامه تعالى فالقرآن يطلق على كل من النفسى واللفظى والأكثر اطلاقه على اللفظى وأما كلام الله فيطلق أيضا على كل من النفسى واللفظى والأكثر اطلاقه على النفسى وتقدم فى مبحث الكلام زيادة فارجع اليه ان شئت (قوله عن الحدوث) أى الوجود بعد العدم فليس مخلوقا بل هو صفة ذاته العلية خلافا للمعتزلة فى قولهم بانه مخلوق وليس صفة ذاته العلية وانما عبر بالحدوث مع أن المشهور بين القوم التعبير بالخلق لضرورة النظم أو للرد على محمد البلخى من المعتزلة القائل بان كلام الله تعالى محدث وليس بمخلوق زعم منه ان قولنا مخلوق يوهم انه كذب يتعالى الله عنه ورد بان الحدوث مثل الخلق فهو كمن هرب من المطر ووقف تحت الميزاب اه مصنف فى صغيره (قوله واحذر انتقامه) أى وخف انتقام الله منك ان قلت بحدوثه (قوله فكل نص الخ) أى اذا تحققت ما سبق فكل نص الخ فالفاء فاء الفصيحة وهذا فى الحقيقة جواب عما تمسك به المعتزلة من النصوص الدالة على الحدوث مثل انا أنزلناه فى ليلة القدر انا نحن نزلنا الذكر والمراد من النص الظاهر من الكتاب أو السنة وقوله للحدوث دلا أى دل على حدوث القرآن فاللام بمعنى على والالف فى دلا للاطلاق وقوله احمل الخ خبر المبتدأ الذى هو كل والرابط محذوف والتقدير احمله الخ وقوله على اللفظ أى على القرآن بمعنى اللفظ المنزل على نبينا ﷺ المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه والراجح أن المنزل اللفظ والمعنى وقيل المنزل المعنى وعبر عنه جبريل بألفاظ من عنده وقيل المنزل المعنى وعبر عنه النبى ﷺ بألفاظ من عنده لكن التحقيق الاول لان الله خلقه أولا فى اللوح المحفوظ ثم أنزله فى صحائف الى سماء الدنيا فى محل يقال له بيت العزة فى ليلة القدر كما قال تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر ثم أنزله على النبى ﷺ مفرقا بحسب الوقائع وقوله الذى قد دلا صفة للفظ والالف فى دلا للاطلاق والمراد الذى قد دل على الصفة القديمة بطريق دلالة الالتزام كما تقدم * والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن فهو محمول على اللفظ المقروء لا على الكلام النفسى لكن يمتنع أن يقال القرآن مخلوق الا فى مقام التعليم كما سبق (قوله ويستحيل الخ) هذا شروع فى ثالث الاقسام المتقدمة فى قوله

فكل من كلف شرعا وجبا * عليه أن يعرف ماقد وجبا * لله والجائز والممتنعا

فهذا هو القسم الثالث فى الاجمال السابق وان كان ثانيا فى التفصيل وانما أخر الجائز فى التفصيل لطول الكلام عليه ولا شك فى علم استحالة هذا القسم من وجوب القسم الاول له تعالى وانما تعرض له المصنف على طريق القوم من عدم اكتفائهم بدلالة الالتزام ولا بدلالة التضمن بل مالوا الى الدلالة المطابقية لخطر الجهل فى هذا الفن وقوله ضد ذى الصفات أى منافى هذه الصفات المتقدمة بأسرها فالمراد من الضد هنا المعنى اللغوى وهو مطلق المنافى وجوديا كان أو عدميا وليس المراد خصوص الامر الوجودى كما هو المعنى الاصطلاحى لان الضدين اصطلاحا هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان وقد يرتفعان كالسواد والبياض لان هذا المعنى لا يظهر فى جميع ماذكروه هنا وقوله فى حقه أى على ذاته تعالى ففى بمعنى على وحق بمعنى الذات والاضافة للبيان لان الحق اسم من أسمائه تعالى أى حق هو هو ويحتمل أن فى باقية على بابها والمراد من الحق الحكم الواجب له والاضافة حقيقية والمعنى حال كون استحالة ماذكر مندرجة فى الحكم الواجب له تعالى وهذا هو الذى اقتصر عليه الشارح وقد أجمل المصنف الاضداد ونحن نذكرها تفصيلا كما ذكرها السنوسى فيستحيل عليه تعالى العدم وهو ضد الوجود والحدوث وهو ضد القدم وطرو العدم وهو الفناء وهو ضد البقاء والمماثلة للحوادث وهو ضد المخالفة للحوادث والمماثلة

أى كلامه
عن الحدوث واحذر انتقامه
فكل نص للحدوث دلا
احمل على اللفظ الذى قد دلا
ويستحيل ضد ذى الصفات

في حقه كالكون في الجهات
وجائز في حقه ما أمكنا
إيجادا اعداما

مصورة بان يكون جرما سواء كان مركبا و يسمى حينئذ جسما أو غير مركب و يسمى حينئذ جوهرا فردا لكن المجسمة لا يكفرون الان قالوا هو جسم كالاجسام أو بان يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون في جهة للجرم فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك أوله هو جهة فليس له فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ونحو ذلك أو يحل في المكان فالحلول هو المراد بالتقييد في عبارة من عبر به والمراد بالمكان الفراغ الموهوم على رأى المتكلمين والمحقق على رأى الحكماء ومعنى كونه موهوما عند المتكلمين انه يتوهم انه أمر وجودى وليس كذلك بل هو أمر عدمى وقيل معنى كونه موهوما انه يتوهم انه فراغ وليس كذلك بل هو مملوء بالهواء فليس فراغا محققا أو يتقيد بالزمان بحيث تكون حركة الفلك منطبقة عليه أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار أو تتصف ذاته العلية بالحوادث كالقدرة الحادثة والارادة الحادثة والحركة أو السكون والبياض أو السواد أو نحو ذلك أو يتصف بالصغر بمعنى قلة الاجزاء أو بالكبر بمعنى كثرة الاجزاء فليس صغير بمعنى قليل الاجزاء ولا كبير بمعنى كثير الاجزاء وهذا لا ينافى انه تعالى كبير في المرتبة والشرف قال تعالى الكبير المتعال أو يتصف بالاغراض في الافعال أو الاحكام فليس فعله كايجاد زيد لغرض من الاغراض أى مصلحة تبعثه على ذلك الفعل فلا ينافى أنه لحكمة والا لكان عبثا وهو مستحيل في حقه تعالى وليس حكمه كايجابه الصلاة علينا لغرض من الاغراض أى مصلحة تبعثه على ذلك الحكم فلا ينافى أنه لحكمة كما علمت فصور المماثلة عشرة و يستحيل عليه أيضا أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص وهذا ضد القيام بالنفس وأن لا يكون واحدا بان يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو يكون في صفاته تعدد من نوع واحد كقدرتين وارادتين وهكذا أو يكون لاحد صفة كصفته تعالى أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال وهذا كله ضد الوحدانية وأن يكون عاجزا عن ممكن ما وهذا ضد القدرة وأن يوجد شيأ من العالم مع كراهته لوجوده أو يعدم شيأ مع كراهته لعدمه أى عدم ارادته له أو مع الذهول أو الغفلة فالذهول ذهاب الشئ من الحافظة والمدركة أو من أحدهما والاول نسيان والثانى سهو وأما الغفلة فهى السهو أو مع التعليل بان يكون البارى علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار ولا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الخاتم فانها نشأت عند القائلين بالتعليل عن حركة الاصبع فعندهم حركة الاصبع علة في حركة الخاتم ونحن نقول الخالق لحركة الاصبع ولحركة الخاتم هو الله تعالى من غير تأثير لحركة الاصبع في حركة الخاتم أو مع الطبع بان يكون البارى طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار مع التوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع كالنار فانها تؤثر بطبعها عندهم في الاحراق مع وجود شرط المماسة وانتفاء مانع البلل ونحن نقول المؤثر في الاحراق هو الله تعالى ولا تأثير للنار أصلا وهذا كله ضد الارادة والجهل وما في معناه كالظن والشك والوهم والنوم وهذا ضد العلم والموت وهو ضد الحياة والبكم النفسى وهو ضد الكلام والعمى وهو ضد البصر وكونه عاجزا الى آخرها على القول بالاحوال (قوله كالكون في الجهات) أى ككونه تعالى في جهة من الجهات الست وهذا مثال من أمثلة المماثلة للحوادث و يقاس عليه باقى أمثلة المماثلة بل و باقى صور المستحيل كما أشار اليه المصنف بالكاف * واعلم أن معتقد الجهة لا يكفر قاله العز بن عبد السلام وقيده النووى بكونه من العامة وابن أبى جمرة بعسر فهم نفيها وفصل بعضهم فقال ان اعتقد جهة العلو لم يكفر لان جهة العلو فيها شرف ورفعة في الجملة وان اعتقد جهة السفل كفر لان جهة السفل فيها خسة ودناءة (قوله وجائز في حقه الخ) لما فرغ من الكلام على الواجب والمستحيل شرع يتكلم على الجائز الذى هو ثانى الاقسام الثلاثة في الاجمال وانما أخره في التفصيل لما مر آنفا من طول الكلام عليه وجائز خبر مقدم وما أمكنا مبتدأ مؤخر وألف أمكنا للاطلاق وايجادا واعداما تمييزان محولان عن المضاف الذى كان مبتدأ في الاصل والتقدير وايجاد ما أمكن واعدامه جائز

كل منهما في حقه تعالى * فان قيل ان هذا الاخبار لافائدة له لان الجائز هو الممكن والممكن هو الجائز فكأنه قال الجائز جائز أو الممكن ممكن * أجيب بان التمييز أعني ايجاداواعداما يدفع عدم فائدته لانه تمييز محول عن المضاف الذي كان مبتدأ في الاصل والتقدير وايجاد الممكن واعدامه جائز كل منهما في حقه تعالى كما تقدم وقد أشار الشارح الى هذا بقوله أي فعل كل ممكن وتركه فانه قدر ذلك أخذا من قوله ايجاد اعداما والافلاحاجة للتقدير مع التمييز *واعترض بان الفعل والترك كل منهما ممكن فيعود الاشكال *وأجيب بان المغايرة اللفظية القوية كافية اذر بما يتوهم ان صفة الفعل أو الترك الوجوب بخلاف الجائز والممكن فان مغايرتهما غير قوية ويدفع أصل الاشكال بان المبتدا هو الممكن في ذاته والخبر هو الجائز في حقه تعالى فهو مقيد بكونه في حقه تعالى خلافا للمعتزلة في قولهم بوجوب بعض الممكنات عليه تعالى فانهم قالوا بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى وخلافا للبراهمة في قولهم باستحالة ارسال الرسل مع انه من الممكنات وهذه فائدة معتبرة أفاده العلامة الامير والعلامة الشنواني (قوله كرزقه الغنى) هذا مثال لفعل الممكن ومثال تركه عدم رزقه اياه والرزق بفتح الراء مصدر وأما بالكسر فاسم للمرزوق به والضمير عائد على الله والاضافة في رزقه من اضافة المصدر لفاعله والمفعول الاول محذوف والغنى مفعوله الثاني والتقدير كرزق الله العبد الغنى وهو بالكسر وبالقصر ضد الفقر فهو كثرة الاموال وأما بالكسر وبالمد فهو انشاد الشعر وبالمد مع الفتح النفع وأما بالفتح والقصر وكذلك الضم فلم يسمع (فائدة) الغنى الشاكر هو من لايبقى من المال الحلال الذي يدخل عليه الا ما يحتاج اليه أو يرصده لاحوج منه أفضل عند الجمهور من الفقير الصابر ومحل الخلاف فيما اذا قام الغنى بجميع وظائف الغنى من البذل والاحسان والمواساة وأداء حقوق المال وشكر الملك الديان وقام الفقير بجميع وظائف الفقر من الرضا والصبر والقناعة وقيل الفقير الصابر هو الذي يلتذ بفقره كما يلتذ الغنى بغناه اهـ شنواني (قوله فخالق الخ) هذا تفريع على ما علم مما تقدم من انفراده تعالى بالايجاد فالفاء للتفريع ويصح أن تكون فاء الفصيحة لكونها أفصحت عن شرط محذوف والتقدير اذا ثبت وجوب انفراده تعالى بالايجاد فخالق الخ وخالق خبر لمبتدا محذوف والاصل فالله خالق الخ وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الافعال ومنها يعلم بطلان دعوى ان شيأ يؤثر بطبعه أو بقوة فيه فمن اعتقد ان الاسباب العادية كالنار والسكين والاكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبعها وذاتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان والاصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فالاصح عدم كفرهم ومن اعتقد أن المؤثر هو الله لكن جعل بين الاسباب ومسبباتها تلازما عقليا بحيث لايصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك الى الكفر فانه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الاسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي ان شاء الله تعالى فالفرق في ذلك أربعة كما يؤخذ من كتب السنوسي (قوله لعبده) اللام للتقوية والمراد من العبد كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلا كان أو غيره خلافا لبعضهم حيث قصره على المكلف لان بعض الادلة التي ذكروها لاتجري في غيرفعله وانما ذكر المصنف العبد مع أنه متفق على خلق الله اياه توصلا لما بعده واقتداء بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله وما عمل معطوف على عبده وما مصدرية فيؤول الفعل بعدها بمصدر والتقدير فخالق لعبده ولعمله ويحتمل أن تكون موصولة وعمل صلة والعائد محذوف وعليه فالتقدير فخالق لعبده وللذي عمله والاول أولى لانه لاحذف عليه والاصل عدم الحذف ويجري الاحتمالان المذكوران في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وفي ذلك رد على المعتزلة في قولهم بان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وأما الافعال الاضطرارية كحركة المرتعش فهي مخلوقة لله تعالى اتفاقا *والحاصل أن الناس بعد اتفاقهم على أن الله خالق للعباد

كرزقه الغنى
فخالق لعبده وما عمل

ولافعالهم

ولافعالهم الاضطرارية اختلفوا فى أفعالهم الاختيارية فنحن نقول ان الله خالق لها أيضا والمعتزلة يقولون ان العبد خالق لها بقدرة خلقها الله فيه ونقل عن الاستاذ أنها بالقدرتين أى قدرته تعالى وقدرة العبد فيه ان القدرة القديمة لاشريك لها ولا معين ونقل عن القاضى ان قدرة العبد أثرت فى فعله لوصفه بالطاعة أو المعصية قلنا هذا تابع للامر والنهى واضطرب النقل عن إمام الحرمين فما نقل عنه انه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا والذى نعتقده كما قاله السنوسى تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور أهل السنة فهذه الاقوال لم تصح عنهم ورب ما هجس لبعض القاصرين ان من حجة العبد أن يقول لله لم تعذبنى والكل فعلك وهذه مردودة بأنه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سؤال قال تعالى لا يسئل عما يفعل وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة فلا يسعنا الا التسليم المحض ومع أن الفعل خيره وشره لله فالادب أن لا ينسب له تعالى الا الحسن فينسب الخير لله والشر للنفس كسبا وان كان منسوبا لله ايجادا قال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أى كسبا كما يفسره قوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم وأما قوله تعالى قل كل من عند الله فرجوع للحقيقة وانظر الى أدب الخضر عليه السلام حيث قال فأراد ربك أن يبلغا أشدهما الآية وقال فأردت أن أعيبها وتأمل قول ابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين واذا مرضت الآية فلم يقل أمرضنى تأدبا والا فالكل من الله تعالى **(قوله موفق)** معطوف على خالق بحرف عطف مقدر كما أشار اليه الشارح حيث قال وموفق فقدر حرف العطف وموفق مأخوذ من التوفيق وهو لغة التأليف بين الاشياء وشرعا خلق قدرة الطاعة فى العبد وهل يحتاج لقولهم وتسهيل سبيل الخير اليه أو قولهم الداعية اليها أى الميل النفسانى الى الطاعة أو لا يحتاج لذلك خلاف مبنى على الخلاف فى تفسير قدرة الطاعة ففسرها إمام الحرمين بسلامة الاسباب والآلات والمراد من الاسباب الاشياء التى تكون حاملة على الفعل والمراد من الآلات الاشياء التى يحصل بها الاعانة على الفعل فالماء الذى يتوضأ به من الاسباب العرفية للصلاة والاعضاء التى تحاول بها الطاعة آلات لها وعلى هذا التفسير فيحتاج لما ذكر لاخراج الكافر فانه ليس موفقا مع أن الله خلق فيه قدرة الطاعة بالمعنى السابق وفسرها الاشعرى بالعرض المقارن للطاعة وعلى هذا التفسير فلا يحتاج لما ذكر لان الكافر خارج من أول الامر اذ لم يخلق الله فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى * وأورد عليه أن الشخص مكلف قبل الطاعة مع أنه قبلها على كلامه ليس فيه قدرة فيلزم عليه تكليف العاجز وهو ممنوع * وأجيب بأنه قادر بالقوة القريبة لما اتصف به من سلامة الاسباب والآلات وهذا بناء على ما قاله الاشعرى من ان العرض كالبياض لا يبقى زمانين بل العرض فى هذا الزمان غير العرض فى الزمان الذى قبله وهكذا فيكون كالماء الجارى والحق أن العرض يبقى زمانين وعليه فلا مانع من تقدم القدرة على الطاعة عنها فتحصل من ذلك أن فى التوفيق قولين القول الاوّل انه خلق قدرة الطاعة فى العبد وتسهيل سبيل الخير اليه أو الداعية اليها وفى بعض العبارات خلق الطاعة نفسها وهو ظاهر والقول الثانى أنه خلق قدرة الطاعة فى العبد وهذان القولان مبنيان على القولين فى تفسير قدرة الطاعة واقتصارهم على اخراج الكافر يقتضى أن المؤمن العاصى موفق وهو الحق خلافا لمن قال الموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية كما أن المخذول لا يطيع اذ لا قدرة له على الطاعة ولك أن تقول الموفق لا يعصى من حيث ما وفق فيه والمخذول لا يطيع من حيث ما خذل فيه وقد سئل الجنيدى أيعصى الولى فاطرق ثم رفع رأسه وقال وكان أمر الله قدرا مقدورا ومن كلام ابن الفارض

من ذا الذى ماساء قط * ومن له الحسنى فقط

فأجابه الهاتف بقوله محمد الهادى الذى * عليه جبريل هبط

(قوله لمن أراد أن يصل) أى للذى أراد وصوله لرضاه ومحبته فان والفعل فى تأويل مصدر مفعول أراد والجار

موفق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بعده

والمجرور متعلق بموفق وضمير أراد عائد على الله تعالى وضمير يصل عائد على من فالمعنى ان الله موفق للشخص الذى أراد الله أن يصل لرضاه عنه ومحبته له وقوله وخاذل من الخذلان ومعناه لغة ترك النصرة والاعانة وشرعا خلق المعصية فى العبد والداعية اليها أو خلق قدرة المعصية على الرأيين فى التوفيق وقوله لمن أراد بعده أى للذى أراد بعده عن رضاه ومحبته كما تقدم نظيره (قوله ومنجز لمن أراد وعده) أى ومعط للذى أراد به خيرا ما وعده به على لسان نبيه أو فى كتابه فمفعول أراد محذوف ووعده مفعول منجز والمراد به الموعود به وأشار المصنف بذلك الى أن الله وعد المؤمنين الجنة لا يتخلف شرعا قطعا لقوله تعالى وعد الله لا يخلف الله وعده ان الله لا يخلف الميعاد أى الوعد كما قاله بعض المفسرين فلو تخلف اعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف واللازم باطل فكذا الملزوم فالخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وهذا متفق عليه عند الاشاعرة والماتريدية وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الاشاعرة لان الخلف فيه لا يعد نقصا بل يعد كرما يمتدح به كما يشير له قول الشاعر

واني وان أوعدته أو وعدته ٭ لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

وقد اعترض جواز تخلف الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة منها الكذب فى خبره تعالى وقد قام الاجماع على تنزه خبره تعالى عن الكذب ومنها تبدل القول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدى ومنها تجويز عدم خلود الكفار فى النار وهو خلاف ما قامت عليه الادلة القطعية من خلودهم فيها وأجيب عن الاول بأن الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على المشيئة وان لم يصرح بها فاذا قال الكريم لأعذبن زيدا مثلا فنيته ان شئت بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على الجزم قال ﷺ من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له وعن الثانى بأن الممنوع انما هو تبديل القول فى وعيد الكفار أو من لم يرد الله عنه عفوا فالآية أعنى قوله ما يبدل القول لدى محمولة على ذلك وعن الثالث بأن جواز تخلف الوعيد فيما اذا كان واردا فيما يجوز العفو عنه فلا ينافى خلود الكفار فى النار فانه لا يجوز العفو عن الكفر قال الله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذه الآية مقيدة لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وذهبت الماتريدية الى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد ولا يرد على ذلك أن الوعيد يتخلف فى المؤمن المغفور له لان الآيات الواردة بعموم الوعيد مخرج منها المؤمن المغفور له وأما غير المغفور له فلا بد من نفوذ الوعيد فيه فقولهم لا بد من انفاذ الوعيد ولو فى واحد الآتى فى قوله٭ وواجب تعذيب بعض ارتكب ٭ كبيرة الخ انما يظهر على كلام الماتريدية وينبنى على الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية انه يصح على قول الاشاعرة أن تقول اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم ولا يصح ذلك على كلام الماتريدية فظهر أن الخلاف حقيقى وان جعله بعضهم لفظيا فتدبر (قوله فوز السعيد عنده فى الازل) فوز مبتدا وفى الازل متعلق بمحذوف خبر والظرف المضاف للضمير العائد على الله تعالى متعلق بمحذوف حال والتقدير فوز السعيد مقدر فى الازل حال كونه سابقا عنده تعالى أى فى علمه فالمراد من العندية العلم والفوز النجاة والظفر بالخير كما فى القاموس والازل عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى وانما قلنا مقدرة لانه لا أزمنة فى الازل فهى مقدرة لا محققة وقوله كذا الشقى أى شقاوه عنده فى الازل مثل فوز السعيد فليس كل من فوز السعيد وشقاء الشقى باعتبار الوصف القائم به فى الحال من الايمان فى الاول والكفر فى الثانى بل باعتبار ما سبق أزلا فى علمه تعالى وقوله ثم لم ينتقل أى لم يتحول كل واحد من السعيد والشقى عما سبق أزلا فى علمه تعالى فالسعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو بديهى الاستحالة فالسعادة والشقاوة مقدرتان فى الازل لا يتغيران ولا يتبدلان لان السعادة هى الموت على الايمان باعتبار

ومنجز لمن أراد وعده
فوز السعيد عنده فى الازل
كذا الشقى ثم لم ينتقل

تعلق علم الله أزلا بذلك والشقاوة هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار فالخاتمة تدل على السابقة فان ختم له بالايمان دل على أنه في الازل كان من السعداء وان تقدمه كفر وان ختم له بالكفر دل على أنه في الازل كان من الاشقياء وان تقدمه ايمان كما يدل له حديث الصحيحين ان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه و بينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها اه وخوف العامة من الخاتمة وخوف الخاصة من السابقة وهو أشد وان تلازما هذا ماذهب اليه الاشاعرة وذهبت الماتريدية الى أن السعادة هي الايمان في الحال والشقاوة هي الكفر كذلك فالسعيد هو المؤمن في الحال واذا مات على الكفر فقد انقلب شقيا بعد أن كان سعيدا والشقي هو الكافر في الحال واذا مات على الايمان فقد انقلب سعيدا بعد أن كان شقيا و يترتب على الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية أنه يصح أن تقول أنا مؤمن ان شاء الله على قول الاشاعرة وأنه لا يصح ذلك على الثاني وحكى بعضهم في ذلك خلافا على غير هذا الوجه حيث قال جوزه الشافعي ومنعه مالك وأبو حنيفة وقال بعض أتباع مالك بوجوبه وذلك ان لم يرد الشك أو التبرك والا امتنع في الاول اجماعا وجاز في الثاني كذلك وقد نظم بعض الافاضل حاصل هذا فقال

من قال اني مؤمن يمنع من * مقاله ان شاء ربي يافطن
وذا لمالك و بعض تابعيه * يوجب أن يقول هذا يانبيه
ومثل ما لمالك للحنفي * والشافعي جوز هذا فاعرف
وامنعه اجماعا اذا أراد به * الشك في ايمانه يامنتبه
كعدم المنع اذا به يراد * تبرك بذكر خالق العباد
فالخلف حيث لم يرد شكا ولا * تبركا فكن بذا محتفلا

و بالجملة فالخلاف بين الاشاعرة والماتريدية لفظي لانهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق في الاحكام (قوله وعندنا الخ) الظرف متعلق بالنسبة بين المبتدا وهو كسب والخبر وهو الجار والمجرور والضمير في عندنا لاهل السنة والحق بخلاف الجبرية والمعتزلة المردود عليهما فيما سيأتي وقد أشار المصنف في المتن الى أن في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب مذهب أهل السنة وهو أنه ليس للعبد في أفعاله الاختيارية الا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقول المعتزلة ومذهب الجبرية وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أي مقهور كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ومذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الاصح فالجبرية أفرطوا والمعتزلة فرطوا وتوسط أهل السنة وخير الامور أوساطها فخرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين * فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالافعال والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسبا * أجيب بانه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه وتعالى و بالضرورة ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التخلص على هذا المضيق بان قال خالق للفعل لكن للعبد في الاختياري منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب (قوله للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري قال المصنف فيشمل حنين الجذع بالمقدور ومشى الشجر وتسبيح الحصى اه وهذا يقتضى ان مثل ذلك من محل الخلاف فلينظر وقوله كسب هو تعلق القدرة الحادثة وقيل هو الارادة الحادثة فان الامور أربعة ارادة سابقة وقدرة وفعل مقترنان وارتباط بينهما فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط وهو تعلق القدرة بالمقدور ليس مخلوقا

(قوله و يترتب على الخلاف الخ) هذا الترتيب غير ظاهر بل الظاهر صحة أن يقال أنا سعيد ان شاء الله على الاول وعدم صحة ذلك على الثاني لأن السعادة عند الاشاعرة هي الموت على الايمان فهي مستقبلة فيصح تعليقها وعند الماتريدية هي الايمان الحالي أي الحاصل بالفعل والحاصل بالفعل لا يعلق والخلاف في تعليق الايمان وعدمه انما هو بين الائمة هذا ما ظهر اه (قوله وذلك ان لم يرد الشك الخ) الشك الممنوع أن يتردد في أنه هل يستمر على الايمان أو يقطعه وأما لو تردد الآن في أنه هل يكون مؤمنا عند الموت أو لا فهذا شك غير ممنوع لان الخاتمة مجهولة والحاصل أن الآتي بالمشيئة اما أن يقصد التبرك واما أن يقصد التعليق ومن لازمه الشك واما أن يطلق وللتعليق باعتبار الشك اللازم صورتان لانه تارة يشك في أنه هل يستمر على الايمان أو يقطعه وتارة يشك هل يكون مؤمنا عند الموت أو لا فان قصد التبرك جازت المشيئة بلا خلاف وان قصد التعليق مع الصورة الاولى للشك امتنع بلا خلاف فتبين

ولم يكن مؤثرا فلتعرفا
فليس مجبورا ولا اختيارا
وليس كلا يفعل اختيارا

لانه من الامور الاعتبارية وعلى تفسيره بالارادة الحادثة يكون مخلوقا وقد عرفوا الكسب بتعريفين الاول أنه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به أى ارتباط وتعلق أو ارادة على ما سبق من القولين يقع المقدور كالحركة متلبسا ومصحوبا به من غير صحة كون القادر وهو العبد ينفرد بذلك المقدور بل ومن غير صحة المشاركة اذلا تأثير منه بوجه ما وانما له مجرد المقارنة والخالق الحق منفرد بعموم التأثير الثانى أنه ما يقع به المقدور فى محل قدرته أى ارتباط وتعلق أو ارادة على ما مر من القولين يقع المقدور كالحركة متلبسا ومصحوبا به حال كون هذا المقدور فى محل قدرته كاليد وقوله كلفا ألفه للاطلاق وهو مبنى للمفعول ونائب الفاعل ضمير يعود على العبد والاصل كلفه الله أى ألزمه ما فيه كلفة أو طلب منه ما فيه كلفة على الخلاف فى تفسير التكليف ويفهم من اثبات الكسب الذى هو سبب فى التكليف رد مذهب الجبرية (قوله ولم يكن مؤثرا فلتعرفا) هذه النسخة هى التى أصلحها المصنف رحمه الله تعالى فى المبيضة وهى أحسن من المتداولة التى كتبها أولا فى تأليفه وهى

وعندنا للعبد كسب كلفا ※ به ولكن لا يؤثر فاعرفا

ولما شرح هذا البيت شرح النسخة المتداولة لغيبة النسخة التى أصلحها عنه ولذلك قال وما منعنى أن أشرح عليها الاغيبة الاصل عنى كما نبه على ذلك بطرة أصله أى الاغيبة الاصل المصلح عنه عند ارادته لشرح هذا البيت ووجه الاحسنية انه لا محل للاستدراك فانه يساق لدفع ما يتوهم ثبوته أو لاثبات ما يتوهم نفيه كما فى قولهم زيد شجاع لكنه ليس بكريم وكما فى قولهم زيد جبان لكنه كريم وهنا لا يتوهم ثبوت التأثير من التعبير بالكسب لان اصطلاحهم أن الكسب لا تأثير فيه الا أن يقال ربما يتوهم انه يؤثر فى مكسوبه وقد يقال المتداولة أحسن لما فيها من التصريح بلفظ به والمعنى عليه ولو صرح به على النسخة المصححة لم يستقم الوزن نعم يحتاج فى رجز المتداولة لتسكين راء يؤثر والالف فى قوله فلتعرفا أو فاعرفا بدلا من نون التوكيد الخفيفة فى الوقف وبالجملة فليس للعبد تأثير ما فهو مجبور باطنا مختار ظاهرا ※ فان قيل اذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهرى لان الله قد علم وقوع الفعل ولا بد وخلق فى العبد القدرة عليه ※ أجيب بانه تعالى لا يسئل عما يفعل ولذلك قال سيدى ابراهيم الدسوقى من نظر للخلق بعين الحقيقة عذرهم ومن نظرهم بعين الشريعة مقتهم فالعبد مجبور فى صورة مختار والصوفية يشيرون للجبر كثيرا وحاشاهم من الجبر الظاهرى وانما مرادهم الجبر الباطنى ويفهم من نفى التأثير رد مذهب المعتزلة (قوله فليس مجبورا الخ) أى اذا علمت أن للعبد كسبا فى أفعاله الاختيارية فاعتقد أن العبد ليس مجبورا وقوله ولا اختيارا عطف تفسير لمعنى مجبورا فكأنه قال أى لا اختيار له فى صدور أفعاله عنه وهو مسلط عليه النفى السابق فالمراد انه ليس لا اختيار له بل له اختيار وغرض المصنف بذلك التصريح بالرد على الجبرية فى قولهم ان العبد مجبور لا اختيار له فى صدور جميع أفعاله عنه فهو كريشة معلقة فى الهواء تميلها الرياح يمينا وشمالا قال شاعرهم موردا على أهل السنة

ماحيلة العبد والاقدار جارية ※ عليه فى كل حال أيها الرائى
ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له ※ اياك اياك ان تبتل بالماء

وأجابه بعض أهل السنة بقوله

ان حفه اللطف لم يمسسه من بلل ※ ولم يبال بتكتيف والقاء
وان يكن قدر المولى بغرقته ※ فهو الغريق ولو ألقى بصحراء

والواجب اعتقاده ان بعض أفعاله صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركة البطش وحركة المرتعش (قوله وليس كلا يفعل اختيارا) أى وليس العبد يفعل كل فعل حال كون ذلك الفعل اختياريا فكلا مفعول ليفعل مقدم عليه ويفعل بمعنى يخلق فالمعنى ليس العبد

أن محل الخلاف مالو أطلق أو قصد التعليق مع صورة الشك الثانية هذا ما ظهر اه (قوله بل له اختيار) أى ظاهرا كما يدل عليه ما بعده وهذا الاختيار غير الكسب لان معناه كما سيأتى فى الكلام على وجوب الصلاح والاصلح كونه ان شاء فعل وان شاء ترك ومحصله أن الاختيار هو التمكن من الفعل والترك وهذا غير الكسب قطعا الا أنه لازم له فمن أثبت الكسب أثبت الاختيار الظاهرى ومن نفاه وهم الجبرية نفى الاختيار الظاهرى اه (قوله وأجابه بعض أهل السنة الخ) وأجاب بعضهم أيضا بقوله

لا يسئل الله عن أفعاله أبدا
فهو الحكيم بحرمان واعطاء
يخص بالفضل أقواما فيرحمهم

وضد ذلك لا يخفى على الرائى (قوله أيضا وأجابه بعض أهل السنة الخ) هذا الجواب لا يظهر بل كان الظاهر الجواب بالتفرقة بين المكلف وبين من

يخلق كل فعل من أفعاله الاختيارية وظاهر ذلك أنه يخلق بعض أفعاله الاختيارية لان القاعدة أنه اذا تقدمت أداة السلب على أداة العموم أفادت سلب العموم كما فى قولهم لم آخذ كل الدراهم مع ان المراد انه لا يخلق فعلا أبدا وقد يقال قوله ولم يكن مؤثرا قرينة على المعنى المراد والقاعدة أغلبية لا كلية فالمراد هنا عموم السلب كما فى قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور وغرض المصنف بذلك التصريح بالرد على المعتزلة فى قولهم ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وانما صرح بالرد على كل من الجبرية والمعتزلة فى هذا البيت مع فهمهم الرد على كل منهما من البيت قبله كما تقدم التنبيه عليه لان القوم لا يكتفون فى مقام رد المذاهب الفاسدة الا بالتصريح (قوله فان يثبنا الخ) مفرع على ما تقدم من وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد وانه ليس لهم سوى الكسب ووجه التفريع انه لم يحصل منهم خير يستحقون به ثوابا ولا شر يستحقون به عقابا فالفاء للتفريع ويصح أن تكون فاء الفصيحة لانها أفصحت عن شرط محذوف والتقدير اذا علمت انفراده تعالى بخلق أفعالنا خيرا كانت أو شرا فان يثبنا الخ ﴿تنبيه﴾ اتفقوا على ان بنى آدم مثابون ومعاقبون واما الملائكة فسيأتى الكلام فى إثابتهم عند قول المصنف * بكل عبد حافظون وكلوا * وأما الجن فقد اتفق العلماء على أن كافرهم معذب فى الآخرة واختلف فى مؤمنهم على أقوال فقيل انهم كالانس فيثابون على الطاعة ويعاقبون على المعصية وقيل لا ثواب لهم الا النجاة من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم وقيل يكونون فى ربض الجنة يراهم الانس من حيث لا يرونهم عكس ما كانوا عليه فى الدنيا وقيل يكونون فى الاعراف ذكره الجلال السيوطى مع ما يشهد لكل من الاحاديث اه شنوانى بتصرف (قوله فبمحض الفضل) أى فاثابته لنا انما هى بفضله المحض أى الخالص فالاضافة فى كلامه من اضافة الصفة للموصوف ومعنى الفضل المحض الاعطاء عن اختيار كامل لا عن ايجاب بحيث يثيبنا ولا اختيار له فى الاثابة أبدا لكونه علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها كما يقوله الحكماء ولا عن وجوب بحيث تصير الاثابة مستحقة لازمة يقبح عليه تعالى تركها فيثيبنا باختياره لكن مع الوجوب كما يقوله المعتزلة فمذهب أهل السنة أن اثابته تعالى لنا بالفضل الخالص غير مشوبة بايجاب ولا وجوب فقولنا بالفضل رد لكلام الحكماء وقولنا الخالص رد لكلام المعتزلة ويدل لمذهب أهل السنة أن طاعات العبد وان كثرت لا تفى بشكر بعض ما أنعم الله به عليه فكيف يتصور استحقاقه عوضا عليها (قوله وان يعذب فبمحض العدل) أى وان يعذبنا فتعذيبه انما هو بالعدل المحض أى الخالص فالاضافة فى كلامه من اضافة الصفة للموصوف كما فى نظيره ومعنى العدل المحض وضع الشئ فى محله من غير اعتراض على الفاعل ضد الظلم الذى هو وضع الشئ فى غير محله مع الاعتراض على فاعله * حكى عن الشيخ عفيف الدين الزاهد أنه كان بمصر فبلغه ما وقع ببغداد من القتل فانه وقع السيف فيها أربعين يوما فقتل ألف ألف وعلقت النصارى المصاحف فى أعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس وألقوا كتب الأئمة فى الدجلة حتى صارت كالجسر تمر الخيل عليها فأنكر الشيخ عفيف الدين ذلك وقال يارب كيف هذا وفيهم الاطفال ومن لا ذنب له فرأى فى النوم رجلا ومعه كتاب فأخذه فاذا فيه

دع الاعتراض فما الامر لك * ولا الحكم فى حركات الفلك

ولا تسأل الله عن فعله * فمن خاض لجة بحر هلك

وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية والكل بخلقه فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب وانما هما أمارتان تدلان على الثواب لمن أطاع والعقاب لمن عصى حتى لو عكس دلالتهما بان قال من أطاعنى عذبته ومن عصانى أثبته لكان ذلك منه حسنا فلا حرج عليه لا يسئل

وصف العدل بانه محض لبيان الواقع لان عدل الله لا يكون الا محضا (قوله معنى العدل المحض) الاولى اسقاط المحض لان ما ذكره معنى للعدل بقطع النظر عن كونه محضا وعبارة المصنف فى شرحه ومعنى العدل ولم يذكر لفظ المحض والمقصود بقول المصنف

فان يثبنا فبمحض الفضل
وان يعذب فبمحض العدل

وان يعذب فبمحض العدل الرد على المعتزلة فى قولهم بوجوب تعذيب العاصى لقولهم بوجوب اثابة الطائع وبنوا ذلك على قاعدتهم من أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية التى منها الطاعة والمعصية وأما أهل السنة فقاعدتهم أن الله هو الخالق للافعال كلها ومنها الطاعة والمعصية وبنوا على ذلك أن الاثابة بالفضل والتعذيب بالعدل وليسا واجبين عليه تعالى يفهم ذلك كله من شرح صاحب المتن اه (قوله فليست الطاعة الخ) أى ان الطاعة لا توجب على الله إثابة وكذا المعصية لا توجب على الله عقابا وهذا هو عين ما فى المتن اه (قوله حتى لو عكس دلالتهما الخ) هذا تفريع على قوله فليست الطاعة مستلزمة للثواب الخ وقوله وانما هما أمارتان الخ جملة معترضة بين التفريع والمفرع

عما يفعل وهذا كله بحسب العقل وأما بحسب الشرع فلا يجوز خلف الوعد لانه سفه وهو يستحيل عليه تعالى وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما تقدم تحقيق ذلك (قوله وقولهم الخ) هذا علم مما تقدم من أنه يجوز في حقه تعالى فعل كل ممكن وتركه لكن لما كان خطر الجهل في هذا الفن عظيما لم يكتف فيه الا بالتصريح وقولهم مبتدأ وخبره زور والضمير عائد على المعتزلة وان لم يتقدم لهم ذكر لشهرة هذا المذهب عنهم وجملة قوله ان الصلاح واجب عليه مقول قولهم * واعلم ان للمعتزلة عبارتين الاولى وجوب الصلاح والمراد به ما قابل الفساد كالايمان في مقابلة الكفر فيقولون اذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وجب على الله أن يفعل الصلاح منهما دون الفساد والثانية وجوب الاصلح والمراد به ما قابل الصلاح ككونه في أعلى الجنان في مقابلة كونه في أسفلها فيقولون اذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله أن يفعل الاصلح منهما دون الصلاح والمصنف تكلم في ابطال مذهبهم على الاولى دون الثانية لان الصلاح أعم من الاصلح واذا بطل الاعم بطل الاخص وفي كلام المصنف اجمال في نسبة القول بذلك اليهم لعدم تعلق غرضه بمذهبهم وانما غرضه الرد عليهم * والحاصل أنهم قالوا بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى ثم اختلفوا فذهب معتزلة بغداد الى أنه يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلح لعباده في الدين والدنيا وذهب معتزلة البصرة الى أنه يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والاصلح لهم في الدين فقط ثم اختلفوا أيضا في المراد بالاصلح فعند البغدادية الاوفق في الحكمة والتدبير وعند البصرية الانفع وهذه المسئلة كانت سببا لافتراق الشيخ أبي الحسن الاشعري من شيخه أبي هاشم الجبائي فان أبا الحسن سأل الجبائي في درسه وقال ما تقول في ثلاثة اخوة أي مثلا مات أحدهم كبيرا مطيعا والآخر كبيرا عاصيا والثالث صغيرا فقال الجبائي الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال له الاشعري فان قال الثالث يارب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني فأطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب فقال الجبائي يقول الرب اني أعلم أنك لو كبرت عصيت فتدخل النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو وأتباعه بابطال ما ذهبت اليه المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فلذلك سموا بأهل السنة والجماعة (قوله زور) أي مزين الظاهر فاسد الباطن فهو باطل و يصح تفسيره من أول الامر بالباطل وانما كان مزين الظاهر للتعبير عنه بالصلاح والاصلح والا فهو من أسمج المذاهب وانما كان فاسد الباطن لانه لو وجب عليه تعالى الصلاح والاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالعذاب الاليم المخلد لان الاصلح له عدم خلقه وان خلق فالاصلح له اماتته صغيرا أو سلب عقله قبل التكليف * وحكي أن الحافظ ابن حجر مر يوما بالسوق في موكب عظيم وهيئة جميلة فهجم عليه يهودي يبيع الزيت الحار وأثوابه ملطخة بالزيت وهو في غاية الرثاثة والبشاعة فقبض على لجام بغلته وقال له ياشيخ الاسلام تزعم أن نبيكم قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فأي سجن أنت فيه وأي جنة أنا فيها فقال أنا بالنسبة لما أعده الله لي في الآخرة من النعيم كأني الآن في سجن وأنت بالنسبة لما أعده الله لك في الآخرة من العذاب الاليم كأنك في جنة فأسلم اليهودي (قوله ما عليه واجب) أي ليس عليه تعالى واجب من فعل أو ترك لانه تعالى فاعل بالاختيار ولو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختارا لان المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وأما الآيات الدالة على الوجوب عليه تعالى نحو ـ وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ـ فمحمولة على أن المراد بها الوعد تفضلا وكذلك الاحاديث الدالة على ذلك وتقدم الكلام في نظيره من الايطاء فلا تغفل (قوله ألم يروا الخ) هذا تنبيه على فساد مذهبهم والرؤية بصرية ويحتمل أن تكون علمية والاول أبلغ لمزيد التشنيع

العاصي بالعقاب الى وعده بالثواب وهذا مع كونه غير ظاهر في نفسه لا يظهر تفريعه على ما تقدم من أن الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصية لا تستلزم العقاب بل الظاهر أن يقال بدله حتى لو عذب الله المطيع وأثاب العاصي لكان حسنا فان كان هذا مراده بعكس الدلالة كان التفريع ظاهرا اه (قوله وهذا الخ) الاشارة الى ما قدمه من ان الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصية لا تستلزم العقاب مع ما فرعه عليه بقوله حتى لو عكس دلالتهما بناء على ان المراد بعكس الدلالة ان لله تعالى أن يعذب المطيع وله أن يثيب العاصي وأما قوله فيما تقدم وانما هما أمارتان الخ فليس بالعقل بل هو أمر شرعي كما لا يخفى ولو أسقطه وأوصل التفريع بالمفرع عليه لكان أظهر والمحشي تابع في هذا كله للشيخ عبد السلام هذا ما ظهر بعد التأمل اه

(قوله وأما بحسب الشرع الخ) تلخص من أول كلامه الخ أن تعذيب المطيع جائز عقلا أي بالنظر الى الدليل العقلي وهو انه لم يخلق الطاعة

وقولهم ان الصلاح واجب
عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلامه الاطفالا

التشنيع عليهم وهم حقيقون بذلك خصوصا في هذا المقام فان فيه غاية اساءة الادب وقوله ايلامه مفعول يروا وعلى جعلها علمية يكون المفعول الثاني محذوفا تقديره حاصلا مثلا وعلى جعلها بصرية لاتحتاج إلى مفعول ثان * واعترض بان الايلام عبارة عن تعلق القدرة بالألم وهو لايرى * وأجيب بانه على حذف مضاف والتقدير أثر ايلامه وذلك الاثر هو الالم وقوله الاطفال مفعول الايلام لانه مصدر مضاف لفاعله وهو الضمير العائد على الله فالاصل ايلام الله الاطفال وحكمة ايلام الاطفال حصول الثواب عليه لابويهم لان ذلك من المصائب التي يثاب الشخص عليها ولهذا قال امام الحرمين شدائد الدنيا مما يلزم العبد الشكر عليها لانها نعم حقيقة (قوله وشبهها) أي كالدواب والمجزة فانهم لانفع لهم في انزال الاسقام بهم وقوله فاذر المحالا بكسر الميم بمعنى العقاب قال الله تعالى وهو شديد المحال ويصح قراءته بفتح الميم بمعنى الشك وبالضم بمعنى الممتنع فالمعنى على الأول فاحذر عقاب الله النازل بهم على اضلالهم وعلى الثاني فاحذر الشك في ذلك وعلى الثالث فاحذر الممتنع وهو وجوب شئ عليه تعالى (قوله وجائز عليه خلق الخ) جائز خبر مقدم وخلق مبتدأ مؤخر والمتبادر من كلام المصنف التكلم في مسئلة الخلق فذكر ان مذهب أهل السنة ان الله يجوز عليه خلق الخير والشر وخالفت المعتزلة فيهما فقالوا ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية خيرا كانت أو شرا وقد صرفه الشارح عن ظاهره فجعله في الارادة تبعا للمصنف في شرحه لان ابقاء العبارة على ظاهرها يجعلها مكررة مع قوله سابقا * فخالق لعبده وما عمل * إلا أن يجعل هذا تفصيلا لما تقدم وعلى كلام الشارح يكون في العبارة مجاز بالحذف والتقدير إرادة خلق الخ ووافقت المعتزلة على أن الله يريد الخير وخالفت في أنه يريد الشر فقالوا يمتنع عليه تعالى إرادة الشرور والقبائح وبنوا ذلك على أصلهم الفاسد ومذهبهم الكاسد من التحسين والتقبيح العقليين فيقولون الله يريد الحسن لذاته ولا يريد الشر لذاته وعندنا الحسن ماحسنه الشرع والقبيح ماقبحه الشرع واستدلت المعتزلة على مذهبهم بان إرادة الشر شر وإرادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن الشرور والقبائح ورد بأنه لايقبح من الله شئ غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه واستدلت المعتزلة أيضا على مذهبهم بأن العقاب على ماأراده ظلم والله تعالى منزه عن الظلم ورد بأنه تصرف في خالص ملكه وهو لايعد ظلما على أنه سبحانه وتعالى لايسئل عما يفعل ويحكى أي ابليس لعنه الله تمثل بين يدي الشافعي رضي الله عنه وقال ياامام ماتقول فيمن خلقني لما اختار واستعملني فيما اختار وبعد ذلك ان شاء أدخلني الجنة وان شاء أدخلني النار أعدل في ذلك أم جار قال الامام فنظرت في مسئلته فألهمني الله تعالى أن قلت ياهذا ان كان خلقك لما تريد أنت فقد ظلمك وان خلقك لما يريده هو فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فاضمحل إبليس وتلاشى ثم قال والله ياشافعي لقد أخرجت بمسئلتي هذه سبعين ألف عابد من ديوان العبودية إلى ديوان الزندقة ولايرد على مذهب أهل السنة حديث الخير بيديك والشر ليس إليك لان معناه الخير بقدرتك وإرادتك والشر لايتقرب به إليك ويلزم على ماذهب إليه المعتزلة ان أكثر مايقع في ملكه تعالى غير مراد له لان الشرور أكثر من الخيرات ويرده قوله ﷺ ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (قوله الشر والخير) اعلم أنهم يعبرون عن الأول بالقبيح وعن الثاني بالحسن واصطلحت المعتزلة على أن القبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل أي الدنيا والعقاب في الآجل أي الآخرة فيكون القبيح هو الحرام بخصوصه وعلى أن الحسن مالا يكون متعلق الذم والعقاب فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وخلاف الأولى ان لم ندخله في المكروه فهذه الامور كلها حسنة عندهم واصطلح كثير من أهل السنة على أن المنهي عنه مطلقا قبيح والاحسن ماقاله إمام الحرمين ان المكروه ومنه خلاف الأولى ليس حسنا ولاقبيحا وقوله كالاسلام مثال للخير وقوله وجهل الكفر مثال للشر ففيه مع ماقبله لف ونشر مشوش والاضافة في جهل الكفر للبيان

وشبهها فاذر المحالا
وجائز عليه خلق الشر
والخير كالاسلام وجهل
الكفر

حتى يستحق عليها ثوابا ممتنع شرعا لان فيه خلف الوعد وهو نقص والنقص على الله تعالى محال وأما اثابة العاصي فهي جائزة أي بالدليل العقلي وهو أنه لم يخلق المعصية حتى يستحق عليها عقابا وكذا شرعا لان خلف الوعيد جائز شرعا وهو صادق بالاثابة اهـ

اى جهل هو الكفر أو من اضافة السبب للسبب فان الجهل سبب للكفر وان كان له سبب آخر وهو العناد وقد تقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركب والكفر ضد الايمان فهو انكار ما علم مجيء الرسول به من الدين بالضرورة أو ما يستلزم ذلك كالقاء مصحف فى القاذورة وانما أضاف الناظم الجهل إلى الكفر لينبه على أن من الجهل ما لا يضر كجهلنا بجلال الله وصفاته التى لم تدل عليها أفعاله كما يشير إليه قول الصديق الاكبر العجز عن الادراك إدراك (قوله وواجب ايماننا الخ) واجب خبر مقدم وايماننا مبتدأ مؤخر وغرض المصنف بذلك الرد على القدرية التى تنفى القدر وتزعم أنه تعالى لم يقدر الامور أزلا وتقول الامر أنف أى يستأنفه الله علما حال وقوعه ولقبوا بالقدرية لخوضهم فى القدر حيث بالغوا فى نفيه ولا يقال مثبت القدر أحق أن ينسب إليه لانا نقول كما يصح نسبة مثبته إليه يصح نسبة نافيه إليه إذا بالغ فى نفيه وهؤلاء انقرضوا قبل الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه وأما القدرية التى تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع كونهم مطبقين على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها فقد تقدم الرد عليهم بقوله سابقا

* فخالق لعبده وما عمل * فهما قدريتان أولى وهى تنكر سبق علمه تعالى بالاشياء قبل وقوعها وتخوض فى القدر حيث بالغت فى نفيه وثانية وهى تنسب أفعال العباد إلى قدرهم ومذهب هذه وان كان مذهبا باطلا أخف من مذهب الفرقة الأولى فانه كفر والايمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما فيجب الرضا بالقضاء والقدر *واستشكل بأنه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصى لان الله قضى بهما وقدرهما على الشخص مع أن الرضا بالكفر كفر وبالمعاصى معصية * وأجيب بما قاله السعد من أن الكفر والمعاصى مقضى ومقدر لا قضاء وقدر والواجب الرضا به انما هو القضاء والقدر لا المقضى والمقدر وفيه أنه لا معنى للرضا بالقضاء والقدر إلا الرضا بالمقضى والمقدر والذى حققه الخيالى فى حاشيته أن الكفر والمعاصى لهما جهتان جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله وجهة كونهما مكتسبين للعبد فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية * واعلم أنه وان وجب الايمان بالقدر لكن لا يجوز الاحتجاج به قبل الوقوع توصلا إليه بأن قال شخص قدر الله على الزنا مثلا وغرضه بذلك التوصل إلى الوقوع فى الزنا أو بعد الوقوع تخلصا من الحد أو نحوه بأن وقع شخص فى الزنا مثلا وقال قدر الله على ذلك وغرضه به التخلص من الحد وأما الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللوم فقط فلا بأس به ففى الحديث الصحيح ان روح آدم التقت مع روح موسى عليه الصلاة والسلام فقال موسى لآدم أنت أبو البشر الذى كنت سببا لاخراج أولادك من الجنة بأكلك من الشجرة فقال آدم يا موسى فأنت الذى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومنى على أمر قد قدره الله علىّ قبل أن يخلقنى بأربعين سنة قال النبى ﷺ فحج آدم موسى أى غلبه بالحجة (قوله بالقدر * وبالقضا) اعلم أن الاشاعرة والماتريدية اختلفوا فى كل من القدر والقضاء فالقدر عند الاشاعرة إيجاد الله الاشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى فيرجع عندهم لصفة فعل لانه عبارة عن الايجاد وهو من صفات الأفعال وعند الماتريدية تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر إلى غير ذلك أى علمه تعالى أزلا صفات المخلوقات فيرجع عندهم لصفة العلم وهى من صفات الذات والقضاء عند الاشاعرة ارادة الله الأشياء فى الازل على ما هى عليه فيما لا يزال فهو من صفات الذات عندهم وعند الماتريدية إيجاد الله الأشياء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو صفة فعل عندهم فالقدر حادث والقضاء قديم عند الاشاعرة ولا كذلك عند الماتريدية وقد حمل الشارح كلام المصنف على مذهب الماتريدية فى القدر والقضاء دون مذهب الاشاعرة لأن القضاء فى اللغة له نحو معان سبعة أشهرها الحكم وهو يرجع للفعل فناسب أن يفسر فى الاصطلاح بالفعل وأما القدر فلم يرد ان معناه فى اللغة

وواجب إيماننا بالقدر
وبالقضا

(قوله وفيه انه لا معنى الخ) هذا الاشكال غير ظاهر لان الرضا بالقضاء والقدر غير الرضا بالمقضى والمقدر لان معنى الرضا بالقضاء والقدر أن لا يعترض على الله فى قضائه وقدره ويعتقد انه لحكمة وان كنا لا نعلمها وذلك يجامع عدم الرضا بالمقضى والمقدر بأن يعترض على الكافر فى اختياره الكفر واكتسابه له فهذا الجواب عند التأمل هو عين جواب الخيالى الآتى فالتفرقة بينهما غير ظاهرة اهـ

الفعل فناسب أن لا يفسر فى الاصطلاح بالفعل بل بالعلم وقد نظم العلامة الاجهورى معنى القضاء والقدر وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال

ارادة الله مع التعلق * فى أزل قضاؤه فحقق * والقدر الايجاد للاشيا على
وجه معين أراده علا * و بعضهم قد قال معنى الاوّل * العلم مع تعلق فى الازل
والقدر الايجاد للامور * على وفاق علمه المذكور

فانت تراه جعل القضاء هو الارادة مع التعلق الازلى على القول الاوّل أو العلم مع التعلق الازلى على القول الثانى وعلى كل من القولين فهو قديم وجعل القدر هو الايجاد على وفق الارادة على القول الاوّل أو الايجاد على وفق العلم على القول الثانى وعلى كل من القولين فهو حادث و بعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والارادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطر الجهل فى هذا الفن عظيما صرحوا بهما (قوله كما أتى فى الخبر) أى لما ورد فى الخبر فالكاف للتعليل والمراد من الخبر الحديث لان الخبر والحديث مترادفان على الاصح ولذلك قال العلامة الصبان فى منظومته التى فى المصطلح

والخبر المتن الحديث الاثر * ما عن امام المرسلين يؤثر * أو غيره لا فرق فيما اعتمدا

وأشار المصنف بذلك الى أن دليل ذلك سمعى فمن جملة ذلك ما روى عن على كرم الله وجهه أنه قال قال رسول الله ﷺ لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله بعثنى بالحق و يؤمن بالبعث بعد الموت و يؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره ومن جملة ذلك أيضا حديث الار بعين الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره وانما عوّلوا على الدليل السمعى هنا لانه أسهل للعامة والا فقد علمت مما مر ان القضاء والقدر يرجعان للصفات التى عوّلوا فيها على الدليل العقلى (قوله ومنه أن ينظر الخ) أى ومن الجائزات عقلا عليه تعالى أن ينظر الخ فالرؤية جائزة عقلا دنيا وأخرى لان البارى سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالبارى عز وجل يصح أن يرى لكن لم تقع دنيا لغير نبينا ﷺ وواجبة شرعا فى الآخرة كما أطبق عليه أهل السنة للكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فآيات كثيرة منها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ومعنى ناضرة حسنة وهو صفة للوجوه وهو مسوّغ للابتداء به وناظرة خبره وحمل الجبائى النظر فى الآية على الانتظار وجعل الى اسما بمعنى النعمة والمعنى عنده منتظرة نعمة ربها ومنها قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فان الحسنى هى الجنة والزيادة هى النظر لوجهه الكريم كما قاله جمهور المفسرين ومنها قوله تعالى على الارائك ينظرون وأما السنة فاحاديث كحديث انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والتشبيه للرؤية فى عدم الشك والخفاء لا للمرئى كما قد يتوهم والتعبير بالسين فى الحديث بان القيامة قد قربت وأوّل المعتزلة الحديث بأن المعنى سترون رحمة ربكم وأما الاجماع فهو أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة قال الامام مالك رضى الله تعالى عنه لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لاوليائه حتى رأوه ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه لما حجب قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بانه يرى ربه فى المعاد لما عبده فى الدنيا وهذا من كلام المدللين نفعنا الله بهم والا فالله يستحق العبادة لذاته وقال ابن العربى ان رؤية الله جعلت تقوية للمعرفة الحاصلة فى الدنيا فاراه لكن سمعا * والحاصل ان هنا مقامين كما يستفاد من كلام السعد فى شرح المقاصد أحدهما فى جواز الرؤية وثانيهما فى وقوعها والمتبادر من كلام المصنف المقام الاوّل كما هو قضية مرجع الضمير (قوله بالابصار) ظاهره أن الرؤية بالحدق فقط وهو أحد أقوال ثلاثة ثانيها انها بجميع الوجوه لظاهر قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة

كما أتى فى الخبر
ومنه أن ينظر بالأبصار

الى ربها ناظرة ثالثها انها بكل جزء من أجزاء البدن كما نقل عن أبي يزيد البسطامى (قوله لكن بلا كيف) لما كان قد يتوهم من قوله * ومنه أن ينظر بالابصار * انه تعالى يرى بكيف كما فى رؤية بعضنا بعضا استدرك عليه بقوله لكن بلا كيف أى بلا تكيف للمرئى بكيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة وجهة وتحيز وغير ذلك وغرض المصنف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة العقلية التى تمسكوا بها فى قولهم باحالة الرؤية وحاصلها أنه تعالى لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز * وحاصل الجواب أن قولكم لكان مقابلا للرائى بالضرورة ممنوع فلزوم الجهة والحيز ممنوع اذ الرؤية قوة يجعلها الله فى خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئى ولا كونه فى جهة وحيز ولا غير ذلك ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة غاية الأمر أن هذه الأمور لازمة عادة لا عقلا وانتحتوا من قول أهل السنة بلا كيف البلكفة وقد أنشد الزمخشرى فى الكشاف يهجو أهل السنة

لجماعة سموا هواهم سنة * وجماعة حمر لعمرى موكفه

قد شبهوه بخلقه فتخوّفوا * شنع الورى فتستروا بالبلكفه

ورد عليه السيد البليدى بقوله

هل نحن من أهل الهوى أو أنتم * ومن الذى منا حمير موكفه

اعكس تصب فالوصف فيكم ظاهر * كالشمس فارجع عن مقال الزخرفه

يكفيك فى ردى عليك باننا * نحتج بالآيات لا بالسفسفه

وبنفى رؤيته فأنت حرمتها * ان لم تقل بكلام أهل المعرفه

فنراه فى الاخرى بلا كيفية * وكذاك من غير ارتسام للصفه

وقال بعضهم فى الرد عليه

شبهت جهلا صدر أمة أحمد * وذوى البصائر بالحمير الموكفه

وجب الخسار عليك فانظر منصفا * فى آية الاعراف فهى المنصفه

أترى الكليم أتى بجهل ما أتى * وأتى شيوخك ما أتوا عن معرفه

ان الوجوه اليه ناظرة بذا * جاء الكتاب فقلتموا هذا سفه

نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى * فهوى الهوى بك فى المهاوى المتلفه

وقد شنعوا فى الرد عليه بغير ذلك وقوله ولا انحصار أى ولا انحصار للمرئى عند الرائى بحيث يحيط به لاستحالة الحدود والنهايات عليه وغرض المصنف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة النقلية التى تمسكوا بها فى قولهم باحالة الرؤية وهى قوله تعالى لا تدركه الابصار فانه يدل على أنه تعالى لا يدرك بالبصر والادراك هو الرؤية فلا يرى بالبصر * وحاصل الجواب انا لا نسلم أن الادراك بالبصر هو مطلق الرؤية بل هو رؤية مخصوصة وهى التى تكون على وجه الاحاطة بحيث يكون المرئى منحصرا بحدود ونهايات فالادراك المنفى فى الآية الكريمة أخص من الرؤية ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم * والحاصل أنه تعالى يرى من غير تكيف بكيفية من الكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام ومن غير احاطة بل يحار العبد فى العظمة والجلال حتى لا يعرف اسمه ولا يشعر بمن حوله من الخلائق فان العقل يعجز هنالك عن الفهم و يتلاشى الكل فى جنب عظمته تعالى (قوله للمؤمنين) متعلق بينظر لتضمنه معنى الانكشاف فلا يرد ما يقال ان نظر اذا كان بمعنى أبصر يتعدى بالى والمراد بالمؤمنين ما يشمل المؤمنات ففيه تغليب فانهن يرينه تعالى على الصحيح وعمومه يشمل الملائكة قال السيوطى وهو الاقوى وقيل لا رؤية للملائكة أصلا وقيل ان جبريل يراه تعالى دون سائر الملائكة و يشمل أيضا مؤمنى الجن فيحصل لهم الرؤية فى الموقف مع سائر المؤمنين قطعا وفى الجنة على الراجح و يشمل أيضا

لكن بلا كيف ولا انحصار للمؤمنين

مؤمنى الامم السابقة ولابن أبى جمرة فيهم احتمالان قال والاظهر مساواتهم لهذه الامة فى الرؤية ويشمل أيضا
أهل الفترة على القول بنجاتهم وان غير واو بدلواو يخرج بالمؤمنين الكفار والمنافقون فلايرونه تعالى
على الراجح لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولانهم ليسوا من أهل الاكرام والتشريف
وقيل انهم يرونه ثم يحجبون فتكون الحجبة حسرة عليهم قال الجلال وله شواهد رويناها عن الحسن
البصرى ولايراه سائر الحيوانات غير العقلاء حتى الحيوانات التى تدخل الجنة مثل ناقة صالح وكبش اسمعيل
كما هو ظاهر كلامهم ومحل الرؤية الجنة بلا خلاف فيراه أهلها فى مثل يوم الجمعة والعيد ويراه خواصهم كل يوم
بكرة وعشيا و بعضهم لايزال مستمرا فى الشهود حتى قال أبو يزيد البسطامى ان لله خواص من عباده
لو حجبهم فى الجنة عن رؤيته ساعة لاستغاثوا من الجنة ونعيمها كما يستغيث أهل النار من النار وعذابها* وأما
فى عرصات القيامة كالموقف فالصحيح وقوعها أيضا لانه ورد فى السنة مايقتضى وقوعها لهم فيها ففى
الحديث ينادى اذا كان يوم القيامة لتلزم كل أمة معبودها فتقول هذه الامة هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا
فيظهر لهم أى على الوجه الذى لا يعرفونه بان يدخل عليهم غلطا فى كشفهم والا فهو تعالى منزه عن أن يتصف
بما لا يليق به فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك لست ربنا فيتجلى لهم تجليا لائقا بحال المقام ويكشف
عن الساق ويقول أنا ربكم فيراه المؤمنون كما يعلمون أى على وفق ما يعتقدون فيخرون سجدا الا المنافق
اه وهذا معنى قوله تعالى يوم يكشف عن ساق الآية وكشف الساق عند الخلف بمعنى رفع الحجاب والسلف
يفوّضون انظر شراح البخارى (قوله اذ بجائز علقت) بسكون الزاى للوزن واذ تعليلية داخلة على علقت
وبجائز متعلق به فكأنه قال حكمنا بجواز الرؤية عقلا لان الله تعالى علقها بامر جائز عقلا وهو استقرار
الجبل حين سأله موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام حيث قال رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاستدلال بالآية من وجهين الاوّل ماأشار اليه
المصنف وحاصله قياس اقترانى أشار الى صغراه وحذف كبراه للعلم بها كالنتيجة وتقريره أن تقول رؤية
البارى علقت على أمر ممكن وكل ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا فرؤية البارى لا تكون الا ممكنة
ومنعت المعتزلة الصغرى قائلين ان المراد فان استقر مكانه حال تحركه وهو مستحيل فالرؤية معلقة على
مستحيل فتكون مستحيلة وهو تقوّل لادليل عليه ولاداعى يدعو اليه كقولهم ان لن فى قوله تعالى لن ترانى
للتأبيد والثانى سكت عنه المصنف وحاصله قياس استثنائى وتقريره هكذا لوكانت الرؤية ممتنعة فى الدنيا
ماسألها موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام لانه نبى يعلم ما يجب فى حق الله وما يستحيل وما يجوز
اذ لا يجوز على أحد من الانبياء الجهل بشئ من أحكام الالوهية لكنه سألها موسى عليه الصلاة والسلام
فدل على أنها جائزة وقول المعتزلة سألها لاجل جهلة قومه مردود بان سياق الآية حيث قال أرنى انظر اليك
صريح فى حال نفسه (قوله هذا) أى افهم هذا فهو مفعول لمحذوف أو هذا كما علمت فهو مبتدأ خبره
محذوف أو نحو ذلك فهذا تخلص من بحث الى بحث آخر لان الكلام السابق كان متعلقا بجواز رؤيته تعالى
فانتقل عنه الى الاخبار بوقوعها فى الدنيا (قوله وللمختار دنيا ثبتت) أى وقعت رؤيته تعالى فى الدنيا ليلة
الاسراء للمختار الذى هو نبينا ﷺ وفى التعبير بالمختار مناسبة لانه اختير لهذا المقام والراجح
عند أكثر العلماء انه ﷺ رأى ربه سبحانه وتعالى بعينى رأسه وهما فى محلهما خلافا لمن قال
حوّلا لقلبه لحديث ابن عباس وغيره وقد نفت السيدة عائشة رضى الله عنها وقوعها له ﷺ
لكن قدم عليها ابن عباس لانه مثبت والقاعدة أن المثبت مقدم على النافى حتى قال معمر بن راشد ما
عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس وكان ﷺ يراه تعالى فى كل مرة من مرات المراجعة ومن كلام

اذ بجائز علقت
هذا وللمختار دنيا ثبتت

ابن وفا انما كان ترجيع موسى عليه الصلاة والسلام للنبى ﷺ فى شأن الصلوات ليتكرر مشاهدة أنوار المرات وأنشد يقول

والسر فى قول موسى اذ يراجعه * ليجتلى النور فيه حيث يشهده
يبدو سناه على وجه الرسول فيا * لله حسن رسول اذ يردده

فالحكمة الباطنية اقتباس النور من وجهه ﷺ ففى كل مرة يزداد نورا والحكمة الظاهرية التخفيف * واختلف فى وقوعها للاولياء على قولين للاشعرى أرجحهما المنع فالحق انها لم تثبت فى الدنيا الا له ﷺ ومن ادعاها غيره فى الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ حتى ذهب بعضهم الى تكفيره قال العلامة القونوى فان صح عن أحد من المعتبرين وقوع ذلك أمكن تأويله وذلك أن غلبات الاحوال تجعل الغائب كالشاهد حتى اذا كثر اشتغال السر بشئ صار كأنه حاضر بين يديه كما هو المعلوم بالوجدان لكل أحد اهـ وعلى هذا يحمل ماوقع فى كلام ابن الفارض وهذا كله فى رؤيته تعالى يقظة وأما رؤيته تعالى مناما فنقل عن القاضى عياض أنه لانزاع فى وقوعها وصحتها فان الشيطان لايتمثل به تعالى كالانبياء عليهم الصلاة والسلام وذكر غيره الخلاف وقال بعضهم ان الشيطان يتمثل به دون النبى والفرق أن النبى بشر فيلزم من التمثل به اللبس بخلاف المولى فامره معلوم وقال بعضهم ولايتمثل بالملائكة ولا بالشمس ولا بالقمر ولا بالنجوم المضيئة ولا بالسحاب الذى فيه الغيم وحكى أن الامام أحمد رأى المولى سبحانه وتعالى فى المنام تسعا وتسعين مرة وقال وعزته ان رأيته تمام المائة لاسألنه فرآه فقال سيدى ومولاى ماأقرب مايتقرب به المتقربون اليك قال تلاوة كلامى فقال بفهم أو بغير فهم فقال ياأحمد بفهم وبغير فهم والمرئى ان كان بوجه لايستحيل عليه تعالى فهو هو تعالى والا بان كان بصورة رجل مثلا فليس هو هو تعالى بل خلق من خلقه تعالى ويقال حينئذ انه رأى ربه فى الجملة لحكمة تظهر عند المعبرين بان يقولوا تدل على كذا وكذا وقيل هو هو أيضا وكونه بهذا الوجه انما هو باعتبار ذهن الرائى وأما فى الحقيقة فليس تعالى كذلك وقد قال بعض الصوفية انه رأى ربه فى منامه على وصفه فقيل له كيف رأيته فقال انعكس بصرى فى بصيرتى فصرت كلى بصرا فرأيت من ليس كمثله شئ (قوله ومنه ارسال جميع الرسل) أى ومن الجائز العقلى فى حقه تعالى ارساله لجميع الرسل من آدم الى سيدنا محمد ﷺ بدخول المبدا والغاية عليهم الصلاة والسلام خلافا لمن أوجبه ولمن أحاله فالاولى أعنى من أوجبه المعتزلة والفلاسفة فقد اتفقت الطائفتان على الوجوب وزادت الفلاسفة الايجاب ومبنى كلام المعتزلة على قاعدة وجوب الصلاح والاصلح فيقولون النظام المؤدى الى صلاح حال النوع الانسانى على العموم فى المعاش والمعاد لايتم الا ببعثة الرسل وكل ماهو كذلك فهو واجب على الله تعالى وقدمر هدم تلك القاعدة ومبنى كلام الفلاسفة على قاعدة التعليل أو الطبيعة فيقولون يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو بالطبع و يلزم من وجود العالم وجود من يصلحه وقد تقدم أنه تعالى فاعل بالاختيار لا بطريق الاجبار وذكر بعضهم الشيعة بدل الفلاسفة وذكر شمس الدين السمرقندى أن الفلاسفة ينكرون الارسال لنفيهم كونه تعالى مختارا لكن فى المقاصد وغيرها نحو ماتقدم والثانى أعنى من أحاله كالسمنية والبراهمة زعموا أن ارسال الرسل عبث لايليق بالحكيم لان العقل يغنى عن الرسل فان الشئ ان كان حسنا عند العقل فعله وان لم تأت به الرسل وان كان قبيحا عنده تركه وان لم تأت به الرسل وان لم يكن عنده حسنا ولا قبيحا فان احتاج اليه فعله والا تركه ونعوذ بالله من تلك العقائد (قوله فلا وجوب) أى اذا علمت أن ارسال الرسل من الجائز العقلى فى حقه تعالى فاعلم أنه لاوجوب عليه خلافا للمعتزلة وللفلاسفة أى ولا استحالة خلافا للسمنية والبراهمة كما يعلم مما تقدم فالتفريع فيه قصور ولعله لم يعتد بالقول بالاستحالة وقوله بل بمحض الفضل أى بل ارسال الرسل انما هو باحسانه الخالص

ومنه ارسال جميع الرسل
فلا وجوب بل بمحض الفضل

(قوله كالسمنية) بضم السين وفتح الميم المخففة نسبة الى بلد بالهند يقال لها سومنات وهم فرقة يعبدون الاصنام اهـ مصباح بالمعنى والبراهمة نسبة الى رئيسهم برهام وهم قوم كفار اهـ دسوقى على المصنف

فاضافة

فاضافة محض بمعنى الخالص للفضل بمعنى الاحسان من اضافة الصفة للموصوف فقولنا باحسانه فيه رد على الفلاسفة وقولنا الخالص فيه رد على المعتزلة و بل هنا للاضراب الانتقالى (قوله لكن بذا ايماننا قد وجبا) لما كان قد يتوهم من كون الارسال من الجائز العقلى أن الايمان بوقوعه ليس واجبا استدرك عليه بقوله لكن بذا ايماننا قد وجبا بألف الاطلاق والمتبادر من كلام المصنف أن اسم الاشارة عائد على الارسال لكن جعله الشارح عائدا على المذكور من الارسال والمرسلين *فان قلت يلزم من التصديق بوقوع ارسال الرسل التصديق بهم فلا حاجة الى ذلك *قلت فيه زيادة البيان كما هو المطلوب فى عقائد الايمان وقد سبق أول الكتاب بيان من يجب الايمان بهم تفصيلا ومن يجب الايمان بهم اجمالا والاولى عدم حصرهم فى عدد كما يشعر به قول المصنف جميع الرسل فانه يؤذن بعدم معرفة عددهم (قوله فدع هوى قوم) أى اذا عرفت أن الارسال من الجائز العقلى فى حقه تعالى وأن الايمان به واجب فدع عنك هوى قوم والمراد بهواهم مهويهم وهو مااعتقدوه من الاعتقادات الباطلة التى زينها الشيطان لهم والهوى بالقصر عند الاطلاق ينصرف الى الميل الى خلاف الحق غالبا نحو ولا تتبع الهوى سمى هوى لانه يهوى بصاحبه فى النار ومن غير الغالب قول السيدة عائشة له ﷺ ما أرى ربك الا يسارع فى هواك وقد يطلق على مطلق الميل فيشمل الميل للحق وغيره وأما بالمد فهو ما بين السماء والارض وقوله بهم قد لعبا بألف الاطلاق أى قد تلاعب بهم لا بغيرهم حتى أوقعهم فى البدع والمعاصى أو الكفر فأوجب الارسال بعضهم كالمعتزلة والحكماء وأحاله بعضهم كالسمنية والبراهمة (قوله وواجب الخ) لما تم الكلام على مايجب فى حقه تعالى ومايستحيل ومايجوز شرع فى الكلام على مايجب فى حق الرسل وما يستحيل وما يجوز مقدما الواجب لشرفه والمراد بالوجوب هنا عدم قبول الانفكاك بالنظر للشرع لان ماذكر من الواجبات سمعى ولذا قال المصنف فيما يأتى و يستحيل ضدها كما رووا فأشار بذلك الى أن استحالة ضدها بالدليل الشرعى فيكون وجوبها بالدليل الشرعى نعم تصديق المعجزة لهم فى دعوى الرسالة قيل وضعى لتنزيلها منزلة الكلام ودلالته وضعية فكذا ما نزل منزلته وقيل عادى لانه بقرائن عادية وقيل عقلى لتنزهه تعالى عن تصديق الكاذب و بذلك تعلم أن جعل الشارح الوجوب هنا عقليا فيه نظر وقوله فى حقهم أى لذاتهم ففى بمعنى اللام وحق بمعنى الذات كما تقدم والمتبادر من كلام المصنف أن الضمير عائد على الرسل وفسره الشارح بالأنبياء قائلا لان معظم هذه الاحكام لايختص بالرسل وكأن الشارح أشار الى استخدام فى المتن والا فالسابق فى كلامه الرسل ومراده بمعظم هذه الاحكام ماعدا التبليغ فان التبليغ خاص بالرسل و بعضهم عممه للانبياء لانه يجب على النبى أن يبلغ أنه نبى ليحترم (قوله الامانة) بالنقل والدرج للوزن وهى حفظ ظواهرهم و بواطنهم من التلبس بمنهى عنه ولو نهى كراهة أو خلاف الاولى فهم محفوظون ظاهرا من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الظاهر ومحفوظون باطنا من الحسد والكبر والرياء وغير ذلك من منهيات الباطن والمراد المنهى عنه ولو صورة فيشمل ماقبل النبوة ولو فى حال الصغر ولا يقع منهم مكروه ولا خلاف الاولى بل ولا مباح على وجه كونه مكروها أو خلاف الاولى أو مباحا واذا وقع صورة ذلك فهو للتشريع فيصير واجبا أو مندوبا فى حقهم فأفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب بل فى الاولياء الذين هم اتباعهم من يصل لمقام تصير حركاته وسكناته طاعة بالنيات و بهذا اندفع ما يقال قد ثبت انه ﷺ توضأ مرة مرة ومرتين مرتين و بال قائما وشرب قائما وأما المحرم فلم يقع منهم اجماعا وما أوهم المعصية فمؤول بأنه من باب حسنات الابرار سيآت المقربين ولا يجوز النطق به فى غير مورده الا فى مقام البيان وما وقع من آدم فهو معصية لا كالمعاصى لانه تأول الامر لسر بينه و بين سيده وان لم نعلمه حتى نقل فى اليواقيت عن أبى مدين لو كنت بدل آدم لأكلت الشجرة بتمامها فهو وان كان منهيا ظاهرا مأمور باطنا

لكن بذا ايماننا قد وجبا
فدع هوى قوم بهم قد لعبا
وواجب فى حقهم الامانه

(قوله قيل وضعى الخ) وعلى الاقوال الثلاثة فدليل الصدق شرعى لانه المعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فيما يبلغ عنى وهذا القول على فرض وقوعه يكون دليلا شرعيا فكذا ما نزل منزلته (قوله فيصير واجبا أو مندوبا) الظاهر أنه واجب لان التشريع واجب فى حقهم فى جميع ما أمروا بتبليغه الى الخلق (قوله بأنه من باب حسنات الخ) فيكون من قبيل خلاف الاولى بالنسبة الى مقامهم وان كان حسنة بالنسبة الى غيرهم وما تقدم من أنهم منزهون عن خلاف الاولى محمول على ما هو خلاف الاولى فى حق غيرهم وأما ماهنا فهو خلاف الاولى بالنسبة لمقامهم خاصة وأما بالنسبة لغيرهم فهو مستحسن اه

وكذا يقال فيما وقع من اخوة يوسف على القول بأنهم أنبياء ودليل وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه أو خلاف الاولى لكنا مأمورين به لان الله تعالى أمرنا باتباعهم فى أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل وهو تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه ولا خلاف الاولى فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الاولى وهذا الدليل وان كان على صورة الدليل العقلى هو فى الحقيقة دليل شرعى لان دليل الملازمة شرعى و بطلان التالى بدليل شرعى وهو أن الله لا يأمر بالفحشاء (قوله وصدقهم) معطوف على الامانة أى وواجب فى حقهم صدقهم وهو مطابقة خبرهم للواقع ولو بحسب اعتقادهم كما فى قوله ﷺ كل ذلك لم يكن لما قال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله حين سلم من ركعتين* فان قيل قدم ﷺ على جماعة يؤبرون النخل وقال لهم لو تركتموها لصلحت فتركوها فشاصت* أجيب بأن هذا من قبيل الانشاء لان المعنى كان فى رجاء ذلك والانشاء لا يتصف بصدق ولا كذب وعدم وقوع المترجى لا يعد نقصا ودليل وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى وتصديق الكاذب كذب وهو محال فى حقه تعالى فلزومه وهو عدم صدقهم محال واذا استحال عدم صدقهم وجب صدقهم وهو المطلوب لكن هذا الدليل انما يدل على صدقهم فى دعوى الرسالة وفى الاحكام الشرعيه لان ذلك هو الذى بلغوه عن الله تعالى ولا يدل على صدقهم فى غير ذلك كقام زيد وقعد عمرو ولكن يدل عليه دليل الامانة لانه داخل فيها ولو التفت لعموم الامانة لتضمنت جميع ما بعدها وعلم من ذلك أن أقسام الصدق ثلاثة المقصود هنا الاولان وأما الثالث فهو داخل فى الامانة كما علمت (قوله وضفه الفطانة) أى وضم لما تقدم مما يجب لهم الفطانة وهى التفطن والتيقظ لالزام الخصوم وابطال دعاويهم الباطلة والدليل على وجوب الفطانة لهم عليهم الصلاة والسلام آيات كقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم والاشارة عائدة الى ما احتج به ابراهيم على قومه من قوله فلما جن عليه الليل الى قوله وهم مهتدون وكقوله تعالى حكاية عن قوم نوح يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا أى خاصمتنا فأطلت جدالنا أو أتيت بأنواعه وكقوله تعالى وجادلهم بالتى هى أحسن أى بالطريق التى هى أحسن بحيث تشتمل على نوع إرفاق بهم ومن لم يكن فطنا بان كان مغفلا لا تمكنه اقامة الحجة ولا المجادلة* لا يقال هذه الآيات ليست واردة الا فى بعضهم فلا تدل على ثبوت الفطانة لجميعهم* لانا نقول ما ثبت لبعضهم من الكمال يثبت لغيره فثبتت الفطانة لجميعهم وان لم يكونوا رسلا بل أنبياء فقط فاللائق بمنصب النبوة أن يكون عندهم من الفطانة مايردّون به الخصم على تقدير وقوع جدال منهم ففى قول الشارح والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسل نظر بل الظاهر العموم نعم الواجب للانبياء مطلق الفطنة وأما الرسل فالواجب لهم كمال الفطنة (قوله ومثل ذا تبليغهم) أى ومثل الواجب المتقدم تبليغهم وقد عرفت أن الوجوب هنا بالدليل الشرعى لا العقلى خلافا لما جرى عليه الشارح وقوله لما أتوا أى جاؤا به عن الله تعالى ففى كلامه حذف العائد المجرور مع انتفاء شرطه وهو أن يجر بما جر به الموصول للضرورة والمراد ما أتوا به قيد أن يكون مما أمروا بتبليغه للخلق بخلاف ما أمروا بكتمانه وما خيروا فيه فالاقسام ثلاثة والدليل على وجوب تبليغهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو كتموا شيأ مما أمروا بتبليغه للخلق لكنا مأمورين بكتمان العلم لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم واللازم باطل لان كاتم العلم ملعون ولو جاز عليهم كتمان شئ لكتم رئيسهم الاعظم ﷺ قوله تعالى واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وأصح محامله مانقله من يعوّل عليه فى التفسير عن على بن الحسين من أن الله تعالى كان أعلم نبيه أن زينب ستكون من أزواجه فلما شكاها اليه زيد قال له أمسك عليك زوجك واتق الله وأخفى فى نفسه ما أعلمه الله به من

وصدقهم وضف له الفطانة

ومثل ذا تبليغهم لما أتوا

انه سيتز وجهاوالله مبدى ذلك بطلاق زيدلها وتزويجها له ﷺ ومعنى الخشية استحياؤه ﷺ من الناس أن يقولوا تزوّج زوجة ابنه أى من تبناه فعاتبه الله على هذا الاستحياء لعلو مقامه وما قيل من أنه ﷺ تعلق قلبه بها وأخفاه فلا يلتفت اليه وان جل ناقلوه فان أدنى الاولياء لا يصدر عنه مثل هذا الامر فما بالك به ﷺ وهذا هو الذى نعتقده وندين الله به كما نقله السنوسى فى كتبه (قوله و يستحيل ضدها) أى و يستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ضد الصفات الاربعة الواجبة فى حقهم فضد الامانة الخيانة وضد الصدق الكذب وضد الفطانة الغفلة وعدم الفطنة وضد التبليغ كتمان شئ مما أمروا بتبليغه ومعنى استحالتها عدم قبولها الثبوت لكن بالدليل الشرعى كما أشار اليه بقوله كما رووا فان المعنى لما رواه العلماء من كتاب وسنة واجماع (قوله وجائز الخ) لما قدم الكلام على الواجب فى حق الرسل والمستحيل كذلك شرع فى الكلام على الجائز فى حقهم لانه كالمركب من الواجب والمستحيل فانه ما يجوز وجودهم وعدمه وقوله فى حقهم أى على ذاتهم ففى بمعنى على وحق بمعنى الذات والضمير للرسل وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقوله كالأكل أى مثل الأكل فالكاف اسم بمعنى مثل مبتدأ مؤخر قد تقدم خبره وهو جائز و يصح أن يكون فاعلا به سد مسد الخبر على رأى من لا يشترط الاعتماد على استفهام أو نحوه كما فى قوله خبير بنولهب وقوله وكالجماع للنسا بالقصر للوزن وانما كرر المثال اشارة الى أنه لا فرق بين أن يكون الجائز فى حقهم من توابع الصحة التى لا يستغنى عنها عادة كالأكل والشرب والنوم أو التى يستغنى عنها كالجماع للنساء فانه يستغنى عنه بدون حبس النفس حبسا شديدا بناء على أنه من باب التفكه أو بحبس النفس حبسا شديدا بناء على أنه من باب القوت وقوله فى الحل أى فى حال الحل بمعنى الجواز بأن كان بالملك أو بالنكاح فيجوز لهم الوطء بالملك ولو للامة الكتابية بخلاف المجوسية ونحوها كالوثنية وخالف ابن العربى فى الامة الكتابية معللا بأنه عليه الصلاة والسلام شريف عن أن يضع نطفته فى رحم كافرة و بأنها تكره صحبته وأما الامة المسلمة بالملك فجائزة باتفاق و يجوز لهم الوطء بالنكاح لما عدا الكتابية والمجوسية وما عدا الامة ولو مسلمة لانها انما تنكح لخوف العنت ولعدم الطول أى المهر وكل منهما منتف أما الاوّل فللعصمة وأما الثانى فلانهم واجدون للطول أى المهر على أنه يجوز للنبى أن يتزوّج بدون مهر و يعلم من قوله فى الحل أنهم عليهم الصلاة والسلام لا يطؤن صائمات صوما مشروعا ولا معتكفات كذلك ولا حائضات ولا نفساء ولا محرمات ولا يجوز الاحتلام عليهم كما صححه النووى لانه من الشيطان وقد ورد ما احتلم نبى قط نعم ان كان مجرد فيضان ماء من غير تلاعب من الشيطان فلا مانع منه ومثل ما ذكره المصنف من الأكل والجماع سائر الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ومنه الاغماء فيجوز عليهم وقيد أبو حامد الاغماء بغير الطويل وجزم به البلقينى بخلاف الجنون قليله وكثيره لانه نقص وكالجنون الجذام والبرص والعمى وغير ذلك من الامور المنفرة فلم يعم نبى قط ولم يثبت أن شعيبا كان ضريرا وما كان بيعقوب فهو حجاب على العين من تواصل الدموع ولذلك لما جاءه البشير عاد بصيرا وما كان بأيوب من البلاء فكان بين الجلد والعظم فلم يكن منفرا وما اشتهر فى القصة من الحكايات المنفرة فهى باطلة وأما السهو فممتنع عليهم فى الاخبار البلاغية كقولهم الجنة أعدت للمتقين وعذاب القبر واجب وهكذا وغير البلاغية كقام زيد وقعد عمرو وهكذا وجائز عليهم فى الافعال البلاغية وغيرها كالسهو فى الصلاة للتشريع لكن لم يكن سهوهم ناشئا عن اشتغالهم بغير ربهم ولذا قال بعضهم

يا سائلى عن رسول الله كيف سها * والسهو من كل قلب غافل لاه
قد غاب عن كل شئ سره فسها * عما سوى الله فالتعظيم لله

وأما النسيان فهو ممتنع فى البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت فعلية فالقولية كالجنة أعدت للمتقين

و يستحيل ضدها كما رووا
وجائز فى حقهم كالاكل
وكالجماع للنسا فى الحل

قوله ومنه) ذكر المصنف صاحب المتن ان اغماءهم يستر ظواهرهم دون قلوبهم لان قلوبهم اذا عصمت من النوم الذى هو أخف من الاغماء فعصمتها من الاغماء بالطريق الاولى اهـ

والفعلية كصلاة الضحى اذا أمرهم الله بفعلها ليقتدى بهم فيها فلا يجوز نسيان كل منهما قبل تبليغ الاولى بالقول والثانية بالفعل وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ماذكر من الله تعالى وأما نسيان الشيطان فستحيل عليهم اذ ليس للشيطان عليهم سبيل وقول يوشع وما أنسانيه الا الشيطان تواضع منه أو قبل نبوّته وعلمه بحال نفسه والا فهو رحمانى بشهادة ذلك ما كنا نبغ ووسوسة الشيطان لآدم تمثيل ظاهرى والممنوع لعبه ببواطنهم وبالجملة فيجوز على ظواهرهم ما يجوز على البشر مما لا يؤدى الى نقص وأما بواطنهم فمنزهة عن ذلك متعلقة بربهم * وفى المنن كان معروف الكرخى يقول لى ثلاثون سنة فى حضرة الله تعالى ما خرجت فأنا اكلم الله والناس يظنون أنى أكلمهم اه فاذا كان هذا حال أحد الاتباع فما بالك بالأنبياء خصوصا رئيسهم الاعظم ﷺ (قوله وجامع الخ) لما فصل ما يجب لله وما يستحيل وما يجوز وما يجب للرسل وما يستحيل وما يجوز ذكر ما يتضمن ذلك وجامع مبتدأ لاعتماده على موصوف محذوف والتقدير وشئ جامع وشهادتا الاسلام فاعل سد مسد الخبر وقوله معنى الذى تقررا بألف الاطلاق أى معنى هو الذى تقرر فى ذهن السامع فالاضافة للبيان و يصح أن تكون الاضافة حقيقية أى معنى ما تقرر من الالفاظ فى موضعه المخصوص من الكتاب وعلى كل فذلك المعنى هو جميع العقائد الايمانية مما يرجع الى الالوهية والنبوّة وجوبا وجوازا واستحالة والمعنى ما يعنى من اللفظ و يسمى مفهوما باعتبار كونه يفهم منه ومدلولا باعتبار كون اللفظ يدل عليه وقوله شهادتا الاسلام أى الشهادتان الدالتان على الاسلام الذى هو الانقياد الظاهرى كما تقدم فالاضافة فى كلامه من اضافة الدال للمدلول أو اللتان هما سبب فى الاسلام فالاضافة فى كلامه من اضافة السبب للمسبب أو اللتان هما الجزء الاعظم من مسمى الاسلام بناء على أنه الهيئة المركبة من الاركان الخمسة المذكورة فى حديث بنى الاسلام على خمس فالاضافة فى كلامه من اضافة الجزء للكل والجامع لما تقدم من العقائد انما هو معنى الشهادتين لا لفظهما فكلام المصنف على حذف مضاف أى معنى شهادتى الاسلام كما أشار اليه الشارح ومعنى جمعهما لها استلزامهما لها لان الملزوم يصح وصفه بجمعه للوازمه بالنظر لدلالته عليها وقوله فاطرح المرا تكملة أى اذا علمت أن كلمتى الشهادتين جمعتا جميع ما تقرر من العقائد الايمانية فاترك الجدال فى صحة جمعهما لما ذكر * و بيان ماذكره أن الجملة الاولى نفت الالوهية عن غيره تعالى وأثبتها له تعالى وحقيقة الالوهية العبادة بحق ويلزم منها استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه فحقيقة الاله المعبود بحق ويلزم منه أنه مستغن عن كل ما سواه ومفتقر اليه كل ما عداه فمعنى لا إله إلا الله الحقيقى لا معبود بحق فى الواقع إلا الله ومعناها بطريق اللزوم لا مستغنيا عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله فتفسير الشيخ السنوسى الذى ذكره فى الصغرى باللازم لا بالحقيقة وانما اختاره لكون استلزامه للعقائد المتقدمة أظهر من استلزام المعنى الحقيقى لها فاذا علمت ذلك فاعلم أن الاستغناء يستلزم وجوب وجوده وقدمه و بقائه ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه وتنزهه عن النقائص و يدخل فى ذلك السمع والبصر والكلام ولوازمها وهى كونه سميعا و بصيرا ومتكلما بناء على القول بالاحوال اذ لو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص فهذه احدى عشرة عقيدة من الواجبات واذا وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها فهذه احدى عشرة عقيدة من المستحيلات و يستلزم أيضا نفى وجوب فعل شئ من الممكنات أو تركه والا لزم افتقاره الى فعل ذلك الشئ أو تركه ليتكمل به فهذه عقيدة الجائز فجملة ما استلزمه الاستغناء ثلاثة وعشرون عقيدة وأما الافتقار فيستلزم الحياة والقدرة والارادة والعلم ولوازمها وهى كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما بناء على القول بالاحوال و يستلزم أيضا الوحدانية فهذه تسعة من العقائد الواجبات ومتى وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها فهذه تسعة من العقائد للمستحيلات فجملة ما استلزمه الافتقار ثمانى عشرة عقيدة فاذا ضمت للثلاثة والعشرين السابقة

وجامع معنى الذى تقررا
شهادتا الاسلام فاطرح المرا

(قوله لاعتماده الخ) فيه نظر لان هذا كاف فى مطلق العمل لا فى عمل المبتدا المكتفى بمرفوعه عن الخبر اذ هذا لابد فيه من الاعتماد على نفى أو استفهام كما هو مذكور فى كتب النحو فكان الاولى اجراءه على طريقة من لا يشترط الاعتماد كما سبق له فى قول المصنف * وجائز فى حقهم كالاكل *

كان المجموع واحدا وأن يعين الواجب له تعالى منها عشرون والمستحيل عليه عشرون والجائز عليه واحد فقد اشتملت الجملة الاولى على أقسام الحكم العقلي الثلاثة الراجعة له تعالى والجملة الثانية فيها الاقرار برسالته صلى الله عليه وسلم ويلزم منه تصديقه في كل ما جاء به ويندرج فيه وجوب صدق الرسل وأمانتهم وفطانتهم وتبليغهم لما أمروا بتبليغه للخلق ويندرج فيه أيضا استحالة الكذب والخيانة والغفلة والكتمان عليهم ويندرج فيه أيضا جواز جميع الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية وهذه جملة أقسام الحكم العقلي الثلاثة المتعلقة بالرسل عليهم الصلاة والسلام فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة لجميع العقائد المتقدمة ولعلهما لهذا المعنى مع اختصارهما جعلهما الشارع ترجمة عما في القلب من الايمان ولم يقبل من أحد الايمان الا بهما مع القدرة عليهما وقد نص العلماء على أنه لا بد من فهم معناهما ولو اجمالا والا لم ينتفع الناطق بهما وقال بعضهم الأوسع للذاكر أن يلاحظ أخذهما من القرآن ليثاب عليهما مطلقا وقد اختلف العلماء هل الافضل المد أو القصر فمنهم من اختار المد ليستشعر المتلفظ بهما بنفي الالوهية عن كل موجود سواه تعالى ومنهم من اختار القصر لئلا تخترمه المنية قبل التلفظ بذكر الله تعالى وفصل بعضهم بين أن يكون أول كلامه بهما فيقصر والا فيمد وأما حذف ألف الله فهو لحن لا يصح معه ذكر ولا تنعقد معه يمين * واعلم أن النفي منصب على المعبود بحق في الواقع فالمعنى انتفى المعبود بحق في الواقع إلا الله كما يصح جعله منصبا على ما في ذهن المؤمن لانه يتصور أفراد المعبود بحق على سبيل الفرض ثم يحكم عليها بالنفي الا الله لكن لا يحصل الرد على الكفار الا باعتبار الواقع ولا يصح أن يكون منصبا على ما في ذهن الكافر لان ما في ذهنه من الاصنام ثابت لا يصح نفيه والتحقيق أن الكلمة المشرفة من قبيل عموم السلب أي السلب العام لجميع أفراد الاله ما عدا المستثنى لانه يجب على المتكلم بهذه الكلمة أن يلاحظ أن الحكم بالنفي منصب على جميع أفراد الاله غير المستثنى لانه لو جعله شاملا للمستثنى لكفر فقوله إلا الله قرينة على ما أراده أولا لكن جعلها من عموم السلب على خلاف القاعدة من انه اذا تقدمت أداة السلب على أداة العموم كان الكلام من سلب العموم كما في قولهم لم آخذ كل الدراهم فان الحق أنها قاعدة أغلبية ولا يصح أن تكون الكلمة المشرفة من سلب العموم على القاعدة لانها حينئذ لا تفيد التوحيد وقول بعضهم انها من سلب العموم محمول على أنها سلبت عموم الالوهية لغير المستثنى وقصرتها على المستثنى لكن لا يفيد ذلك جوهر الكلمة المشرفة **(قوله ولم تكن نبوة مكتسبه)** أي لا يكتسبها العبد بمباشرة أسباب مخصوصة كملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال كما زعمت الفلاسفة لعنهم الله تعالى فالذي ذهب اليه المسلمون جميعا أن النبوة خصيصة من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها ويفسرونها باختصاص العبد بسماع وحي من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي سواء أمر بتبليغه أم لا وهكذا الرسالة لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ وذهبت الفلاسفة الى أن النبوة مكتسبة للعبد بمباشرة أسباب خاصة ويفسرونها بانها صفاء وتجل للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلي عن الامور الذميمة والتخلق بالاخلاق الجيدة فالخلاف بين المسلمين والفلاسفة في أن النبوة ليست مكتسبة أو أنها مكتسبة مبني على الخلاف بينهما في معناها والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التي كفرت بها الفلاسفة وان لم تكن من المسائل المذكورة في النظم المشهور ويلزم على قولهم باكتسابها تجويز نبي بعد سيدنا محمد أو معه وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة فقد قال تعالى وخاتم النبيين وقال عليه الصلاة والسلام لا نبي بعدي وأجمعت الامة على ابقائه على ظاهره وأما الولاية ففيها طريقتان والاظهر التفصيل فمنها ما هو مكتسب وهو امتثال المأمورات واجتناب المنهيات وتسمى الولاية العامة ومنها ما هو غير مكتسب وهو العطايا الربانية كالعلم اللدني ورؤية اللوح المحفوظ وغير ذلك **(قوله ولو رقى في الخير أعلى عقبه)** أي ولو فعل العبد في الخير أشق العبادات فشبه أشق العبادات بأعلى عقبة وهي في الاصل الطريق الصاعد في الجبل بجامع المشقة في كل

ولم تكن نبوة مكتسبه
ولو رقى في الخير أعلى
عقبه

واستعير لفظ المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية ورقى ترشيح للاستعارة لان الرقى معناه الصعود وهو مناسب للمشبه به (قوله بل ذاك فضل الله) هذا اضراب انتقالى لا ابطالى واسم الاشارة عائد على المذكور من النبوة والفضل اعطاء الشئ لغير عوض لا عاجل ولا آجل ولذا لا يكون لغيره تعالى وفى الكلام حذف مضاف والتقدير بل المذكور من النبوة أثر فضل الله وقد فسر الشارح اسم الاشارة بالاصطفاء للنبوة والاختيار للرسالة وعليه فلا حاجة لتقدير المضاف المذكور وان قدره الشارح مع ذلك التفسير لان الاصطفاء للنبوة والاختيار للرسالة جزئى من جزئيات فضل الله لا أثره وقوله يؤتيه من يشاء أى آتاه وأعطاه لمن شاء وأراده فى الازل لذلك ممن كان مستجمعا لشروط النبوة فالمراد بالمضارع الماضى فيهما وانما عبر بالمضارع استحضارا للصورة العجيبة وانما كان المضارع بمعنى الماضى فى الاول لان ايتاء النبوة قد انقطع بعده ﷺ فانه خاتم النبيين وفى الثانى لان مشيئته وارادته تعالى لذلك ثابتة فى الازل وان تأخر الايتاء بالفعل فيما لا يزال والضمير المنصوب فى يؤتيه عائد على الفضل بمعنى المتفضل به لا بالمعنى السابق ففى الكلام استخدام وانما قلنا ذلك لان الفضل بالمعنى السابق لا يتصف بذلك (قوله جل الله) أى تنزه الله عن أن ينال شئ لم يكن أراد إعطاءه وقوله واهب المنن أى معطى العطايا بدون عوض فالواهب بمعنى المعطى بدون عوض والمنن بمعنى العطايا أى الامور التى تؤل الى كونها عطايا ففى كلامه مجاز الاول والا لزم تحصيل الحاصل كما فى قوله ﷺ من قتل قتيلا فله سلبه أى من قتل شخصا يؤل أمره الى كونه قتيلا فله سلبه كذا قيل والحق أنه ليس من المجاز فى شئ ولا يلزم تحصيل الحاصل لان المراد من قتل قتيلا بهذا القتل لا بغيره حتى يلزم ما ذكر ولذلك شنع السبكى فى عروس الافراح على من جعل الحديث المذكور من مجاز الاول فالمراد هنا العطايا بهذا الاعطاء قال الشارح وظاهر السياق أن المراد بالمنن الكاملة كالنبوة أى فتكون أل للعهد والمعهود النوع الكامل منها والاحسن أن تكون للاستغراق فانه تعالى واهب لجميع المنن جليلها وحقيرها * بقى انه قد تقرر أن أسماء الله تعالى توقيفية مع أن الواهب لم يرد وانما الوارد فى الاسماء الوهاب وحينئذ فكيف يطلق المصنف الواهب عليه تعالى وقد يقال ان المصنف جار على طريقة من يكتفى بورود المادة أو على طريقة من يجوز اطلاق كل ما يدل على الكمال وان لم يرد وهذا على تسليم عدم ورود الواهب وأما على وروده كما عزاه بعضهم لابن حجر فى شرحه على المنهاج فى باب العقيقة فلا اشكال (قوله وأفضل الخلق على الاطلاق * نبينا) أى أفضل المخلوقات على العموم الشامل للعلوية والسفلية من البشر والجن والملك فى الدنيا والآخرة فى سائر خصال الخير وأوصاف الكمال نبينا محمد ﷺ والاولى أن أفضل الخلق خبر مقدم ونبينا مبتدأ مؤخر ويصح العكس والاضافة فى نبينا لتشريف المضاف اليه لا للاختصاص لما سيأتى من عموم بعثته ﷺ هذا اذا جعل الضمير راجعا لهذه الامة وان جعل راجعا لما يشمل هذه الامة وغيرها كان عاما مطابقا لما سيأتى من عموم بعثته وأفضليته ﷺ على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون حتى المعتزلة فهو ﷺ مستثنى من الخلاف الآتى فى التفضيل بين الملائكة والبشر ولا عبرة بما زعمه الزمخشرى من تفضيل جبريل عليه ﷺ مستدلا بقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية حيث عد فيه فضائل جبريل فانه وصف فيه بانه رسول كريم الى قوله أمين واقتصر على نفى الجنون عنه ﷺ بقوله تعالى وما صاحبكم بمجنون وقد خرق فى ذلك الاجماع ولا دلالة فى الآية لما ادعاه لان المقصود منها نفى قولهم انما يعلمه بشر وقوله أفترى على الله كذبا أم به جنة وليس المقصود المفاضلة بينهما وانما هو شئ اقتضاه الحال ولا عبرة بما قد يتوهم من تفضيل جبريل عليه لكونه كان يعلمه ﷺ فكم من معلم بالفتح أفضل من معلم بالكسر على أنه قد ذكر الشيخ ابن العربى فى الفتوحات أن القرآن أنزل عليه ﷺ قبل نزول جبريل به عليه لكن قال الشيخ

بل ذاك فضل الله يؤتيه من
يشاء جل الله واهب المنن
وأفضل الخلق على الاطلاق
نبينا

الشعرانى بعد أن نقل ذلك عنه وفيه نظر ولم أطلع على ذلك فى حديث والله أعلم وماورد من النهى عن تفضيله ﷺ كقوله لاتفضلونى على الانبياء وقوله لاتفضلونى على يونس بن متى والتحقيق ان متى اسم أبيه خلافا لعبدالرزاق كما رجحه ابن حجر وقوله ﷺ لاتخيرونى على موسى ونحو ذلك فمحمول على تفضيل يؤدى الى تنقيص غيره من الانبياء أو انه قاله قبل أن يعلم انه أفضل و يحتمل انه قاله تأدبا وتواضعا وقيل معنى لاتفضلونى على يونس بن متى لاتعتقدوا أنى أقرب الى الله من يونس فى الحس حيث ناجيت الله فوق السموات السبع وهو ناجى ربه فى بطن الحوت فى قاع البحر لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان فيستوى فى حقه من فوق السموات ومن فى قاع البحار وعدم التفضيل بهذا الاعتبار لاينافى انه ﷺ أفضل الجميع وقد قال عليه الصلاة والسلام أناأكرم الاولين والآخرين على الله ولافخر أى ولافخر أعظم من ذلك أولا أقول ذلك فخرا بل تحدثا بالنعمة واختلف هل أفضليته ﷺ لمزاياه التى اختص بها أو بتفضيل من الله تعالى والتحقيق أنه بتفضيل من الله تعالى وان كنا نعتقد أنه ﷺ قام به مزايا لكنها لاتقتضى التفضيل ولذلك يقولون يوجد فى المفضول مالايوجد فى الفاضل فللسيد أن يفضل من شاء على من شاء وغيرهذا تعسف لايسلم من سوء الادب (قوله فل عن الشقاق) أى اذاعرفت هذا الحكم المجمع عليه فاعدل عن المنازعة فيه لانه لاتجوز المنازعة فى الحكم المجمع عليه اذلايجوز خرق الاجماع وقد أشار المصنف بذلك لمنازعة الزمخشرى وانما سميت المنازعة شقاقا لان كلا من المتنازعين يكون فى شق أى جانب لايكون فيه الآخر (قوله والانبيا يلونه فى الفضل) أى والانبياء عليهم الصلاة والسلام يتبعون نبينا محمدا ﷺ فى الفضل فرتبتهم بعد مرتبته ﷺ فيه وان تفاوتوا فيها فيليه سيدنا ابراهيم فسيدنا موسى فسيدنا عيسى فسيدنا نوح وهؤلاءهم أولو العزم أى الصبر وتحمل المشاق وقد نظم بعضهم أولى العزم على هذا الترتيب فقال

محمد ابراهيم موسى كليمه * فعيسى فنوح هم أولو العزم فاعلم

وليس آدم منهم لقوله تعالى ولم نجد له عزما و يلى أولى العزم بقية الرسل ثم الانبياء غير الرسل مع تفاوت مراتبهم عند الله تعالى فالواجب اعتقاد أفضلية الافضل على طبق ماورد به الحكم تفصيلا فى التفصيلى واجمالا فى الاجمالى و يمتنع الهجوم فيما لم يرد فيه توقيف وقوله * وبعدهم ملائكه ذى الفضل * باسكان التاء وادغامها فى الذال للوزن وذى الفضل صفة للفظ الجلالة المقدر أى و بعد الانبياء ملائكة الله ذى الفضل فرتبتهم تلى مرتبة الانبياء فى الجملة وانما قلنا فى الجملة لان الذى يلى الانبياء من الملائكة رؤساؤهم كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ثم بقية الملائكة وقد اتفقوا على أن جبريل وميكائيل أفضل من جميع الملائكة ثم اختلفوا فى الافضل منهما فقيل ان جبريل أفضل وهو المشهور وقيل ان ميكائيل أفضل وماذكر من أن الملائكة رؤساء وغيرهم تلى الانبياء طريقة جمهور الاشاعرة وهى مرجوحة وستأتى طريقة الماتريدية وهى الراجحة وذهب القاضى أبوعبدالله الحليمى مع آخرين كالمعتزلة الى أن الملائكة أفضل من الانبياء الا نبينا ﷺ لما تقدم من أنه مستثنى من محل الخلاف معللين بتجردهم عن الشهوات وردبان وجودها مع قعها أتم فقد قال ﷺ أحب الاعمال الى الله أحزها بسكون الحاء المهملة و بعد الميم زاى أى أشقها قال السعد ولاقاطع فى هذه المقامات ولذلك قال تاج الدين بن السبكى ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده و يضر الجهل به والسلامة فى السكوت عن هذه المسئلة والدخول فى التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير دليل قاطع دخول فى خطر عظيم وحكم فى مكان لسنا أهلا للحكم فيه * واعلم أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة فى أشكال حسنة شأنها الطاعة ومسكنها السموات غالبا ومنهم من يسكن الارض يسبحون الليل والنهار لايفترون ولا يعصون الله ماأمرهم و يفعلون

فل عن الشقاق
والانبيا يلونه فى الفضل
و بعدهم ملائكه ذى
الفضل

(قوله واختلف هل أفضليته) الافضلية المختلف فيها هل هى بالمزايا أولا المراد بها زيادته على غيره فى الكمالات الربانية والمراد بالمزايا المجعولة سببا للافضلية الكمالات الاختيارية كطاعاته وحسن أخلاقه مع الناس والافضلية بهذا المعنى أخص من الافضلية المذكورة فى كلام المتن لان المراد بها زيادته على غيره فى الكمالات مطلقا اختيارية أولا والحاصل أنه ﷺ زائد على غيره فى الكمالات سواء كانت ربانية كالعلوم اللدنية أوكانت اختيارية الا أنهم اختلفوا هل زيادته فى الكمالات الربانية بسبب زيادته فى الكمالات الاختيارية أولا و بهذا اندفع ماقاله بعضهم من أن فى تعليل الافضلية بالمزايا شبه مصادرة لان المزايا من فروع الافضلية ووجه الاندفاع أن الافضلية هنا زيادته فى الكمالات الربانية خاصة فلاتشمل المزايا التى هى الكمالات الاختيار

مايؤمرون لايوصفون بذكورة ولابانوثة فمن وصفهم بذكورة فسق ومن وصفهم بانوثة كفر لمعارضته قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا الآية وأولى بالكفر من قال خناثى لمزيد التنقيص (قوله هذا) مفعول لمحذوف أى افهم هذا او يصح غير ذلك كما تقدم فى نظيره واسم الاشارة عائد على المذكور من تفضيل الانبياء على الملائكة وتفضيل الملائكة على بقية البشر من غير تفصيل كما هو طريقة جمهور الاشاعرة المرجوحة وانما قدمها الناظم لانه وضع منظومته على مذهبهم وقوله وقوم فصلوا اذ فضلوا أى وقوم من الماتريدية فصلوا بين رؤساء الملائكة وعوامهم وعوام البشر حين فضلوا بين الفريقين فقالوا الانبياء أفضل من رؤساء الملائكة كجبريل وميكائيل ورؤساء الملائكة أفضل من عوام البشر وهم أولياؤهم غير الانبياء كأبى بكر وعمر رضى الله عنهما وليس المراد بعوام البشر مايشمل الفساق فان الملائكة أفضل منهم على الصحيح وعوام البشر المذكورون أفضل من عوام الملائكة وهم غير رؤسائهم كحملة العرش وهم أربعة الآن فاذا كان يوم القيامة أيدهم الله بأربعة أخرى قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية لمزيد الجلال عليه يوم القيامة وكالكروبيين بفتح الكاف وتخفيف الراء وهم ملائكة حافون بالعرش طائفون به لقبوا بذلك لانهم متصدون للدعاء برفع الكرب عن الامة وقيل غير ذلك وقد علمت أن هذه الطريقة هى الراجحة * فان قيل يلزم عليها تفضيل غير المعصوم على المعصوم * أجيب بان العصمة لادخل لها فى التفضيل فلا ينظر لها فيه وانما ينظر لل كثرية فى الثواب على العبادة فعوام البشر أكثر ثوابا من عوام الملائكة لحصول المشقة لعوام البشر فى عبادتهم بخلاف عوام الملائكة فان جبلتهم الطاعة فلا يحصل لهم فيها مشقة (قوله وبعض كل بعضه قد يفضل) بعض بالرفع مبتدأ أو بعضه بالنصب مفعول مقدم ليفضل الواقع بعده والجملة خبر المبتدأ أى وبعض كل من الانبياء والملائكة قد يفضل بعضه الآخر وقد للتحقيق فبعض الانبياء كاولى العزم أفضل من بعضهم الآخر وبعض الملائكة كرؤسائهم أفضل من بعضهم الآخر وتلخيص ما أشار اليه الناظم أوّلا وآخرا مع الجرى على الطريقة الراجحة فى التفضيل أن سيدنا محمدا ﷺ أفضل الخلق على الاطلاق ويليه سيدنا ابراهيم ثم سيدنا موسى ثم سيدنا عيسى ثم سيدنا نوح وهؤلاء هم أولوا العزم كما تقدم ثم بقية الرسل ثم الانبياء غير الرسل وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله ثم جبريل ثم ميكائيل ثم بقية رؤسائهم ثم عوام البشر ثم عوام الملائكة وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله أيضا وسبق أنه يمتنع الهجوم فيما لم يرد فيه توقيف ولهذا أبهم الناظم فى الفاضل والمفضول حيث قال * وبعض كل بعضه قد يفضل * (قوله بالمعجزات أيدوا) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده أى أيدهم الله تعالى بالمعجزات حيث أظهرها على أيديهم تصديقا لهم فى دعوى النبوّة والرسالة وفيما بلغوه عن الله تعالى لانها نازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى وأل فى المعجزات للجنس فاندفع مايوهمه ظاهر النظم من أنه لابد فى ثبوت النبوّة والرسالة من عدد من المعجزات وليس كذلك اذ الواحدة تكفى ويصح أن تكون للاستغراق ويكون من مقابلة الجمع بالجمع كما فى قولك لبس القوم ثيابهم أى لبس كل واحد ثوبه الخاص به ولو واحدا وقوله تكرما أى تفضلا واحسانا من غير ايجاب ولا وجوب وأشار بذلك الى الرد على من أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الارسال والا لبطلت فائدة الارسال وذلك مبنى على قولهم بوجوب الصلاح والأصلح المبنى على قاعدتهم الباطلة وهى قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين فالحق أنه لايجب على الله شئ لاحد من خلقه لايسئل عما يفعل وهم يسئلون * واعلم أن المعجزة لغة مأخوذة من العجز وهو ضد القدرة وعرفا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى الذى هو دعوى الرسالة أو النبوّة مع عدم المعارضة وقال السعد هى أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوّة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وقد اعتبر المحققون فيها سبعة قيود الاول أن تكون قولا أو فعلا أو تركا فالاول كالقرآن والثانى كنبع الماء

هذا وقوم فصلوا اذ فضلوا
وبعض كل بعضه قد يفضل
بالمعجزات أيدوا تكرما

من بين أصابعه ﷺ والثالث كعدم احراق النار لسيدنا ابراهيم وخرج بذلك الصفة القديمة كما اذا قال آية صدقى كون الاله متصفا بصفة الاختراع الثانى أن تكون خارقة للعادة وهى ما اعتاده الناس واستمروا عليه مرة بعد أخرى وخرج بذلك غير الخارقة كما اذا قال آية صدقى طلوع الشمس من حيث تطلع وغروبها من حيث تغرب الثالث أن تكون على يد مدعى النبوّة أو الرسالة وخرج بذلك الكرامة وهى ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهى ما يظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرا به والاهانة وهو ما يظهر على يده تكذيبا له كما وقع لمسيلمة الكذاب فانه تفل فى عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة الرابع أن تكون مقرونة بدعوى النبوّة أو الرسالة حقيقة أو حكما بان تأخرت بزمن يسير وخرج بذلك الارهاص وهو ما كان قبل النبوّة والرسالة تأسيسا لها كاظلال الغمام له ﷺ قبل البعثة الخامس أن تكون موافقة للدعوى وخرج بذلك المخالف لها كما اذا قال آية صدقى انفلاق البحر فانفلق الجبل السادس أن لا تكون مكذبة له وخرج بذلك ما اذا كانت مكذبة له كما اذا قال آية صدقى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب بخلاف مالو قال آية صدقى نطق هذا الانسان الميت واحياؤه فأحيى ونطق بانه مفتر كذاب والفرق أن الجماد لا اختيار له فاعتبر تكذيبه لانه أمر إلهى والانسان مختار فلا يعتبر تكذيبه لانه ربما اختار الكفر على الايمان السابع أن تتعذر معارضته وخرج بذلك السحر ومنه الشعبذة وهى خفة فى اليد يرى أن لها حقيقة ولا حقيقة لها كما يقع للحواة وزاد بعضهم ثامنا وهو أن لا تكون فى زمن نقض العادة كزمن طلوع الشمس من مغربها وخرج بذلك ما يقع من الدجال كأمره للسماء أن تمطر فتمطر وللارض أن تنبت فتنبت وقد نظم بعضهم أقسام الأمر الخارق للعادة فقال

اذا مارأيت الأمر يخرق عادة * فمعجزة ان من نبى لنا صدر
وان بان منه قبل وصف نبوّة * فالارهاص سمه تتبع القوم فى الأثر
وان جاء يوما من ولى فانه الـ * ـكرامة فى التحقيق عند ذوى النظر
وان كان من بعض العوام صدوره * فكنوه حقا بالمعونة واشتهر
ومن فاسق ان كان وفق مراده * يسمى بالاستدراج فيما قد استقر
والا فيدعى بالاهانة عندهم * وقد تمت الاقسام عند الذى اختبر

وزاد بعضهم السحر وقيل انه ليس من الخوارق لانه معتاد عند تعاطى أسبابه (**قوله** وعصمة البارى لكل حتما) الاضافة فى عصمة البارى من اضافة المصدر لفاعله ولكل متعلق بعصمة وحتما بفتح الحاء على انه فعل أمر وألفه منقلبة عن نون التوكيد الخفيفة فى الوقف بعد حذف الرابط والاصل حتمنها والجملة خبر المبتدا وهو عصمة ان قرئ بالرفع ويصح أن يقرأ بالنصب على انه مفعول لمحذوف يدل عليه المذكور والتقدير وحتم عصمة البارى ولم يجعل مفعول للمذكور لانه مقترن بنون التوكيد الخفيفة وهو حينئذ لا يعمل فيما قبله فان قيل اذا لم يعمل لا يفسر عاملا أجيب بان قولهم مالا يعمل لا يفسر عاملا انما هو فى التفسير الاصطلاحى فلا ينافى أنه يشير له فى الجملة أو بضم الحاء على انه فعل ماض مبنى للمجهول وألفه للاطلاق وعلى هذا فعصمة بالرفع لا غير على انه مبتدأ والجملة من الفعل ونائب الفاعل خبره وتذكيرا لضمير الذى هو نائب الفاعل مع كونه عائدا على العصمة لتذكيرها باعتبار كونها وصفا وعلى كل فالمعنى اعتقد أن عصمة البارى لكل واحد من الانبياء والملائكة متحتمة وواجبة بمعنى انها لا تنفك ولا تقبل الانتفاء والبارى الخالق من البرء وهو الخلق وقد يقال ان عصمة الانبياء قد تقدمت فى قوله * وواجب فى حقهم الامانه اذ الامانة هى العصمة * وقد يجاب بانه انما تعرض لها ليجمع الملائكة مع الانبياء فى حكمها والاتصاف بها والعصمة لغة مطلق الحفظ واصطلاحا حفظ الله للمكلف

وعصمة البارى لكل حتما

من الذنب مع استحالة وقوعه ولا يجوز لنا سؤال العصمة بهذا المعنى كأن يقال اللهم إنا نسألك العصمة فان أريد المعنى اللغوى جاز لنا سؤالها * واعلم ان المشهور عصمة جميع الملائكة وقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء ـ ليس غيبة ولا اعتراضا على الله بل مجرد استفهام وما نقل فى قصة هاروت وماروت مما يذكره المؤرخون لم يصح فيه شئ من الاخبار بل هو من افتراء اليهود وكذبهم وتبعهم المؤرخون فى ذكر ذلك * وقيل كانا رجلين صالحين وسميا ملكين تشبيها لهما بالملكين (قوله وخص خير الخلق) ببناء الفعل للمفعول وخير الخلق نائب فاعل الذى هو الله والاصل وخص الله خير الخلق أى أفضلهم وهو نبينا محمد ﷺ وخير أفعل تفضيل أصله أخير كأكرم حذفت منه الهمزة لكثرة الاستعمال وقوله أن قد تمما * به الجميع ربنا أى بان ختم ربنا به ﷺ جميع الانبياء فالباء مقدرة وهى داخلة على المقصور فتتميم جميع الانبياء مقصور عليه ﷺ لا يتعداه الى غيره قال تعالى ـ وخاتم النبيين ـ و يلزم منه ختم المرسلين لانه يلزم من ختم الاعم ختم الاخص من غير عكس ولا يشكل ذلك بنزول سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام فى آخر الزمان لانه انما ينزل حاكما بشريعة نبينا ومتبعا له ولا ينافى ذلك أنه حين نزوله يحكم برفع الجزية عن أهل الكتاب ولا يقبل منهم الا الاسلام أو السيف لان نبينا أخبر بانها مغياة الى نزول عيسى فحكمه بذلك انما هو بشريعة نبينا وخصائصه ﷺ لا تنحصر حدا ولا عدا ولكن المهم منها ماذكره المصنف (قوله وعمما بعثته) أى وخص أيضا بأن عمم ربنا بعثته فالباء مقدرة وهى داخلة على المقصور كما فى الذى قبله فتعميم البعثة مقصور عليه ﷺ لا يتعداه الى غيره فأرسله الله الى جميع المكلفين من الثقلين ارسال تكليف اتفاقا وأما الملائكة فقد تقدم فيهم الخلاف والاصح انه مرسل اليهم ارسال تشريف و بعضهم اعتمد أنه مرسل اليهم ارسال تكليف بما يليق بهم فان منهم الراكع والساجد الى يوم القيامة وما كلف به الانس تفصيلا واجمالا فقد كلف به الجن كذلك وشمل ذلك يأجوج ومأجوج بالهمز وتركه وهم أولاد يافث بن نوح وقيل جيل من الترك وقيل غير ذلك والتحقيق انه ﷺ مرسل لجميع الانبياء والأمم السابقة لكن باعتبار عالم الارواح فان روحه خلقت قبل الارواح وأرسلها الله لهم فبلغت الجميع والأنبياء نوّابه فى عالم الاجسام فهو ﷺ مرسل لجميع الناس من لدن آدم الى يوم القيامة حتى الى نفسه لدخول الجميع تحت قوله ﷺ بعثت الى الناس كافة وقوله تعالى ـ وما أرسلناك الا كافة للناس ـ فمن نفى عموم بعثته ﷺ فقد كفر وفى ذلك ردّ على العيسوية وهم فرقة من اليهود زعموا تخصيص رسالته ﷺ بالعرب * لا يقال تعميم البعثة ليس خاص بنبينا ﷺ بل مثله نوح فانه كان مبعوثا لجميع من فى الارض بعد الطوفان * لانا نقول تعميم بعثة نوح ليس من أصل البعثة بل أمر اتفاقى لانه لم يسلم من الهلاك الا من كان معه فى السفينة وأما تعميم بعثة نبينا محمد ﷺ فهو من أصل البعثة ومقتضى ماذكر أن بعثة نوح لم تكن عامة قبل الطوفان فيكون بعض المغرقين لم يرسل اليهم فيقال اذا لم يرسل اليهم فما موجب غرقهم وقد قال تعالى ـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ـ ولذلك قيل انها عامة قبل الطوفان ولعل الاوّل تمسك بقوله تعالى ـ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ـ وعلى القول بعموم بعثته قبل الطوفان فالتعميم خاص بزمنه فقط وتعميم رسالة نبينا ﷺ لزمنه وللزمن الذى بعده بل والذى قبله كما تقدم فأين التعميم الخاص من التعميم العام على ان سيدنا نوحا لم يرسل الى الجن فانه لم يرسل لهم الا نبينا محمد ﷺ وأما تسخير الجن لسليمان عليه الصلاة والسلام فتسخير سلطنة وملك لا تسخير نبوّة (قوله فشرعه لا ينسخ بغيره) مفرع على ختم النبوّة به وتعميم بعثته فالفاء للتفريع و يصح أن تكون فاء الفصيحة لانها أفصحت عن شرط مقدر والتقدير اذا علمت انه خاتم النبيين وأن بعثته عامة فشرعه لا ينسخ بغيره لا كلا ولا بعضا * والشرع لغة البيان واصطلاحا

وخص خير الخلق أن قد تمما
به الجميع ربنا وعمما
بعثته فشرعه لا ينسخ
بغيره

(قوله والاصح الخ) الذى فى شرح المصنف الخلاف فى انه أرسل اليهم أولا فبعضهم جعله مرسلا اليهم و بعضهم نفاه اه خلاصة كلامه والظاهر أن هذا النافى هو عين القائل بانه أرسل اليهم ارسال تشريف فالمراد بارساله اليهم ارسال تشريف أنهم شرفوا ببعثته من غير أن يأمرهم بشئ أو ينهاهم عنه اه

حتى الزمان ينسخ * ونسخه لشرع غيره وقع * حتما أذل الله من له منع * ونسخ بعض شرعه بالبعض * أجز ومافى ذاله من غض

الاحكام الشرعية والنسخ لغة الازالة والنقل ومنه نسخت الشمس الظل أى أزالته ونسخت الكتاب أى نقلته وهل هو حقيقة فى المعنيين أو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى أو بالعكس أقوال وخير الامور أوساطها فالصحيح أنه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى واصطلاحا رفع حكم شرعى بدليل شرعى والمراد برفع الحكم الشرعى انقطاع تعلقه بالمكلفين لانه خطاب الله تعالى وهو يستحيل رفعه لانه قديم بخلاف التعلق فلا يستحيل رفعه لانه حادث وقوله حتى الزمان ينسخ أى فشرعه ﷺ مستمر الى نسخ الزمان فالمراد بحتى الغاية مع كونها ابتدائية والزمان مبتدأ خبره ينسخ والمراد بالنسخ هنا المعنى اللغوى وهو الازالة فالمعنى حتى الزمان يزال و يرفع بحضور يوم القيامة لقوله ﷺ لن تزال هذه الامة قائمة على أمر الله يعنى الدين الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله أى الساعة وهو على حذف مضاف أى قربها لان المؤمنين يموتون قبل الساعة بريح لينة والمراد بالنسخ فى آخر الشطر الاول المعنى الشرعى ففى كلامه الجناس وقد تقدم الكلام فى الايطاء فلا حاجة الى الاعادة (قوله ونسخه لشرع غيره وقع * حتما) أى ونسخ شرع نبينا ﷺ لشرع كل نبى غيره وقع وحصل حال كونه متحتما فحتما بمعنى متحتما حال من فاعل وقع و يدل لذلك قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية والاحاديث فى ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ التواتر فنسخ شرعه ﷺ لشرع غيره واقع سماعا باجماع المسلمين خلافا لليهود والنصارى حيث زعموا أن شرع نبينا ﷺ لم ينسخ شرع أحد من الانبياء توسلا للقول بنفى نبوته ﷺ واحتجوا على ذلك بانه يلزم على القول بالنسخ ظهور مصلحة كانت خفية على الله تعالى ورد بان المصلحة تختلف بحسب الازمنة فالمصلحة فى زمن الامم السابقة اقتضت تكليفهم بشرائعهم والمصلحة فى زماننا اقتضت تكليفنا بشريعتنا وقوله أذل الله من له منع أى ألحق الذل بمن منع نسخ شرع نبينا لغيره وهذه جملة دعائية على اليهود والنصارى فانهم المانعون لذلك (قوله ونسخ بعض شرعه بالبعض * أجز) لا يخفى أن نسخ بالنصب مفعول مقدم لأجز الواقع بعده أى اعتقد جواز نسخ بعض شرعه ﷺ بالبعض الآخر جوازا وقوعيا لان ذلك وقع بالفعل نعم وجوب معرفته تعالى وتحريم الكفر نسخه غير واقع وان كان جائزا كما هو مذهب أهل الحق خلافا لمن قال ان المعرفة حسن عقلى والكفر قبيح عقلى فوجوب المعرفة وتحريم الكفر لا يجوز نسخهما ونحن نقول الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فلو جعل المعرفة من القبيح والكفر من الحسن فلا حرج عليه وشمل البعض المنسوخ البعض القرآنى خلافا لمن منعه كأبى موسى الاصفهانى محتجا بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان وأجاب الأولون بان الضمير لمجموع القرآن وهو لا ينسخ اتفاقا وخرج بتقييد المصنف بالبعض نسخ الجميع فهو وان كان جائزا لكنه غير واقع فالحاصل أن الكلام فى مقامين مقام جواز ومقام وقوع فمن حيث الجواز يجوز نسخ الشريعة كلا أو بعضا وأما من حيث الوقوع فلا يجوز نسخ الجميع جوازا وقوعيا وقوله ومافى ذاله من غض أى ومافى هذا الحكم وهو تجويز نسخ بعض شرعه بالبعض الآخر من نقص له يقتضى له امتناعه وشمل ما ذكر نسخ الكتاب بالكتاب كما فى قوله تعالى والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فانه نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا المتأخر نزولا وان تقدم تلاوة ونسخ السنة بالسنة كما فى حديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانه نسخ النهى الذى وقع منه ﷺ أولا بالامر فى هذا الحديث ونسخ السنة بالكتاب كما فى استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة فانه نسخ باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة كما فى قوله تعالى كتب عليكم

اذاحضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين فانه نسخ بحديث لاوصية لوارث وشمل أيضا نسخ التلاوة والحكم جميعا كما فى نحو عشر رضعات معلومات يحرمن فانه كان مما يتلى فنسخ بخمس معلومات يحرمن ثم نسخ هذا الناسخ عندنا تلاوة لاحكما وعند المالكية تلاوة وحكما ونسخ التلاوة دون الحكم كما فى نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما ألبتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فانه كان مما يتلى فنسخ تلاوة لاحكما ونسخ الحكم دون التلاوة كما فى آية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول فانه نسخ حكما بآية أربعة أشهر وعشرا وبقى تلاوة والحق أن النسخ لا يكون الا الى بدل كما قاله الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه خلافا لمن قال تارة يكون الى بدل كما فى آيتى الانفال أعنى قوله تعالى ياأيها النبى حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين الآية وقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الآية وتارة يكون الى غير بدل كما فى قوله تعالى ياأيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية فان وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول نسخ بلا بدل وعلى الاول فبدل هذا الوجوب جواز التصدق أواستحبابه فلم يقع بلا بدل أصلا (قوله ومعجزاته كثيرة غرر) لماذكر فيما تقدم تأييد الله تعالى للانبياء بالمعجزات نبه هنا على كثرتها ووضوحها لنبينا دون غيره فالغرض الآن التنبيه على كثرة معجزاته ووضوحها لكن المراد من معجزاته الامور الخارقة للعادة الظاهرة على يده ﷺ سواء كانت مقرونة بالتحدى أم لا فهو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه أومن عموم المجاز وانما وصفها بالكثرة المطلقة ايماء للعجز عن الاحاطة بها والغرر جمع غرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وتطلق على خيار الشئ ثم استعملت فى كل واضح معروف على وجه الحقيقة العرفية وهو المراد هنا فغرر بمعنى واضحات مشهورات * واعلم أن ما كان منها معلوما بالقطع منقولا بالتواتر كالقرآن فلاشك فى كفر منكره ومالم يكن منها كذلك فان اشتهر كنبع الماء من بين أصابعه ﷺ فسق منكره وان لم يشتهر وثبت بطريق صحيح أوحسن عزر منكره (قوله منها كلام الله) قد تقدم أن كلام الله يطلق على الصفة القديمة وعلى اللفظ المنزل على النبى ﷺ المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه كما يطلق عليهما القرآن لكن قد غلب كلام الله فى الصفة القديمة والقرآن فى اللفظ الحادث والمصنف أراد هنا بكلام الله اللفظ وانما نص عليه بخصوصه لانه أفضل معجزاته ﷺ وأدومها لبقائه الى يوم القيامة ولايخرج عنه شئ من معجزاته غالبا والافبعضها لم يذكر فيه بطريق الصراحة وان كان داخلا فى عموم قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير مافرطنا فى الكتاب من شئ * وذلك كانشقاق القمر فعن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال بينما نحن مع رسول الله ﷺ اذا انشق القمر فلقتين فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه فقال لنا رسول الله ﷺ اشهدوا وقال كفار قريش هذا سحر فابعثوا الى أهل الآفاق حتى تنظروا أرأوا مثل هذا أم لا فاخبر أهل الآفاق بأنهم رأوه منشقا فقال كفار قريش هذا سحر مستمر فقد انشق نصفين وهو فى السماء وان كان قد يسبق الى الوهم انه نزل منها الى جبل * وكتسليم الحجر والشجر عليه ﷺ فعن على رضى الله تعالى عنه أنه قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم بمكة فخرجنا فى بعض نواحيها فما استقبله حجر ولا شجر الاوهو يقول السلام عليك يارسول الله * وكتسبيح الحصى فى كفه ﷺ فقد روى ثابت أن أنس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن فى يد أبى بكر فسبحن ثم فى يد عمر فسبحن ثم فى يد عثمان فسبحن ثم صبهن فى أيدينا فما سبحن * وكحنين الجذع الذى هو ساق النخلة وحديثه مشهور متواتر وهو انه كان ﷺ قبل أن يصنع له المنبر يخطب عنده فلما صنع له المنبر انتقل اليه فسمع له كل من كان

ومعجزاته كثيرة غرر
منها كلام الله

في المسجد حنينا وصوتا عظيما حتى كاد أن ينشق أسفا على فراقه ﷺ فضمه اليه فصار يئن أنين الصبي الذي تضمه أمه اليها وتسكته عن بكائه ثم قال ان شئت أردك الى الحائط أي البستان الذي كنت تنبت لك عروقك ويكمل لك خلقك ويتجدد لك خوص وثمر وان شئت أغرسك في الجنة فيأكل أولياء الله من ثمرك ثم أصغى اليه ليسمع مايقول فقال بصوت يسمعه من يليه بل تغرسني في الجنة فيأكل مني أولياء الله وأكون في مكان لابلاء فيه فقال قد فعلت ثم قال أختار دار البقاء على دار الفناء وأمر به فدفن تحت المنبر وكان الحسن اذا حدث بهذا الحديث بكى وقال ياعباد الله الخشبة تحن الى رسول الله ﷺ فأنتم أحق أن تشتاقوا الى لقائه ❊ وكرد عين قتادة حين سالت على خده وذلك انه كان يتقي بوجهه السهام عن رسول الله ﷺ في غزوة أحد فأصاب عينه سهم فسالت على خده فاخذها بيده وسعى بها الى رسول الله ﷺ فلما رآها في كفه دمعت عيناه وقال ان شئت صبرت ولك الجنة وان شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها شيأ فقال يارسول الله ان الجنة لجزاء جميل وعطاء جليل ولكني رجل مبتلى بحب النساء وأخاف أن يقلن أعور فلايردنني ولكن تردها وتسأل الله لي الجنة فردها في موضعها وقال اللهم ق قتادة كما وقى وجه نبيك فاجعلها أحسن عينيه وأحدهما نظرا وكان كذلك وكانت لاترمد اذا رمدت الاخرى ❊ وكشهادة الضب بنبوته روى أن رسول الله ﷺ كان في محفل من أصحابه اذ جاءه أعرابي وقد صاد ضبا فقال الاعرابي من هذا قالوا نبي الله فقال واللات والعزى لاآمنت به الا أن يؤمن هذا الضب وطرحه بين يديه ﷺ فقال ياضب فاجابه بلسان مبين يسمعه القوم جميعا لبيك وسعديك يازين من وفى القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحمته وفي النار عقابه قال فمن أنا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي ❊ وأما حديث الظبية فالحق أنه موضوع لاأصل له ولفظه كان النبي ﷺ في صحراء فنادته ظبية يارسول الله فقال ماحاجتك قالت صادني هذا الاعرابي ولي خشفان بكسر الخاء وتسكين الشين أي ولدان في ذلك الجبل فاطلقني حتى أذهب أرضعهما وأرجع فقال وتفعلين قالت نعم عذبني الله عذاب العشار ان لم أفعل فاطلقها وذهبت ورجعت فاوثقها فانتبه الاعرابي وقال يارسول الله ألك حاجة قال تطلق هذه الظبية فاطلقها فخرجت تعدو في الصحراء وتقول أشهد أن لا اله الا الله وأنك رسول الله لكن الحديث موضوع كما علمت (قوله معجز البشر) أي مصيرهم عاجزين عن معارضته والاتيان بمثله بل كل المخلوقات كذلك اجماعا قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا أي معينا وخص الانس والجن مع أن سائر المخلوقات كذلك لانهما اللذان يتصور منهما المعارضة بخلاف غيرهما كالملائكة لعصمتهم واقتصار الناظم على البشر لانهم الذين تصدوا لذلك بالفعل والبشر هم بنو آدم سموا بذلك لبدو بشرتهم التي هي ظاهر الجلد ولاخلاف في أن القرآن بجملته معجز وانما الخلاف في أقل مايقع به الاعجاز من أبعاضه واختار جمهور أهل التحقيق أن أقله أقصر سورة منه أو ثلاث آيات وقال القاضي عياض ان أقله سورة انا أعطيناك الكوثر أو آية أو آيات في قدرها وظاهر الاول أن الآية أو الآيتين ليس معجزا وان عادل الثلاثة أو السورة في الطول كآية الكرسي والدين والظاهر خلافه فالمعتمد أن الآية الطويلة معجزة كالثلاثة واختلف في وجه اعجازه فقيل كون الله صرفهم عن الاتيان بمثله مع كونهم قادرين على ذلك وهذا القول يسمى قول الصرفة والذي ذهب اليه الجمهور أن وجه اعجازه كونه في أعلى طبقات البلاغة والفصاحة مع اشتماله على الاخبار بالمغيبات ودقائق العلوم وأحوال المبدا والمعاد وغير ذلك مما لايحصى وهذا هو الصحيح في وجه الاعجاز (قوله واجزم بمعراج النبي كما رووا) بسكون الياء من النبي مخففة للوزن أي واعتقد

معجز البشر
واجزم بمعراج النبي
كما رووا

اعتقادا جازما بعروج نبينا ﷺ وصعوده الى السموات السبع الى سدرة المنتهى الى حيث شاء الله بعد الاسراء به على البراق وجبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حال كون العروج الذى جزمت به مثل الذى رواه أهل الحديث والتفسير والسير وكان على الناظم التعرض للاسراء أيضا لكن استغنى عن ذكره بذكر المعراج لشهرة اطلاق أحد الاسمين أعنى الاسراء والمعراج على مايعم مدلوليهما وهو سيره ﷺ ليلا الى أمكنة مخصوصة على وجه خارق للعادة فهذا أمر كلى يشمل مدلوليهما والحق أنه كان يقظة بالروح والجسد كما أجمع عليه أهل القرن الثانى ومن بعده من الامة خلافا لبعض القرن الاول القائل بانه كان مناما ولبعضه القائل بانه كان بالروح فقط لكن يقظة فالاقوال ثلاثة * فان قيل فما الفرق بين كونه مناما وبين كونه بالروح * أجيب بانه على كونه مناما يكون فى حالة النوم وعلى كونه بالروح لانوم أصلا بل الروح تذهب للامكنة المخصوصة والجسد فى هذه الحالة يكون كالغافل والاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب والسنة واجماع المسلمين فمن أنكره كفر والمعراج من المسجد الاقصى الى السموات السبع ثابت بالاحاديث المشهورة ومنها الى الجنة ثم الى المستوى أو العرش أو طرف العالم من فوق العرش على الخلاف فى ذلك ثابت بخبر الواحد فمن أنكره لا يكفر لكن يفسق والتحقيق أنه لم يصل الى العرش كما نصوا عليه فى مواد القصة (قوله وبرئ لعائشه مما رموا) بزيادة اللام وسكون الهاء للوزن أى اعتقد وجوبا براءة أم المؤمنين عائشة بنت أبى بكر رضى الله عنها وعن أبويهما رماها به المنافقون من الافك أى أشد الكذب والذى تولى كبره أى معظمه حيث ابتدأ الخوض فيه وأشاعه عبد الله بن أبى ابن سلول لعنه الله وأبى اسم أبيه وسلول اسم أمه وقد جاء القرآن ببراءتها وانعقد عليها اجماع الأمة ووردت بها الاحاديث الصحيحة فمن جحد براءتها أو شك فيها كفر * وحاصل قصتها أن النبى ﷺ كان اذا أراد سفرا أقرع بين نسائه فلما أراد التوجه لغزوة بنى المصطلق وتسمى غزوة المريسيع أقرع بينهن فخرجت القرعة على عائشة فتوجهت معه ففى رجوعهم منها ضاع عقدها وكان من جزع أظفار بفتح الجيم وسكون الزاى أو فتحها أى خرز منسوب لاظفار وهى بلدة فى اليمن فتخلفت فى طلبه فحمل هودجها وهو مركب من مراكب النساء كالقبة ظنا أنها فيه لانها كانت خفيفة كما أخبرت بذلك وسار القوم ورجعت اليهم فلم تجدهم فمكثت مكانها فاخذها النوم فمر بها صفوان ابن المعطل وكان يعرفها قبل آية الحجاب وكان يتخلف ليلتقط مايسقط من المتاع أو لانه كان ثقيل النوم فبرك ناقته وولاها ظهره وصار يسترجع جهرا حتى استيقظت وحملها على الناقة ولم ينظر اليها وقادبها الناقة موليها ظهره حتى أدرك بها النبى ﷺ فرموها به وفشا ذلك بين المنافقين وضعفاء المسلمين فشق ذلك على النبى ﷺ فجمع الصحابة وقال يامعشر المسلمين من يعذرنى من رجل قد بلغنى أذاه فى أهل بيتى فوالله ماعلمت على أهلى الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ماعلمت عليه الا خيرا فقال سعد بن معاذ سيد الاوس أنا أعذرك منه يارسول الله ان كان من الأوس ضربت عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك فقال سعد بن عبادة سيد الخزرج كذبت لاتقدر على قتله فهم الاوس والخزرج بالقتال فامرهم النبى ﷺ بالاعراض عن ذلك فانزل الله فى براءتها ان الذين جاؤا بالافك عصبة منكم العشر آيات الى قوله تعالى أولئك مبرؤن مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم فقال أبو بكر لعائشة قومى فاشكرى لرسول الله ﷺ فقالت لا والله لاأشكر الا الله الذى برأنى لكن لم يكن ذلك لشئ كان فى نفسها من رسول الله ﷺ فان مقامها يجل عن ذلك وانما استغرقت فى مقام الشهود فلم تشهد الا الله وكان ممن تكلم فى الافك مسطح وكان أبو بكر ينفق عليه فلما بلغه أنه تكلم فى الافك حلف لا ينفق عليه فانزل الله ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة الآية فاعاد أبو بكر النفقة كما كانت

وبرئ لعائشه مما رموا

(قوله وصحبه خير القرون) أي وأصحابه ﷺ أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ماعدا الانبياء والرسل لحديث ان الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين ولحديث الله الله في أصحابي لاتتخذوهم غرضا من بعدي فوالذي نفسي بيده لوأنفق أحدكم مثل أحد ذهبا مابلغ مد أحدهم ولا نصيفه ولايخفى ترجيح رتبة من لازمه ﷺ وقاتل معه وقتل تحت رايته على من لم يكن كذلك وان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع والقرون جمع قرن ومعناه أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الامور المقصودة كالصحابة فانهم اشتركوا في الصحبة وهكذا من بعدهم وقيل معناه الزمان الذي اشترك أهله في الامر المذكور وسمي قرنالانه يقرن أمة بامة وعالما بعالم وعلى الاول فلاتقدير في كلام المصنف وعلى الثاني ففي كلامه تقدير مضاف أي أهل القرون كما قدره الشارح في حل المتن وقوله فاستمع تكملة وقوله فتابعي باسكان الياء مخففة يفيد أن رتبة التابعين تلي رتبة الصحابة من غير تراخ كبير ولذلك عبر بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب والتابعي من اجتمع بالصحابي اجتماعا متعارفا ولايشترط فيه طول الاجتماع كما في الصحابي مع النبي وهذا ماصححه ابن الصلاح والنووي وهو المعتمد والطريقة المشهورة انه يشترط التمييز في التابعي دون الصحابي والمعتمد عندنا عدم اشتراطه في التابعي كما لايشترط في الصحابي وأفضل التابعين أويس القرني كما أن أفضل التابعيات حفصة بنت سيرين على خلاف في المسئلة وقوله فتابع لمن تبع يفيد أن رتبة أتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير كما مر في الذي قبله وفي كلامه اظهار في مقام الاضمار اذ كان مقتضى الظاهر أن يقول فتابع له ويكون الضمير عائدا على التابعي والاصل في الترتيب الذي أفاده كلام المصنف قوله ﷺ خير أمتي القرن الذين يلوني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وظاهره أن مابعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة وذهب جماعة الى تفاوت بقية القرون بالسبقية فكل قرن أفضل من الذي بعده الى يوم القيامة لحديث مامن يوم الا والذي بعده شر منه وانما يسرع بخياركم لكن قد ورد مثل هذه الامة مثل المطر لايدرى أوله خير أو آخره والعيان قاض بذلك (قوله وخيرهم من ولى الخلافه) أي وأفضل الصحابة النفر الذي ولى الخلافة العظمى وهي النيابة عن النبي ﷺ في عموم مصالح المسلمين وقد قدر ﷺ مدتها بقوله الخلافة بعدي ثلاثون أي سنة ثم تصير ملكا عضوضا أي ذاعض وتضييق لان الملوك يضرون بالرعية حتى كأنهم يعضون عضا فالمراد أنه ذو تضييق ومشقة على الرعية والنفر الذي ولي الخلافة العظمى الخلفاء الاربعة فتولاها أبو بكر رضي الله عنه سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام وتولاها عمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام وتولاها عثمان رضي الله عنه احدى عشرة سنة وأحد عشر شهرا وتسعة أيام وتولاها علي رضي الله عنه وكرم وجهه أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام فالمجموع تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام فلم تكمل المدة التي قدرها النبي ﷺ الا بايام الحسن بن علي رضي الله عنهما كذا حرره السيوطي ولذا قال معاوية أنا أول الملوك والى هذا التفصيل ذهب الجمهور خلافا لمانقله المازني عن طائفة من عدم المفاضلة بين الصحابة (قوله وأمرهم في الفضل كالخلافه) أي وشأن الخلفاء الاربعة في ترتيبهم في الفضل بمعنى كثرة الثواب على حسب ترتيبهم في الخلافة عند أهل السنة فافضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ويدل لذلك حديث ابن عمر كنا نقول ورسول الله ﷺ يسمع خير هذه الامة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي فلم ينهنا وقد قال السعد على هذا وجدنا السلف والخلف والظاهر أنه لولم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به وفي ذلك رد على الخطابية وهم فرقة تنسب لابن خطاب الاسدي تقول بتقديم عمر وفيه رد على الراوندية وكانوا في الاصل يقال لهم العباسية يقولون بتقديم العباس بن عبد المطلب وانما غير اسمهم لئلا يتوهم أنهم أولاد العباس وفيه رد أيضا على الشيعة بفتح الياء وهم فرقة تتغالى في حب سيدنا علي رضي الله عنه فتقدمه على سائر الصحابة وأما أهل

وصحبه خير القرون
فاستمع
فتابعي فتابع لمن تبع
وخيرهم من ولى الخلافه
وأمرهم في الفضل
كالخلافه

الكوفة و بعض أهل السنة وجهور المعتزلة وسيدنا مالك فى قوله الاول فيقدمون عليا على عثمان فقط ففرق بين قول الشيعة وقول هؤلاء وان أوهم كلام الشارح خلاف ذلك (قوله يليهم) بالاشباع أى يلى آخرهم وهو على فالكلام على تقدير مضاف وقوله قوم أى رجال وقوله كرام جمع كريم وهو كريم النفس رفيع النسب وقوله بررة جمع بار وهو المحسن من البر وهو الاحسان وقوله * عدتهم ست تمام العشره * أى عددهم ست تمام العشرة المبشرين بالجنة فمن جملتهم المشايخ الاربعة السابقون والستة الباقية هم طلحة ابن عبيدالله والزبير بن العوام وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة عامر ابن الجراح ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض فى الافضلية فلا نقول به لعدم التوقيف وتخصيص هؤلاء العشرة بانهم مبشرون بالجنة مع أن المبشرين بالجنة أكثر منهم فان الحسن والحسين وأمهما فاطمة من المبشرين بالجنه قطعا لان هؤلاء العشرة جمعوا فى حديث مشهور ففى الترمذى وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبى ﷺ انه قال أبو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبدالرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن أبى وقاص فى الجنة وأبو عبيدة بن الجراح فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة (قوله فاهل بدر) بتحريك التنوين للوزن أى فاهل غزوة بدر ففى الكلام تقدير مضاف فرتبتهم تلى رتبة الستة من العشرة ولا فرق بين من استشهد فيها وهم أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار و بين من لم يستشهد فيها و بدر اسم للوادى أو لبئر فيه بناها رجل فى الجاهلية يقال له بدر وفى السيرة الشامية بدر قرية مشهورة على نحو أربع مراحل من المدينة وكان أهل غزوة بدر ثلثمائة وسبعة عشر رجلا وفى رواية وثلاثة عشر و يؤيد هذه الرواية أنه ﷺ أمر بعدهم فاخبر بانهم ثلثمائة وثلاثة عشر ففرح بذلك وقال عدة أصحاب طالوت وكان معهم فرسان فقط احداهما للمقداد بن الاسود والثانية للزبير بن العوام وفى عبارة بعضهم ثلاثة أفراس وكان معهم أيضا سبعون بعيرا وكان المشركون ألفا ومعهم مائة فرس وسبعمائة بعير وسبق المشركون الى ماء بدر فاحرزوه ولم يصل اليه المسلمون فعطشوا وأصبح غالبهم جنبا فوسوس الشيطان لبعضهم وقال تزعمون انكم على الحق وفيكم نبى الله وانكم أولياء الله وقد غلبكم المشركون على الماء وأنتم عطاش وتصلون محدثين مجنبين وما ينتظر أعداؤكم الا أن يقطع العطش رقابكم ويذهب قواكم فيتحكمون فيكم كيف شاؤا فأرسل الله عليهم مطرا وسال منه الوادى فاغتسلوا وشربوا وشرب دوابهم وملؤا الاسقية وثبت المطر رمل الارض ورسول الله ﷺ يصلى تحت شجرة حتى أصبح وصنعوا عريشا له ﷺ فكان فيه هو وأبو بكر وقام سعد بن معاذ على بابه متوشحا بالسيف ومشى رسول الله ﷺ فى موضع المعركة وجعل يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله تعالى فما تعدى أحد منهم موضع اشارته وسوّى رسول الله ﷺ الصفوف وخطب خطبة يحثهم فيها على الثبات وابتهل ﷺ فى الدعاء حتى قال اللهم ان تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد فى الارض اللهم أنشدك عهدك ووعدك اللهم ان ظهروا على هذه العصابة ظهر الشرك ولا يقوم لك دين وركع ركعتين وكان كثيرا ما يقول فى سجوده اذ ذاك ياحى ياقيوم يكرر ها مدة وهو ساجد حتى سقط رداؤه من كثرة ما ابتهل فألقاه عليه أبو بكر وقال يا نبى الله كفاك تناشد ربك فانه سينجز لك ما وعدك ثم قاتل رسول الله ﷺ بنفسه قتالا شديدا وحرض المسلمين على القتال فقال قدموا الى جنة عرضها السموات والارض وكانوا اذا اشتد البأس اتقوا برسول الله ﷺ فكان أقربهم للمشركين فأخذ رسول الله ﷺ كفا من حصى فرمى به المشركين وقال شاهت الوجوه أى قبحت اللهم ارعب قلوبهم وزلزل أقدامهم فأصاب أعين جميعهم وانهزموا ورسول الله ﷺ يقول سيهزم الجمع و يولون الدبر وأسر منهم سبعون وقتل

يليهم قوم كرام برره
عدتهم ست تمام العشره
فأهل بدر

العظيم الشان
فأهل احد فبيعة
الرضوان

من أشرافهم سبعون كأبي جهل وأمية بن خلف وعتبة بن ربيعة وكان مع المسلمين سبعون من الجن وثلاث آلاف من الملائكه مردفين يتبع بعضهم بعضا ثم كملت خمسة آلاف فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض قد أرخوا أطرافها بين أكتافهم وقيل سود وقيل صفر وقيل حمر وقيل خضر فكانهم أنواع وكان قتلهم يعرف بأثر السواد في الاعناق والبنان أي المفصل مثل حرق النار وكان ابليس مع المشركين متصورا بصورة سراقة بن مالك وكان معه راية وقال لاغالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم أي معين لكم فلما أقبل جبريل والملائكة نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم اني أرى مالا ترون وصار يقول اللهم اني أنشدك اني من المنظرين وتبسم رسول الله ﷺ في صلاته فسألوه عن ذلك بعد انقضائها فقال مر بي ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار وهو راجع من طلب القوم فضحك إلي فتبسمت إليه وجاءه جبريل بعد القتال على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه فقال يا محمد إن الله بعثني إليك وأمرني أن لا أفارقك حتى ترضى هل رضيت قال نعم والحكمة في قتال الملائكة وحضورهم مع المسلمين مع أن الملك الواحد كجبريل يقدر على رفع الكفار بل على اقتلاع الارض أن تكون الملائكة عددا ومددا الجيش المسلمين على عادة مدد الجيوش رعاية لصورة الاسباب التي أجراها الله بين عباده قال ابن عباس ولم تقاتل الملائكة إلا يوم بدر ولكنها تحضر في كل قتال من قتال الكفار إلى يوم القيامة لتكثير سواد المسلمين ثم ان مااقتضاه كلام الناظم من أن الار بعة الخلفاء والستة الذين هم تمام العشرة أفضل من الملائكة الذين حضروا بدرا محمول على غير رؤسائهم لما تقدم من أن رؤساءهم أفضل من عوام البشر وقد علمت أن المراد بهم أولياؤهم كأبي بكر وعمر ثم الملائكة الذين شهدوا بدرا أفضل ممن لم يشهدها منهم وقياسه أن يقال كذلك في مؤمني الجن (قوله العظيم الشان) صفة لبدر من حيث غزوتها واحترز بذلك عن غزوتيها الاخيرتين فان غزواتها ثلاث الاولى لم يقع فيها قتال بل كانت لطلب انسان أغار على مواشي المدينة وخرجوا في طلبه فلم يجدوه والثالثة قد تواعدها أبو سفيان مع النبي ﷺ وتخلف أبو سفيان خوفا والوسطى هي العظمى لحضور الملائكة والجن فيها مع الانس (قوله فأهل أحد) بدرج همزة أحد وتسكين داله للوزن وأحد جبل معروف بالمدينة أي فأهل غزوة أحد فرتبتهم تلي رتبة أهل غزوة بدر والمراد من شهدها من المسلمين سواء استشهد بها كالسبعين أم لا وكان أهلها ألفا منهم ثلثمائة من المنافقين الذين رجع بهم عبدالله بن أبي ابن سلول وكان المشركون ثلاثة آلاف رجل واصطف المسلمون بأصل أحد والمشركون بالسبخة وجعل النبي ﷺ عبدالله بن جبير أميرا على الرماة بالنبل وهم خمسون وقال احموا ظهورنا واثبتوا مكانكم فلما التحم الحرب شرع المسلمون في أخذ الغنائم فقال الرماة غلب أصحابكم فما تنتظرون فقال أميرهم أنسيتم قول رسول الله ﷺ فقالوا والله لنأتين الناس ونصيب من الغنيمة وحملوا كلامه ﷺ على أن المراد مادام الحرب قائما فلما أتوهم رجع الكفار عليهم ووقع القتال وأشاع ابليس في ذلك الوقت أن محمدا قتل فقتل من المسلمين سبعون ومن الكفار نيف وعشرون وقيل سبعون أيضا منهم أبي بن خلف قتله المصطفى بيده الكريمة ولم يقتل بيده الشريفة غيره وكان ﷺ لابسا درعين فأراد أن ينهض وهما عليه ليصعد صخرة هنالك فبرك طلحة فصعد على ظهره واستوى عليها وقد أصيب طلحة حينئذ ببضع وسبعين ما بين طعنة بالرمح وضربة بالسيف ورمية بالسهم وقطعت أصابعه ورسول الله ﷺ يقول قد أوجب طلحة أي الجنة وفيها استشهد حمزة قتله وحشي وشج وجه رسول الله ﷺ ورماه عتبة بن أبي وقاص لعنه الله بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله ولد الا أهتم أبخر ودخل حلقتان من المغفر في وجنته ﷺ فأخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه فكان أحسن الناس هتما (قوله فبيعة الرضوان) أي فأهل بيعة

والسابقون فضلهم نصا عرف
هذا وفى تعيينهم قد اختلف
وأوّل التشاجر الذى ورد

الرضوان فرتبتهم تلى رتبة أهل غزوة أحد والاضافة فى بيعة الرضوان من اضافة السبب للمسبب وسميت بذلك لقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين الآية وكان أهل بيعة الرضوان ألفا وأربعمائة وقيل وخمسمائة وخرج بهم النبى ﷺ عام ست من الهجرة لزيارة البيت الحرام والاعتمار به ولم يكن معهم سلاح الا السيوف فنزلوا باقصى الحديبية محل معروف فصدّه المشركون عن دخول مكة فارسل اليهم عثمان بكتاب لاشراف قريش يعلمهم انه انما قدم معتمرا لا مقاتلا فقالوا لا يدخل مكة هذا العام فشاع انهم قتلوا عثمان أشاع ذلك ابليس ورفع صوته به فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك لا نبرح حتى نناجزهم الحرب ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفروا بل يصبرون على الحرب فبايعوه على ذلك ووضع ﷺ شماله فى يمينه وقال هذه عن يد عثمان أى على تقدير حياته أو نظرا للحقيقة ولم يتخلف عنها الا الجد بن قيس بفتح الجيم اختبأ تحت بطن ناقته وكان منافقا و يقال انه تاب وحسن اسلامه ثم تبينت حياة عثمان فصالحهم النبى ﷺ على شروط وهى أن يوضع الحرب بينه و بينهم عشر سنين وأن يؤمن بعضهم بعضا وأن يرجع فى هذا العام و يأتى للعمرة فى العام القابل وان من جاء ممن تبعه لا يردوه ومن جاء من قريش مؤمنا يرده وكره المسلمون ذلك فقالوا يارسول الله انا نرد ولا يردون قال نعم من ذهب اليهم فأبعده الله ومن جاء منهم فسيجعل الله له مخرجا حتى أسلم أبو جندل وجماعة وانحازوا بجبل يقطعون الطريق على قريش فارسلوا له ﷺ باسقاط الشروط وأن يأخذهم عنده وقد كتب علىّ هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ﷺ فقالوا لو سلمنا أنك رسول الله ما خاصمناك فابى علىّ أن يمحوها فقال ﷺ أرنيها فمحاها وقال اكتب لهم كما قالوا محمد بن عبد الله فانى رسول الله وابن عبد الله وتحللوا بالحلق والذبح ورجعوا للمدينة (قوله والسابقون فضلهم نصا عرف) هذه جملة مستأنفة ولهذا لم يأت بحرف الترتيب والسابقون مبتدأ أوّل وفضلهم مبتدأ ثان وجملة قوله عرف خبر المبتدا الثانى وهو وخبره خبر عن المبتدا الاوّل ونصا منصوب على نزع الخافض وفى عبارة بعضهم منصوب على التمييز والمعنى والمتقدمون الاوّلون فضلهم بمعنى كثرة ثوابهم على غيرهم ممن لم يشركهم فى هذه الصفة عرف من نص القرآن أو من جهة نص القرآن كقوله تعالى والسابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار الآية وقوله هذا أى افهم هذا فهو مفعول لمحذوف و يصح غير ذلك وقوله وفى تعيينهم قد اختلف أى وفى تعيين السابقين قد اختلف العلماء فقال أبو موسى الاشعرى وغيره من الاكابر الذين صلوا الى القبلتين أى قبلة بيت المقدس والكعبة وهذا قول الأكثر وهو الاصح وقال محمد بن كعب القرظى وجماعة هم أهل بدر وقال الشعبى هم أهل بيعة الرضوان فالاقوال ثلاثة أرجحها أولها وقد علم من كلام الناظم أن التفضيل تارة يكون باعتبار الافراد وتارة يكون باعتبار الاصناف فالاول كتفضيل أبى بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والثانى كتفضيل الخلفاء الاربعة ثم الستة الباقية من العشرة ثم أهل بدر ثم أهل أحد ثم أهل بيعة الرضوان و بعض أهل هذه المراتب ربما دخل فى بعضها وربما دخل فى الجميع فقد يكون سابقا خليفة بدريا أحديا رضوانيا كالمشايخ الاربعة لكن عثمان بدرى أجرا لا حضورا لانه ﷺ خلفه على بنته رقية يمرضها وماتت فى غيبته ﷺ وقال لك أجر رجل وسهمه وكان عثمان يلقب بذى النورين لتزوّجه ببنتيه ﷺ رقية وأم كلثوم ولم يعلم من تزوّج ببنتى نبى غيره (قوله وأوّل التشاجر الذى ورد) لما ذكر أن صحبه ﷺ خير القرون احتاج للجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدحا فى حقهم مع أنهم لا يصرون على عمد المعاصى وان لم يكونوا معصومين وقد وقع تشاجر بين علىّ ومعاوية رضى الله عنهما وقد افترقت الصحابة ثلاث فرق فرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع على فقاتلت معه وفرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع معاوية فقاتلت معه

(قوله الذى ورد) أى ثبت بالاحاديث المتصلة الاسانيد كما يؤخذ من شرح المصنف والشيخ عبد السلام والمراد انه ثبت بتلك الاحاديث عند الائمة وأما ما لم يثبت عند الائمة فهو مردود باطل لا يحتاج الى تأويله وقوله الآتى ان خضت فيه أى اطلعت عليه وعلمته والفرض أنه ثابت عند الائمة بالاحاديث المتصلة الاسانيد * والحاصل أن التأويل لا يجب الا بشرطين الاوّل أن يكون التشاجر ثابتا عند الائمة بالاحاديث المتصلة الاسانيد والثانى أن يخوض الشخص فيه بان يطلع على ما جرى بينهم وخرج بالاول ما لم يثبت عند الائمة فهو مردود باطل فنحكم عليه بانه مردود باطل ولا نحتاج الى تأويله وخرج بالثانى ما ثبت عند الائمة لكن لم نطلع عليه فلا يجب تأويله أيضا لان تأويل الشئ فرع عن العلم به والفرض انه غير معلوم

وفرقة توقفت وقد قال العلماء المصيب بأجرين والمخطئ بأجر وقد شهد الله ورسوله لهم بالعدالة والمراد من تأويل ذلك أن يصرف الى محمل حسن لتحسين الظن بهم فلم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم لانهم مجتهدون وقوله ان خضت فيه أي ان قدر انك خضت فيه فاوّله ولا تنقص أحدا منهم وانما قال المصنف ذلك لان الشخص ليس مأمورا بالخوض فيما جرى بينهم فانه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية وليس مما ينتفع به في الدين بل ربما ضر في اليقين فلا يباح الخوض فيه الا للرد على المتعصبين أو للتعليم كتدريس الكتب التي تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل (قوله واجتنب داء الحسد) أي واترك وجوبا في خوضك فيما شجر بينهم داء هو الحسد فالاضافة للبيان ان أريد الداء المعنوي أو الحسد الشبيه بالداء فالاضافة من اضافة المشبه به للمشبه ان أريد الداء الحسي والمراد داء الحسد الحامل على الميل مع أحد الطرفين على وجه غير مرضي وقد قال ﷺ الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي من آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أي اتقوا الله ثم اتقوا الله أو أنشدكم الله ثم أنشدكم الله في حق أصحابي وتعظيمهم لا تتخذوهم كالغرض الذي يرمى اليه بالسهام فترموهم بالكلمات التي لا تناسب مقامهم فمن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله أي تعدى حدوده وخالفه ففيه مشاكلة والا فحقيقة الايذاء على الله محالة ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أي يقرب أن يعذبه وفي رواية لا تسبوا أصحابي فمن سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا ومعلوم جواز لعن غير المعين من العصاة والصرف الفرض والعدل النفل وقيل بالعكس وقيل غير ذلك وهذا في المستحل أو خارج مخرج المبالغة في الزجر (قوله ومالك) مبتدأ وقوله وسائر الائمة عطف عليه والخبر قوله هداة الامة وأما قوله كذا أبو القاسم فجملة معترضة بين المبتدا والخبر * واعلم انه لم يصح في الائمة الاربعة حديث بالخصوص وانما ورد يوشك أن تضرب أكباد الابل يطلبون العلم فلا يجدون أحدا اعلم من عالم المدينة فحمل على الامام مالك فكانوا يزدحمون على بابه لطلب العلم وقيل هو كل عالم منها وورد عالم قريش يملأ طباق الارض علما فحمل على الامام الشافعي وقيل هو ابن عباس وورد لو كان العلم بالثريا لناله رجال من فارس فحمل على أبي حنيفة وأصحابه وكل من هذه الاحاديث ظني وقوله وسائر الائمة أي باقيهم وأل في الائمة للعهد والمعهود الائمة الاربعة فقط والاولى جعلها للكمال لا بقيد عهد الاربعة فقط فيدخل الامام الشافعي أبو عبد الله محمد بن ادريس والامام أبو حنيفة النعمان بن ثابت والامام أحمد بن حنبل والامام الليث بن سعد وداود الظاهري فانه كان جبلا في العلم ومانقل عن امام الحرمين من أنه لا يؤخذ بكلام الظاهرية ولا يعوّل عليهم فمحمول على طائفة مخصوصة كابن حزم ويدخل أيضا سفيان الثوري وكان يسمى أمير المؤمنين في الحديث واسحق بن راهويه ومحمد بن جرير الطبري وسفيان بن عيينة وكان يقول اذا كانت نفس المؤمن محبوسة عن مكانها في الجنة بدينه حتى يقضى عنه فكيف بصاحب الغيبة فان الدين يقضى والغيبة لا تقضى وعبد الرحمن بن عمرو الاوزاعي وكان يقول ليس ساعة من ساعات الدنيا الا وتعرض على العبد يوم القيامة فالساعة التي لا يذكر الله فيها تتقطع نفسه عليها حسرات فكيف اذا مرت ساعة مع ساعة ويوم مع يوم والامام أبو الحسن الاشعري وأبو منصور الماتريدي وقوله كذا أبو القاسم كذا خبر مقدم وأبو القاسم مبتدأ مؤخر أي مثل من ذكر في الهداية واستقامة الطريق أبو القاسم محمد الجنيد سيد الصوفية علما وعملا ولعل المصنف رأى شهرته بهذه الكنية ولو قال * جنيدهم أيضا هداة الامة * لكان أوضح وقد اختلف العلماء في التكني بأبي القاسم فقال الامام الشافعي لا يجوز مطلقا أي سواء كان اسمه محمدا أولا قبل مفارقته ﷺ للدنيا أو بعدها وقال الائمة الثلاثة يجوز بعد مفارقته الدنيا ﷺ وكان الجنيد رضي الله عنه على مذهب أبي ثور صاحب الامام الشافعي

ان خضت فيه واجتنب داء الحسد
ومالك وسائر الأئمه كذا أبو القاسم هداة الامه

(قوله واجتنب داء الحسد) أي حسد أحد الفريقين المتشاجرين الحامل ذلك الحسد على الميل للفريق الآخر على وجه غير مرضي بأن يشتمل ذلك الميل على سب غيره هذا ما أراده المحشي ثم الظاهر أن الحسد بمعناه الاصلي الذي هو تمني زوال نعمة الغير ليس مرادا هنا بل المراد به هنا مطلق الايذاء والسب والمعنى حينئذ واجتنب سب الصحابة هذا ما ظهر

فواجب تقليد حبر منهم
كذا حكى القوم بلفظ يفهم
وأثبتن للاوليا الكرامه

فانه كان مجتهدا اجتهادا مطلقا كالامام أحمد ومن كلام الجنيد الطريق الى الله مسدود على خلقه الا على المقتفين آثار الرسول ﷺ ومن كلامه أيضا لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله ومن كلامه أيضا ان بدت ذرة من عين الكرم والجود ألحقت المسيء بالمحسن و بقيت أعمالهم فضلا لهم * ودخل عليه ابليس في صورة فقير يريد خدمة الشيخ فخدمه مدة طويلة ثم أخبره بنفسه وقال له خدمتك مدة ولم يختل من عملك شيء فلم يرتض قوله لما فيه من الدخيل وقال له أنا عارف بك من أول ما دخلت وقد استخدمتك عقوبة لك لاعلمي أن لا أجر لك في الخدمة ثم خرج خاسئا وقوله هداة الامة أي هداة هذه الامة التي هي خير الامم بشهادة قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس فهم خيار الخيار لكن بعد من ذكر من الصحابة ومن معهم * والحاصل أن الامام مالكا ونحوه هداة الامة في الفروع والامام الاشعري ونحوه هداة الامة في الاصول أي العقائد الدينية والجنيد ونحوه هداة الامة في التصوف فجزاهم الله عنا خيرا ونفعنا بهم (قوله فواجب تقليد الخ) لما قدم أن الائمة المذكورين هداة هذه الامة ولم يكن كل واحد من الناس قادرا على الاجتهاد المطلق ذكر هنا أنه يجب على كل من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق ولو كان مجتهد مذهب أو فتوى تقليد امام من الائمة الاربعة في الاحكام الفروعية وما جزم به الناظم وهو مذهب الاصوليين وجمهور الفقهاء والمحدثين واحتجوا بقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فأوجب السؤال على من لم يعلم ويترتب عليه الاخذ بقول العالم وذلك تقليد له وقال بعضهم لا يجب تقليد واحد بعينه بل له أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى فيجوز صلاة الظهر على مذهب الامام الشافعي وصلاة العصر على مذهب مالك وهكذا وخرج بقولنا من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق من كان فيه أهليته فانه يحرم عليه التقليد فيما يقع له عند الاكثر واختاره الآمدي وابن الحاجب والسبكي لتمكنه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد وأما التقليد في العقائد فقد علمته في صدر هذه المنظومة وقوله حبر منهم بفتح الحاء وكسرها أي عالم حاذق من الائمة الاربعة ولا يجوز تقليد غيرهم ولو كان من أكابر الصحابة لان مذاهبهم لم تدون ولم تضبط كمذاهب هؤلاء لكن جوز بعضهم ذلك في غير الافتاء كما قال

وجائز تقليد غير الاربعه * في غير افتاء وفي هذا سعه

وقوله * كذا حكى القوم بلفظ يفهم * أي حكى الاصوليون وجمهور الفقهاء والمحدثين بلفظ يفهمه السامع لوضوحه حكما مثل هذا الحكم الذي هو وجوب تقليد امام من الائمة الاربعة واختلف المشبه والمشبه به بالاعتبار فان القول باعتبار كونه صادرا من المصنف غيره نفسه باعتبار كونه صادرا من القوم وليس مراد الماتن التبري من ذلك بل مجرد العزو فان قلت هل يجوز الانتقال من مذهب الى مذهب قلت فيه أقوال ثلاثة فقيل يمتنع مطلقا وقيل يجوز مطلقا وقيل ان لم يجمع بين المذهبين على صفة تخالف الاجماع كمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود فان هذه الصورة لا يقول بها أحد وهذا شرط من شروط التقليد المنظومة في قول بعضهم

عدم التتبع رخصة وتركب * لحقيقة ما ان يقول بها أحد
وكذاك رجحان المقلد يعتقد * ولحاجة تقليده ثم العدد

وقد أملى شيخنا على هذين البيتين رسالة لطيفة ينبغي الاطلاع عليها (قوله وأثبتن للاوليا الكرامه) أي اعتقد ثبوت الكرامة للاولياء بمعنى جوازها ووقوعها لهم في الحياة وبعد الموت كما ذهب اليه جمهور أهل السنة وليس في مذهب من المذاهب الاربعة قول بنفيها بعد الموت بل ظهورها حينئذ أولى لان النفس حينئذ صافية من الاكدار ولذا قيل من لم تظهر كرامته بعد موته كما كانت في حياته فليس بصادق وقال الشعراني ذكر لي بعض المشايخ أن الله تعالى يوكل بقبر الولي ملكا يقضي الحوائج وتارة يخرج الولي من قبره ويقضيها بنفسه واستدلوا على الجواز بأنه لا يلزم من فرض وقوعها محال وكل ما كان كذلك فهو جائز وعلى الوقوع بما جاء

(قوله وقيل ان لم يجمع بين المذهبين الخ) حاصل هذا القول أنه ان انتقل عن المذهب الاول الى مذهب آخر وعمل بذلك الآخر وترك الاول رأسا جاز وأما ان لفق بين مذهبين فأكثر كأن تزوج بلا مهر ولا ولي ولا شهود فالاول من مذهب الشافعي والثاني من مذهب أبي حنيفة والثالث من مذهب داود الظاهري أو تقول الاول من مذهب الشافعي والثاني والثالث من مذهب داود فلا يجوز هذا حاصل كلامه والذي في شرح المصنف أن القول الثالث هو أنه ان عمل على الاول امتنع عليه الانتقال عنه وان لم يعمل عليه بأن اختاره ولم يعمل به فله الانتقال عنه * وحاصل الاقوال على ما في شرح المصنف أن القول الاول امتناع الانتقال مطلقا سواء عمل على الاول أم لا والثاني جوازه

فى الكتاب العزيز من قصة مريم قال تعالى وأنبتها نباتا حسنا الآية أى أنشأها انشاء حسنا بان سوّى خلقها وجعلها تنبت فى اليوم كما ينبت المولود فى العام وكفلها زكريا وكان لايدخل عليها غيره وكان يجد عندها فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف وقصة أصحاب الكهف وهم سبعة من أشراف الروم خافوا بعد عيسى على ايمانهم من ملكهم فخرجوا ودخلوا غارا فلبثوا فيه بلا طعام ولاشراب ثلثمائة وتسع سنين نياما بلا آفة وقصة آصف بالمد وفتح الصاد وزير سليمان وكان يعرف الاسم الاعظم فقال لسليمان انظر الى السماء فنظر اليها فدعا آصف بالاسم الاعظم أن يأتى الله بعرش بلقيس فاتى به فرد سليمان طرفه فوجده بين يديه وماوقع من كرامات الصحابة والتابعين الى وقتنا هذا فقد روى أن عمر بن الخطاب رأى العدو من مسافة شهر فقال ياسارية الجبل الجبل فسمع سارية صوته فانحاز بالناس الى الجبل وقاتلوا العدو فنصرهم الله تعالى وروى أن عبد الله الشقيق كان اذا مرت عليه سحابة يقول لها أقسمت عليك بالله الأمطرت فتمطر فى الحال والاولياء جمع ولى وهو العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصى بمعنى أنه لايرتكب معصية بدون توبة وليس المراد أنه لاتقع منه معصية بالكلية اذليس معصوما وقولهم لايكذب الولى أى بلسان حاله بان يظهر خلاف مايبطن المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات المباحة وأما أصل التناول فلامانع منه لاسيما اذا كان بقصد التقوى على العبادة وسمى وليا لان الله تولى أمره فلم يكله الى نفسه ولا الى غيره لحظة ولانه يتولى عبادة الله على الدوام من غير أن يتخللها عصيان وكلا المعنيين واجب تحققه حتى يكون الولى عندنا وليا فى نفس الامر والكرامة أمر خارق للعادة يظهرها الله على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبى كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد بالعمل الصالح علم بها أولم يعلم وسبق مايتعلق بخوارق العادة عند المعجزات (قوله ومن نفاها انبذن كلامه) أى ومن نفى الكرامة وقال بعدم جوازها كالاستاذ أبى عبد الله الحليمى من أهل السنة وجمهور المعتزلة اطرحن كلامه ولا تعوّل عليه وأتى المصنف بهمزة الوصل للضرورة فتكون مكسورة وليست همزة قطع كما قد يتوهم فان الذى فى القرآن العظيم ثلاثى قال تعالى فانبذ اليهم وتمسك من نفى الكرامة بانه لوظهرت الخوارق من الاولياء لالتبس النبى بغيره لان الخارق انما هو المعجزة وبانها لوظهرت على أيديهم لكثرت بكثرتهم وخرجت عن كونها خارقة للعادة والفرض أنها كذلك ورد الاول بانه ليس فى وقوعها التباس النبى بغيره للفرق بين المعجزة والكرامة بدعوى النبوّة فى الاولى وعدمها فى الثانية ورد الثانى بانا لانسلم أنها تخرج بكثرتها عن كونها خارقة للعادة بل غاية الامر استمرار خرق العادة وذلك لايوجب كونه عادة وسئل بعضهم لاى شئ كثرت الكرامات فى الزمان المتأخر عن الزمان المتقدم فاجاب بان ذلك لضعف اعتقاد المتأخرين فاحتيج لتأليفهم بالكرامات ليعتقدوا فى الصالحين وأما المتقدمون فاعتقادهم تابع لميزان الشرع (قوله وعندنا أن الدعاء ينفع) أى وعندنا معاشر أهل السنة أن الدعاء الذى هو الطلب على سبيل التضرع وقيل رفع الحاجات الى رافع الدرجات ينفع الاحياء والاموات ان دعوت لهم ويضرهم ان دعوت عليهم وان صدر من كافر على الراجح لحديث أنس رضى الله عنه دعوة المظلوم مستجابة ولو كافرا وأما قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال فمعناه أنه لايستجاب لهم فى خصوص الدعاء بتخفيف عذاب جهنم عنهم يوم القيامة وروى الحاكم وصححه أنه ﷺ قال لايغنى حذر من قدر والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل وان البلاء لينزل ويتلقاه الدعاء فيتعالجان الى يوم القيامة والدعاء ينفع فى القضاء المبرم والقضاء المعلق أما الثانى فلا استحالة فى رفع ماعلق رفعه منه على الدعاء ولافى نزول ماعلق نزوله منه على الدعاء وأما الاول فالدعاء وان لم يرفعه لكن الله تعالى ينزل لطفه بالداعى كما اذا قضى عليه قضاء مبرما بان ينزل عليه صخرة فاذا دعا الله تعالى حصل له اللطف بان تصير الصخرة متفتتة كالرمل وتنزل عليه

ومن نفاها انبذن كلامه
وعندنا أن الدعاء ينفع

مطلقا سواء عمل على الاول أم لا والثالث بالتفصيل فان عمل على الاول امتنع عليه الانتقال وان لم يعمل عليه جاز له الانتقال والخلاف على هذا الوجه أظهر من الخلاف الذى ذكره المحشى

وانقسام القضاء الى مبرم ومعلق ظاهر بحسب مافي اللوح المحفوظ وأما بحسب العلم فجميع الاشياء مبرمة لانه ان علم الله حصول المعلق عليه حصل المعلق ولا بد وان علم الله عدم حصوله لم يحصل ولا بد لكن لا يترك الشخص الدعاء اتكالا على ذلك كما لا يترك الاكل اتكالا على ابرام الله الامر في الشبع وأما عند المعتزلة فالدعاء لا ينفع ولا يكفرون بذلك لانهم لم يكذبوا القرآن كقوله تعالى ادعوني أستجب لكم بل أولوا الدعاء بالعبادة والاجابة بالثواب * واعلم أن للدعاء شروطا وآدابا فمن شروطه أكل الحلال وان يدعو وهو موقن بالاجابة وأن لا يكون قلبه غافلا وأن لا يدعو بما فيه اثم أو قطيعة رحم أو اضاعة حقوق المسلمين وأن لا يدعو بمحال ولو عادة لان الدعاء به يشبه التحكم على القدرة القاضية بدوامها وذلك اساءة أدب على الله تعالى ومن آدابه أن يتحرى الاوقات الفاضلة كان يدعو في السجود وعند الاذان والاقامة ومنها تقديم الوضوء والصلاة واستقبال القبلة ورفع الايادي الى جهة السماء وتقديم التوبة والاعتراف بالذنب والاخلاص وافتتاحه بالحمد والصلاة على النبي ﷺ وختمه بها وجعلها في وسطه أيضا **(قوله كما من القرآن وعدا يسمع)** أي لاجل الذي يسمع داله من ألفاظ القرآن حال كونه موعودا به فالكاف للتعليل وما اسم موصول و يسمع صلته ووعدا بمعنى موعودا به حال والمسموع انما هو الدال والموعود به المدلول لا الدال قال تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم وقال تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان وتخصيص القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه والا فيدل على أن الدعاء ينفع السنة والاجماع فقد دعا رسول الله ﷺ ربه في مواطن كثيرة كيوم بدر وقد أجمع عليه السلف والخلف * واعلم أن الاجابة تتنوع فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه وتارة تقع الاجابة بغير المطلوب حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة وفي ذلك الغير مصلحة ناجزة أو يكون في المطلوب مصلحة وفي ذلك الغير أصلح منها على أن الاجابة مقيدة بالمشيئة كما يدل عليه قوله تعالى فيكشف ما تدعون اليه ان شاء فهو مقيد لاطلاق الآيتين السابقتين فالمعنى ادعوني أستجب لكم ان شئت وأجيب دعوة الداعي ان شئت **(قوله * بكل عبد حافظون وكلوا *)** الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده أي وكلهم الله تعالى بكل عبد وهو شامل للانس والجن والملائكة وقد تردد الجزولي في الجن والملائكة أعليهم حفظة أم لا ثم جزم بان الجن عليهم حفظة واستبعد القول بذلك في الملائكة قال المصنف ولم أقف عليه لغيره اهـ والظاهر أن الملائكة لا حفظة عليهم وهل المراد بالحافظين في كلام المصنف الحافظون للعبد من المضار أو الحافظون لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد و يجعل الله لهم أمارة على الاعتقاد وهذا الخلاف مبني على العطف في قوله وكاتبون فان جعل للتغاير كما ذكره المصنف في شرحه الصغير كان المراد بالحافظين المعنى الاول وان جعل للتفسير كما ذكره في شرحه الكبير كان المراد بالحافظين المعنى الثاني والراجح الاول فقد ذكر بعضهم أن المعقبات في قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله غير الكاتبين و يقويه كما قاله القرطبي أنه لم ينقل أن الحفظة يفارقون العبد بل يلازمونه أبدا بخلاف الكتبة فانهم يفارقون العبد عند ثلاث حاجات عند قضاء حاجة الانسان بولا أو غائطا وعند الجماع وعند الغسل كما جاء ذلك في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ولا يمنع ذلك من كتب ما يصدر منه في هذه الاحوال لان الله يجعل لهم علامة على ذلك كما مر في الاعتقاد وفي غير هذه الاحوال لا يفارقونه ولو كان بيته فيه جرس أو كلب أو صورة وأما حديث لا تدخل الملائكة بيتا فيه جرس ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة وقد ورد أن عثمان سأل النبي ﷺ عن عدد الملائكة الموكلين بالآدمي فقال لكل آدمي عشرة بالليل وعشرة بالنهار واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان بين يديه ومن خلفه واثنان على جنبيه وآخر قابض على ناصيته فان تواضع رفعه وان تكبر وضعه واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه الا الصلاة على النبي ﷺ

كما من القرآن وعدا يسمع
بكل عبد حافظون وكلوا

وكاتبون خيرة لن يهملوا من أمره شيأ فعل ولو ذهل حتى الأنين فى المرض كما نقل

والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه وفى بعض الروايات أنه ذكر عشرين ملكا وذكر الابى أنه يحفظ لابن عطية أن كل آدمى يوكل به من حين وقوعه نطفة فى الرحم الى موته أربعمائة ملك وحفظهم للعبد انما هو من المعلق وأما المبرم فلابد من انفاذه فيتنحون عنه حتى ينفذ (قوله وكاتبون خيرة) أى مختارون لان الله تعالى اختارهم لذلك وقد علمت انه وقع خلاف فى هذا العطف فقيل للتغاير وقيل للتفسير والحق الاول والمراد بالجمع مافوق الواحد لان كل واحد من العباد انما عليه ملكان وكل منهما رقيب أى حافظ وعتيد أى حاضر لا كما قد يتوهم من أن أحدهما رقيب والآخر عتيد وهما لا يتغيران مادام حيا فاذا مات يقومان على قبره يسبحان ويهللان ويكبران ويكتبان ثوابه الى يوم القيامة ان كان مؤمنا ويلعنانه الى يوم القيامة ان كان كافرا وقيل لكل يوم وليلة ملكان فلليوم ملكان ولليلة ملكان فتكون الملائكة أربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالايام والجمع والاعوام والاماكن وملك الحسنات من ناحية اليمين وملك السيآت من ناحية اليسار والاول أمين أو أمير على الثانى فاذا فعل العبد حسنة بادر ملك اليمين الى كتبها واذا فعل سيئة قال ملك اليسار لملك اليمين أأكتب فيقول لا لعله يستغفر أو يتوب فاذا مضى ست ساعات فلكية من غير توبة قال له اكتب أراحنا الله منه وهذا دعاء عليه بالموت ليتحولا عن مشاهدة المعصية لانهما يتأذيان بذلك وفى بعض الآثار ان كتب المباحات على القول به لكاتب السيآت وقد اعتمد بعضهم أن المباح لا يكتب وهذه الكتابة مما يجب الايمان بها فيكفر منكرها لتكذيبه القرآن قال تعالى كراما كاتبين يعلمون ماتفعلون لكنها ليست لحاجة دعت اليها وانما فائدتها أن العبد اذا علم بها استحيا وترك المعصية والكتب حقيقى بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه وتعالى حملا للنصوص على ظواهرها خلافا لمن قال انه كناية عن الحفظ والعلم وفى بعض الاحاديث ان لسانه قلمهما وريقه مدادهما والتفويض أولى واختلف فى محلهما من الشخص فقيل ناجذاه أى آخر أضراسه الايمن والايسر وقيل عاتقاه وقيل ذقنه وقيل شفتاه وقيل عنفقته وروى عن مجاهد انه ان قعد كان أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره وان مشى كان أحدهما أمامه والآخر وراءه وان رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه ويجمع بين هذه الاقاويل بأنهما لا يلزمان محلا واحدا والاسلم فى أمثال ذلك الوقف (قوله لن يهملوا من أمره شيأ فعل) أى لن يتركوا من شأنه وحاله شيأ فعله بلا كتابة بل يكتبونه قولا أو غيره فليست الكتابة مختصة بالاقوال وان كان قوله تعالى مايلفظ من قول الالديه رقيب عتيد فى خصوص الاقوال وكذلك حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى تفسير الآية المذكورة فانه قال يكتب كل مايتكلم به من خير أو شر حتى انه ليكتب قوله أكلت شربت ذهبت جئت رأيت حتى اذا كان يوم الخميس ويوم الاثنين عرض قوله وعمله فاقر منه ما كان خيرا وشرا وألغى سائره أى باقيه وهو المباح والمكروه فتلتقمه حيتان البحر فتموت منه لنتنه فيخرج منه دود يأكل الزرع وهذا صريح فى كتب المباحات فيؤيد القول بكتابتها لكن تقدم أن بعضهم اعتمد عدم كتابتها وظواهر الآثار ان الحسنات تكتب مميزة عن السيآت فقيل ان سيآت المؤمن أول كتابه وآخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها وحسنات الكافر أول كتابه وآخره هذه حسناتك قد رددتها عليك وماقبلتها (قوله ولو ذهل) أى ولو غفل ونسى فالذهول عن الشئ نسيانه والغفلة عنه فيكتب مافعله نسيانا وان كان لا يؤخذ به لانه ليس الغرض من الكتابة المعاقبة ولا الاثابة وقوله حتى الانين فى المرض أى حتى يكتبون الانين الصادر منه فى المرض والانين مصدر أن الرجل يئن اذا صوت وينبغى للمريض أن يقول آه لانه ورد انه من أسمائه تعالى ولا يقول أخ لانه اسم من أسماء الشيطان وقوله كما نقل أى كما نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين ومن أعظمهم

الامام مالك رضي الله عنه فانه قال يكتبون على العبد كل شئ حتى أنينه في مرضه وتمسكوا بقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد لان وقوع قول في سياق النفي يقتضي العموم (قوله حاسب النفس) أي اذا علمت أن عليك من يحفظ اعمالك ويكتبها فحاسب نفسك كل صباح على جميع ماعملته ليلا وكل مساء على جميع ماعملته نهارا فما وجدت من حسنة حمدت الله عليها أو من سيئة استغفرت الله منها وأقرب من ذلك الى السلامة أن تحاسبها على كل فعل قبل الاقدام عليه حتى لا تتلبس به الا بعد معرفة حكم الله فيه فما كان خيرا فعلته وما كان غير ذلك أمسكت عنه لتريح الملائكة من التعب ولان من حاسب نفسه في الدنيا هان عليه عذاب الآخرة وفي الحديث حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وقوله وقلل الاملا بفتح القاف وتشديد اللام الاولى وتسكين الثانية ودرج همزة الاملا الثانية بنقل حركتها للامه أي قصر الامل وهو رجاء ماتحبه النفس كطول عمر وزيادة غنى وهو مذموم الا للعلماء حيث أملوا طول عمرهم لنفع المسلمين فيثابون على نياتهم في ذلك والاصل فيما ذكر قوله ﷺ كن في الدنيا كانك غريب أو عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور ومن كلام بعضهم من قصر أمله قل همه وتنور قلبه ورضي بالقليل* وبضدها تتميز الاشياء* وقوله* فرب من جد لامر وصلا* مرتبط بمحذوف يؤخذ من قوله وقلل الاملا والتقدير وجد في مطلوبك فرب من جد الخ أي لانه رب من أجتهد بتوفيق الله له لتحصيل أمر من أمور الدنيا والآخرة وصل الى ذلك لتقدير الله في الازل وصوله اليه (قوله وواجب ايماننا بالموت) واجب خبر مقدم وايماننا مبتدأ مؤخر وبالموت متعلق بايماننا والمعنى أن تصديقنا بالموت واجب فيجب التصديق بعموم فناء الكل خلافا للدهرية في قولهم ان هي الا أرحام تدفع وأرض تبلع ويجب التصديق أيضا بانه على الوجه المعهود شرعا من فراغ الآجال المقدرة خلافا للحكماء في قولهم بانه بمجرد اختلال نظام الطبيعة فراد المصنف بذلك الرد على من ذكر وأما أصل وقوع الموت فلا حاجة للنص عليه لانه لا يشك فيه عاقل لكونه مشاهدا ويدل على ذلك قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت والاحاديث فيه كثيرة وقد اختلف في الموت هل هو وجودي أو عدمي فذهب الاشعري رحمه الله تعالى الى الاول وعرفه بانه كيفية أي صفة وجودية تضاد الحياة فالتقابل بينهما تقابل التضاد وذهب الاسفرايني والزمخشري الى الثاني وعرفاه بانه عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويدل للاول قوله تعالى الذي خلق الموت والحياة وتأويل الخلق بالتقدير كما قاله من ذهب الى أنه عدمي خلاف الظاهر وفي بعض الاحاديث ان الله خلق الموت في صورة كبش لا يمر بشئ الا مات كما أن في بعض الاحاديث ان الحياة خلقها الله على صورة فرس لا تمر بشئ الا حي وهذا انما هو باعتبار التمثيل والا فالموت صفة للميت كما أن الحياة صفة للحي والاولى التفويض في أمثال هذه المقامات (قوله* ويقبض الروح رسول الموت*) أي يخرجها من مقرها الملك الموكل بالموت وهو عزرائيل عليه السلام ومعناه عبد الجبار وهو ملك عظيم هائل المنظر مفزع جدا رأسه في السماء العليا ورجلاه في تخوم الارض السفلى أي منتهاها ووجهه مقابل للوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنة دون غيره وفي حديث ابن مسعود وابن عباس ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام قال ياملك الموت أرني كيف تقبض أنفاس الكفار قال يا ابراهيم لا تطيق ذلك قال بلى قال أعرض فاعرض ثم نظر فاذا هو برجل اسود ينال رأسه السماء يخرج من فيه لهب النار فغشي على ابراهيم ثم أفاق وقد تحول ملك الموت في الصورة الاولى فقال ياملك الموت لو لم يلق الكافر من البلاء والحزن الا صورتك هذه لكفاه فأرني كيف تقبض أنفاس المؤمنين قال أعرض فاعرض ثم التفت فاذا هو برجل شاب أحسن الناس وجها وأطيبهم ريحا في ثياب بيض فقال ياملك الموت لو لم ير المؤمن عند الموت من قرة العين والكرامة الا صورتك هذه لكان يكفيه وفي النظم افادة جوهرية الروح والالم

حاسب النفس وقلل الاملا
فرب من جد لامر وصلا
وواجب إيماننا بالموت
ويقبض الروح رسول الموت

تقبض ومذهب أهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية انها جسم لطيف مشتبك بالبدن كاشتباك الماء بالعود الاخضر و بهذا جزم النووي ومذهب جماعة من الصوفية والمعتزلة انها ليست بجسم ولا عرض بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل فيه ولا خارج منه وأل في الروح للاستغراق فهي دالة على العموم والمراد جميع أرواح الثقلين ولو أرواح الشهداء براً و بحراً وأرواح الملائكة حتى روح نفسه على أحد القولين وقيل القابض لروحه هو الله عز وجل وأرواح البهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة كما ذهب اليه أهل الحق خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى أنه لا يقبض أرواح غير الثقلين من الملائكة والطيور وغيرهم وللمبتدعة حيث ذهبوا الى أنه لا يقبض أرواح البهائم بل يقبضها أعوانه وقد أشار المصنف للرد على الجميع بأل الدالة على العموم ولمباشرة ملك الموت لذلك أسند اليه التوفي كما في قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم كنسبته الى أعوانه لمعالجتهم نزعها من العصب والعظم والعروق في قوله تعالى توفته رسلنا وأما اسناد التوفي اليه تعالى في قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها فلانه الخالق لذلك حقيقة الموجد له «فائدة» مجيء الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت وكذلك السؤال فيما ذكره جماعة ومما يسهل الموت وجميع ما بعده من الاهوال ما ذكره السنوسي وغيره من صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب يقرأ بعد الفاتحة الزلزلة خمس عشرة مرة وروي أن سورتها تعدل نصف القرآن **(قوله * وميت بعمره من يقتل *)** ميت خبر مقدم ومن يقتل مبتدأ مؤخر أي كل ذي روح يفعل به ما يزهق روحه ميت بانقضاء عمره ففي عبارة المصنف حذف مضاف ولو عبر بالاجل لم يحتج لتقدير المضاف لان الاجل يطلق على آخر العمر كما يطلق على مدة العمر بتمامها لكن المصنف عبر بالعمر لاجل النظم فاحتيج لتقدير المضاف وما ذكره الناظم هو مذهب أهل الحق فالاجل عندهم واحد لا يقبل الزيادة والنقصان قال الله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقد دلت الاحاديث على أن كل هالك يستوفي أجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه ولا يعارض هذه القواطع ما ورد أن بعض الطاعات كصلة الرحم يزيد في العمر لانه خبر آحاد أو ان الزيادة فيه بحسب الخير والبركة أو بالنسبة لما ثبت في صحف الملائكة فقد يثبت الشيء فيها مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد كان يقول في صحف الملائكة ان عمر زيد خمسون مثلا مطلقا وهو في علم الله مقيد بأن يفعل كذا من الطاعات وان فعلها فله ستون فان سبق في علمه تعالى أن يفعلها فلا يتخلف عن فعلها وكان عمره ستين فالزيادة بحسب الظاهر على ما في صحف الملائكة والا فلا بد من تحقق ما في علمه تعالى كما يشير له قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت وعنده أم الكتاب أي أصل اللوح المحفوظ وهو علمه تعالى الذي لا محو فيه ولا اثبات وأما اللوح المحفوظ فالحق قبول ما فيه للمحو والاثبات كصحف الملائكة و بعضهم فسر أم الكتاب باللوح المحفوظ لانه ما من كائن الا وهو مكتوب فيه والراجح الاول و بالجملة فمختار أهل السنة أن كل مقتول ميت بانقضاء عمره وحضور أجله في الوقت الذي علم الله حصول موته فيه أزلا بخلقه تعالى من غير مدخلية للقاتل فيه وانما وجب عليه القصاص نظرا للكسب فقط وعند أهل السنة انه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت فيه لانه لا اطلاع لنا على ما في علم الله فيحتمل لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت ان لم يكن عمره في علم الله أكثر من ذلك و يحتمل أن لا يموت فيه ان كان عمره في علم الله أكثر من ذلك وهذا التجويز ذاتي على فرض عدم قتله كما هو ظاهر والا فقد بان بقتله ان الله علم موته في

(قوله وهو في علم الله مقيد الخ) بيان ذلك ان الله تعالى يعلم ازلا ان زيدا يطيع وان له بسبب ذلك من العمر ستين سنة و يعلم أيضا انه لو لم يطع لكان عمره خمسين سنة وهذا هو معنى كون ما في صحف الملائكة مقيدا في علم الله بأن لا يفعل كذا من الطاعات وليس المراد من التقييد التعليق بل المراد منه ما تقدم من انه يعلم انه لو لم يطع لكان عمره خمسين سنة مثلا و بحمل التقييد على هذا المعنى اندفع ما يتراءى من العبارة من ان علم الله مشوب بالتردد (قوله وان فعلها فله ستون سنة) أي وفي علم الله انه ان فعلها فله ستون سنة ومعنى ذلك أن الله تعالى يعلم أن جعل عمره ستين سنة مرتب على طاعته المقطوع بوقوعها في علم الله و بهذا اندفع ما توهمه العبارة من كون علم

وميت بعمره من يقتل

الله مشو با بالتردد اهـ (قوله وهذا التجويز ذاتي الخ) مراده ان جواز الامرين وهما الحياة والموت بلا قتل مرتب على عدم القتل وأما التجويز الذي هو حكم أهل السنة بالجواز فهو بعد القتل قطعا اهـ (قوله والا فقد بان الخ) حاصل ذلك انه بالنظر الى تعلق علم الله بموته في هذا الوقت المدلول عليه بقتله الموجود خارجا يقال لو لم يقتل لمات قطعا وقولهم أولا لو لم يقتل لجاز أن يموت وأن لا يموت بقطع النظر عن تعلق علم الله بموته في هذا الوقت فتلخص أن أهل السنة بالنظر الى تعلق علم الله بموته في هذا الوقت قاطعون بانه لو لم يقتل لمات بلا قتل و بقطع النظر عن تعلق علم الله بموته في هذا الوقت يقولون بعد قتله انه لو لم يقتل لعاش أو مات ولا يقطعون بواحد منهما فهم بعد القتل بالنظر الى تعلق علم الله بموته قاطعون بأنه لو لم يقتل لمات و بقطع النظر عن ذلك يجوزون موته وحياته على تقدير

عدم قتله وكل من التجويز والقطع انما هو بعد القتل وحاصل الفرق بين مذهب اهل السنة ومذاهب المعتزلة الثلاثة

ذلك الوقت فلا يتخلف (قوله* وغير هذا باطل لايقبل *) أى وغير ماذكر من مذاهب المخالفين لاهل السنة غير مطابق للواقع لايقبل عند العقلاء المتمسكين بالحق وأشار المصنف بذلك للرد على أهل الاعتزال فان لهم مذاهب ثلاثة الاول مذهب الكعبى وهو ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعله تعالى واستدل على ذلك بقوله تعالى ولئن متم أو قتلتم فان العطف يقتضى المغايرة وأهل السنة يقولون المعنى ولئن متم من غير سبب أو قتلتم بأن متم بسبب فعند الكعبى أن المقتول له أجلان أجل بالقتل وأجل بالموت فلو لم يقتل لعاش الى أجله بالموت والثانى مذهب جهورهم وهو أن القاتل قطع على المقتول أجله فعندهم أن المقتول له أجل واحد وهو الوقت الذى علم الله موته فيه لولا القتل فلو لم يقتل لعاش اليه قطعا والثالث مذهب أبى الهذيل وهو ان المقتول أجله فى ذلك الوقت فقط فعنده أن المقتول له أجل واحد وهو الوقت الذى قتل فيه فلو لم يقتل لمات بدل القتل قطعا وبهذا التقرير ظهر الفرق بين مذاهب المعتزلة ومذهب أهل السنة فتدبر (قوله* وفى فنا النفس لدى النفخ اختلف *) أى وفى ذهاب صورة النفس التى هى الروح عند نفخ اسرافيل فى الصور النفخة الاولى اختلف العلماء فذهبت طائفة الى الحكم بفنائها عند ذلك لظاهر قوله تعالى كل من عليها فان وذهبت طائفة أخرى الى الحكم بعدم فنائها عند ذلك وأما قبل نفخ اسرافيل فى الصور النفخة الاولى فلا خلاف بين المسلمين فى بقائها ولو بعد فناء الجسم وتكون منعمة ان كانت من أهل الخير ومعذبة ان كانت من أهل الشر وتسمى النفخة الاولى نفخة الفناء فلا يبقى عندها حى الا مات ان لم يكن مات قبل ذلك والاغشى عليه ان كان مات قبل ذلك كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام الا من شاء الله كالملائكة الاربعة الرؤساء والحور العين وموسى عليه الصلاة والسلام لانه صعق فى الدنيا مرة فجوزى بها فجميع الانبياء بعد الموت تعود اليهم أرواحهم ثم يغشى عليهم عند النفخة الاولى الا موسى لما حصل له فى الدنيا ثم ينفخ اسرافيل فى الصور النفخة الثانية وتسمى نفخة البعث فيجمع الله الارواح فى الصور عند النفخة الثانية وفيه ثقب بعددها فتخرج منه الارواح الى أجسادها فلا تخطئ روح جسدها و بين النفختين أربعون عاما على ما فى بعض الطرق (قوله واستظهر السبكى بقاها اللذ عرف) بتخفيف الياء وتسهيل الهمزة وتسكين الذال لغة فى الذى أى اختار الامام تقى الدين السبكى فى تفسيره المسمى بالدر النظيم من هذا الاختلاف القول ببقائها الذى عهد سابقا لانهم اتفقوا على بقائها بعد الموت لسؤالها فى القبر وتنعيمها أو تعذيبها فيه والاصل فى كل باق استمراره حتى يظهر مايصرف عنه فالدليل على بقائها الاستصحاب فتكون من المستثنى بقوله تعالى الا من شاء الله وما قاله السبكى هو المختار عند أهل الحق وانما خصه المصنف بالذكر لتبحره فى الفنون حتى أحاط بالمعقول والمنقول (قوله عجب الذنب كالروح) العجب بفتح العين وسكون الجيم وآخره باء موحدة وقد تبدل ميما و بعضهم يحكى تثليث أوله فيهما فلغاته ست واضافته للذنب من اضافة المماثل لمماثله فقولهم عجب الذنب معناه عجب شبيه بالذنب وهو عظم كالخردلة فى آخر سلسلة الظهر فى العصعص مختص بالانسان كمغرز الذنب للدابة وهو بكسر الراء من باب ضرب وتشبيهه بالروح فى جريان الاختلاف فى الفناء على قولين والمشهور منهما انه لايفنى لكن لا بقيد وقت النفخ وان كان الخلاف فى المشبه به مقيدا به كما صرح به المصنف فى قوله* وفى فنا النفس لدى النفخ اختلف* (قوله لكن صححا المزنى للبلى) أى لكن صحح الامام اسماعيل بن يحيى المزنى وهو منسوب لمزينة اسم قبيلة القول بأن عجب الذنب يبلى و يفنى تمسكا بظاهر قوله تعالى كل من عليها فان وفناء الكل يستلزم فناء الجزء وقوله ووضحا أى بين صحة ماذهب اليه ووافقه ابن قتيبة وقال انه آخر مايبلى من الميت والاقوى فى النظر انه لايبلى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شئ الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه خلق الخلق يوم القيامة ولحديث مسلم كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه

وغير هذا باطل لايقبل
وفى فنا النفس لدى النفخ اختلف
واستظهر السبكى بقاها اللذ عرف
عجب الذنب كالروح لكن صححا
المزنى للبلى ووضحا

ان الكعبى منهم يقطع بعد قتله بانه لولم يقتل لعاش وكذا جهور المعتزلة الا أن الكعبى يجعل له أجلين أجلا على تقدير قتله وأجلا على تقدير موته والجهور يجعلون له أجلا واحدا هو أجل موته و يقولون القاتل قطع عليه ذلك الاجل وأما أبو الهذيل منهم فيقطع بعد القتل بانه لولم يقتل لمات بلا قتل واستدل على ذلك بدليلين ثانيهما أنه لولم يمت لزم التغيير فى أمر العلم وهو محال والدليلان مذكوران فى شرح المصنف و بهذا يعلم أنه ناظر الى تعلق العلم بموته فى هذا الوقت وتقدم أن أهل السنة بالنظر الى تعلق علم الله بموته فى هذا الوقت قاطعون بانه لولم يقتل لمات بلا قتل و بهذا يعلم أن الخلاف بين أهل السنة وأبى الهذيل من المعتزلة لفظى لامعنوى هذا ماظهر فى هذا المقام

يركب

يركب وفى حديثه الآخران فى الانسان عظما لا تأكله الارض أبدا واختلف هل بقاؤه تعبدى أو معلل والارجح أنه تعبدى لضعف ماعلل به القائل بأنه معلل فانه علله بجواز كونه جعل علامة للملائكة الموكلين بالاعادة على إحياء كل انسان بجواهره التى كانت فى الدنيا ووجه ضعفه أن الملائكة لايخفى عليهم هذا الامر مع أنهم يعيدون كل انسان بجواهره بأمر الله على أنه يجوز اللبس فيه نفسه (قوله وكل شئ هالك قد خصصوا * عمومه) لما كان القول ببقاء الروح وعجب الذنب هو الراجح أشار المصنف إلى الجواب عما يرد عليه كقوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه إذ مقتضاه أن كل ماسواه تعالى محكوم عليه بالهلاك * وحاصل الجواب أن العلماء قصروا عموم ذلك على غير الامور التى وردت الاحاديث باستثنائها كالروح وعجب الذنب وأجساد الانبياء والشهداء والعرش والكرسى والجنة والنار والحور العين ونحو ذلك وقد نظم الجلال السيوطى ثمانية منها بقوله

ثمانية حكم البقاء يعمها * من الخلق والباقون فى حيز العدم
هى العرش والكرسى نار وجنة * وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

وعلى هذا فتكون الآية من قبيل العام المخصوص والعام لفظ يستغرق الصالح له بغير حصر والتخصيص قصر العام على بعض أفراده وهذا الجواب لجماعة كابن عباس وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص وقالوا معنى هالك قابل للهلاك كما هو معنى فان أيضا وقوله فاطلب لما قد لخصوا أى فتوجه لما قد لخصه العلماء من الامور التى وردت الاحاديث باستثنائها وقد تقدم بيانها (قوله ولا تخض فى الروح) أى ولا تخض نحن معاشر جمهور المحققين فى بيان حقيقة الروح هكذا فى شرح المصنف ومقتضى هذا أن المتن يقرأ بالنون والشائع قراءته بالتاء التى للمخاطب وحمل الشارح النهى على الكراهة حيث قال فالخوض فى بيان حقيقتها مكروه لعدم التوقيف فى ذلك لكن كلام الجنيد يدل على الحرمة حيث قال الروح شئ استأثر الله بعلمه فلم يطلع عليه أحدا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنها بأكثر من أنها موجودة قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وفى ذلك اظهار لعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التى بين جنبيه مع القطع بوجودها ولم يخرج النبى ﷺ من الدنيا حتى أطلعه الله تعالى على جميع ما أبهمه عنه من الروح وغيرها مما يمكن علم البشر به لا على جميع معلوماته تعالى والالزم مساواة الحادث للقديم وماخالف ذلك نحو ولا أعلم الغيب محمول على أنه كان قبل أن يكشف له عن ذلك وماذكره من عدم الخوض فى الروح هو المختار ولذلك صدر الناظم به فنمسك عن بيان حقيقتها وبيان مقرها من الجسد والمشهور عدم تعدد الروح فى كل جسد وصرح العز بن عبد السلام بأن فى كل جسد روحين احداهما روح اليقظة التى أجرى الله العادة بأنها إذا كانت فى الجسد كان الانسان مستيقظا فاذا خرجت منه نام ورأت تلك الروح المنامات والاخرى روح الحياة التى أجرى الله العادة بأنها إذا كانت فى الجسد كان حيا فاذا فارقته مات وهاتان الروحان فى باطن الانسان لا يعرف مقرهما إلا من أطلعه الله على ذلك وقد كان بعض الارواح يوم ألست بربكم مقبلا على بعض بالوجه وبعضها موليا ظهره لبعض وبعضها جاعلا جنبه لبعض فالاقبال بالوجه غاية فى المودة وعكسه بالظهر وبالجنب بين ذلك كما فى اليواقيت ويكشف لكثير عن ذلك كسهل بن عبد الله حتى أنهم يعرفون تلامذتهم إذ ذاك وفى الحديث الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وماتناكر منها اختلف (قوله إذ ماوردا * نص عن الشارع) أى لانه لم يرد دليل عن الله تعالى ببيانها وكل ماهو كذلك فالاولى عدم الخوض فيه وهذا تعليل للنهى عن الخوض فى الروح على الطريقة المختارة (قوله لكن وجدا لمالك هى صورة كالجسد) بسكون الياء لغة فى هى بفتحها أى لكن وجد لأهل مذهب مالك ممن خاض فى بيان حقيقة

وكل شئ هالك قد خصصوا
عمومه فاطلب لما قد لخصوا
ولا تخض فى الروح إذ ماوردا
نص عن الشارع لكن وجدا
لمالك هى صورة كالجسد
فحسبك النص بهذا السند

الروح هي جسم ذوصورة كصورة الجسد في الشكل والهيئة فان أصبغ نقل عن ابن القاسم عن عبد الرحيم ابن خالد قال الروح ذوجسم ويدين ورجلين وعينين ورأس تسل من الجسد سلا وانما نسبه المصنف لمالك لاستنادهم إليه في ذلك وماذكر من الخوض في الروح هو غير المختار قال النووي وأصح ماقيل فيها على هذه الطريقة ماقاله امام الحرمين انها جسم لطيف شفاف مشتبك بالجسم كاشتباك الماء بالعود الاخضر فتكون سارية في جميع البدن وقيل مقرها البطن وقيل القلب وقيل بقرب القلب والصواب ماقاله امام الحرمين وهذا في حالة الحياة وأما بعد الموت فأرواح السعداء بأفنية القبور على الصحيح وقيل عند آدم عليه السلام في سماء الدنيا لكن لادائما فلاينافي أنها تسرح حيث شاءت وأما أرواح الكفار ففي سجين في الارض السابعة السفلى محبوسة وقيل أرواح السعداء بالجابية في الشام وقيل ببئر زمزم وأرواح الكفار ببئر برهوت في حضرموت التي هي مدينة في اليمن وقوله فحسبك النص بهذا السند أي واذا علمت النقل عن أهل مذهب مالك بالخوض في حقيقتها فيكفيك في الخوض النص عنهم حال كونه ملتبسا بهذا القول المسند إليهم من ملابسة العام للخاص فلاتخض بأكثر منه فالمراد بالسند المسند إلى أهل مذهب مالك وان كان في الاصل هو الطريق الموصلة للحديث وتلك الطريق هي الرجال الذين يروون الحديث فان قيل يرد على ذلك أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من الروح أجيب بأن لطافتها تقتضي سرعة انجذابها وانضمامها من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله أو سرعة الالتحام بعد القطع وهذا يقتضي انقطاع الروح ثم تلتحم سريعا والاول يقتضي عدم انقطاعها فهو أولى لان الاصل عدم الانقطاع فان قيل كيف يخوضون في الروح مع أن الآية دالة على عدم الخوض فيها حيث أمر فيها النبي ﷺ بان يقول قل الروح من أمر ربي أجيب بأنه انما أمر عليه الصلاة والسلام بترك الجواب تصديقا لما في كتب اليهود من أن الامساك عن ذلك من علامات نبوته وأدلة رسالته (قوله والعقل كالروح) مبتدأ وخبر أي والعقل مثل الروح من حيث الخوض في بيان الحقيقة والوقف عن ذلك واختلف كلام المصنف في الترجيح فرجح في هداية المريد طريق الخوض ورجح في الكبير طريق الوقف وهو المختار لانه من المغيبات وكل ماهو كذلك فالاولى الكف عن الخوض فيه وهو لغة المنع من عقل البعير إذا منعه بالعقال وسمي بذلك لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل ※ واعلم أن العقل على خمسة أنواع الاول غريزي وهو غريزة يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية كما قاله شيخ الاسلام والثاني كسبي وهو ما يكتسبه الانسان من معاشرة العقلاء والثالث عطائي وهو مايعطيه الله للمؤمنين ليهتدوا به الى الايمان والرابع عقل الزهاد وهو الذي يكون به الزهد والخامس شرفي وهو عقل نبينا ﷺ لانه أشرف العقول وقد اختلف في تفضيل العقل على العلم أو العكس والراجح تفضيل العلم على العقل لان العلم من صفاته تعالى ومايروى في فضل العقل فهو موضوع لاأصل له كما صرح به الجلال السيوطي (قوله ولكن قرروا ※ فيه خلافا) أي لكن قرر العلماء في العقل خلافا ولامحل لهذا الاستدراك لانهم قرروا في الروح خلافا أيضا فلعل لكن لمجرد التأكيد ثم رأيت المصنف في شرحه قال ولكن الخ استدراك على طريقة الخائضين فأشار الى أنهم لم يتفقوا على حقيقة معينة بل اختلفوا في بيانها اهـ فالاستدراك يشعر بانتشار الخلاف وكثرته وقوله فانظرن مافسروا أي فانظر التفاسير التي ذكرها القوم في كتبهم لا في هذه المقدمة لصغر حجمها وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته فبعضهم قال انه من قبيل العلوم وعرفه بانه العلم ببعض العلوم الضرورية كالعلم بوجوب تحيز الجرم واستحالة عروه عن الحركة والسكون وجواز احراق النار وغير ذلك وهذا القول لامام الحرمين وجماعة وبعضهم قال انه ليس من قبيل العلوم وعرفه بانه غريزة أي طبيعة مغروزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وعرفه الشيرازي بانه صفة يميز بها بين الحسن والقبيح وأحسن

والعقل كالروح ولكن قرروا
فيه خلافا فانظرن ما فسروا

(قوله لم يتفقوا الخ) بخلاف الخائضين في الروح فانهم اتفقوا على أنها صورة كالجسد وانما الخلاف في مقرها هذا ماظهر (قوله عند سلامة الآلات) احترز بذلك عما اذا اختلت كأن كان نائما فان عقل النائم باق وعدم ادراكه لاختلال الآلات التي بها الادراك من سمع و بصر وغيرهما

ماقيل فيه انه نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية وقال بعضهم ان هنالك لطيفة ربانية لا يعلمها الا الله تعالى فمن حيث تفكرها تسمى عقلا ومن حيث حياة الجسد بها تسمى روحا ومن حيث شهوتها تسمى نفسا فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار وقالت المعتزلة والخوارج والحكماء بجوهريته وفسره بعضهم بأنه جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ومنهم من فسره بغير ذلك وفى كلام الغزالى انه جوهر مجرد وقد اختلف فى محله والصحيح ان محله القلب وله نور متصل بالدماغ كما ذهب اليه الامام الشافعى والامام مالك رضى الله عنهما وجمهور المتكلمين وقالت الحكماء وبعض الفقهاء بان محله الدماغ لفساده بفساد الدماغ وهذا لا يدل على ما ذكروه لجواز ان تكون سلامة الدماغ شرطا لاستمراره وان كان محله القلب (قوله سؤالنا) أى سؤال منكر ونكير ايانا معاشر أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكافرين خلافا لابن عبد البر حيث قال فى تمهيده الكافر لا يسئل وانما يسئل المؤمن والمنافق لانتسابه للاسلام فى الظاهر اهـ والجمهور على خلافه وانما سمى هذان الملكان بذلك لانهما يأتيان الميت بصورة منكرة فان صفتهما كما فى الحديث أنهما أسودان أزرقان أعينهما كقدور النحاس وفى رواية كالبرق وأصواتهما كالرعد اذا تكلما يخرج من أفواههما كالنار بيد كل واحد منهما مطراق من حديد لو ضرب به الجبال لذابت وفى رواية بيد أحدهما مرزبة لو اجتمع عليها أهل منى ما أقلوها وهما للمؤمن الطائع وغيره على الصحيح لكن يترفقان بالمؤمن ويقولان له اذا وفق للجواب نم نومة العروس وينتهران المنافق والكافر وقيل المؤمن الموفق له مبشر وبشير وأما الكافر والمؤمن العاصى فلهما منكر ونكير قيل ومعهما ملك آخر يقال له ناكور وما قيل من أنه يجىء قبلهما ملك يقال له رومان فحديثه موضوع وقيل فيه لين ويكون السؤال بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس وفى الحديث كما فى شرح المصنف وانه ليسمع قرع نعالهم فيعيد الله تعالى الروح الى جميع البدن كما ذهب اليه الجمهور وهو ظاهر الاحاديث وقال ابن حجر الى نصفه الاعلى فقط وغلط من قال يسئل البدن بلا روح كمن قال تسئل الروح بلا بدن لكن وان عادت له الروح لا ينتفى اطلاق اسم الميت عليه لان حياته حينئذ ليست حياة كاملة بل أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما ويرد اليه من الحواس والعقل والعلم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه رد الجواب حتى يسئل وأحوال المسؤلين مختلفة فمنهم من يسأله الملكان جميعا تشديدا عليه ومنهم من يسأله أحدهما تخفيفا عليه ووجد بطرة المؤلف أن أحدهما يكون تحت رجليه والآخر عند رأسه ويسئل مرة واحدة وفى حديث أسماء أنه يسئل ثلاثا وعن الجلال ان المؤمن يسئل سبعة أيام والكافر أربعين صباحا ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح خلافا لمن قال بالسريانى ولذلك قال بعضهم

ومن عجيب ماترى العينان * أن سؤال القبر بالسريانى

أفتى بهذا شيخنا البلقينى * ولم أره لغيره بعينى

ويسئل الميت ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع فى أجوافها اذ لا يبعد أن الله يعيد له الروح فى أعضائه ولو كانت متفرقة لان قدرة الله صالحة لذلك ويحتمل أن يعيده كما كان واذا مات جماعة فى وقت واحد بأقاليم مختلفة قال القرطبى جاز أن تعظم جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير مخاطبة واحدة وقال الحافظ السيوطى ويحتمل تعدد الملائكة المعدة لذلك ثم رأيت الحليمى ذهب اليه فقال فى منهاجه والذى يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة ويسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل ميت اثنان منهم والله أعلم واختلفت الاحاديث كما قاله القرطبى فى كيفية السؤال والجواب فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل عن كلها قال ابن عباس رضى الله عنهما يسألون عن الشهادتين وقال عكرمة يسألون عن الايمان بمحمد ﷺ وأمر التوحيد وقد ورد أنهما يقولان ماتقول فى هذا الرجل

سؤالنا

(قوله انه نور) أى كالنور بجامع التوصيل فى كل فالنور يوصل الى ادراك المحسوسات والعقل يوصل الى ادراك المعقولات وقوله روحانى نسبة الى الروح وانما نسب اليها لانه يشاركها فى الخفاء وفى وقوع الخلاف فيه من جهة الخوض وعدمه (قوله الغائبات) أى المعقولات بدليل مقابلته بالمحسوسات والمراد بالوسائط الاقيسة بالنسبة للمعقولات التصديقية التى هى النتائج كثبوت الحدوث للعالم فانه يتوقف على قياس وهو أن العالم متغير وكل متغير حادث والتعريفات بالنسبة للمعقولات التصورية وهى المعرفات بفتح الراء كحقيقة الانسان فانها تتوقف على تعريفها بانها الحيوان الناطق

وانما يقولان ذلك من غير تعظيم وتفخيم ليتميز الصادق فى الايمان من المرتاب فيجيب الاول و يقول الثانى لا أدرى فيشقى شقاء الابد وهذا السؤال خاص بهذه الامة وقيل كل نبى مع أمته كذلك وهذا السؤال هو عين فتنة القبر وقيل هى التلجلج فى الجواب وقيل هى ماورد من حضور ابليس فى زاوية من زوايا القبر مشيرا الى نفسه بان أنا عند قول الملك للميت من ربك مستدعيا منه جوابه بهذا ربى ولم يثبت حضور النبى ﷺ ولا رؤية الميت له عند السؤال و يستثنى من عموم قول الناظم سؤالنا من ورد الاثر بعدم سؤاله كالانبياء فالحق أنهم لا يسئلون وقيل يسئلون عن جبريل والوحى الذى أنزل عليهم ولا ينبغى أن يكون سيدهم الاعظم محل خلاف وكالصديقين والشهداء والمرابطين والملازمين لقراءة تبارك الملك كل ليلة من حين بلوغ الخبر لهم والمراد بالملازمة الاتيان بها فى غالب الاوقات فلا يضر الترك مرة بعذر سواء قرأها عند النوم أو قبل ذلك وهكذا سورة السجدة فيما ذكره بعضهم وكذا من قرأ فى مرض موته قل هو الله أحد ومريض البطن والميت بالطاعون أو بغيره فى زمنه صابرا محتسبا والميت ليلة الجمعة أو يومها الى غير ذلك والراجح ان غير الانبياء وشهداء المعركة يسئلون سؤالا خفيفا و بعضهم أخذ بظاهر ذلك والظاهر كما جزم به الجلال السيوطى وغيره اختصاص السؤال بمن يكون مكلفا بخلاف الاطفال والظاهر أيضا عدم سؤال الملائكة وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم لتكليفهم وعموم أدلة السؤال لهم وحكمة السؤال اظهار ما كتمه العباد فى الدنيا من ايمان أو كفر أو طاعة أو عصيان فالمؤمنون الطائعون يباهى الله بهم الملائكة وغيرهم يفضحون عند الملائكة (قوله ثم عذاب القبر) عطف على قوله سؤالنا المشاركته له فى حكمه الآتى وهو الوجوب وانما أضيف الى القبر لانه الغالب والا فكل ميت أراد الله تعذيبه عذب قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق فى بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرى فى الريح ولا يمنع من ذلك كون الميت تفرقت أجزاؤه والمعذب البدن والروح جميعا باتفاق أهل الحق وخالف محمد بن جرير الطبرى وعبد الله بن كرام وطائفة فقالوا المعذب البدن فقط و يخلق الله فيه ادراكا بحيث يسمع و يعلم و يلتذ و يتألم و يكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين و يدوم على الاولين و ينقطع عن بعض عصاة المؤمنين وهو من خفت جرائمهم من العصاة فانهم يعذبون بحسبها وقد يرفع عنهم بدعاء أو صدقة أو غير ذلك كما قاله ابن القيم وكل من كان لا يسئل فى قبره لا يعذب فيه أيضا ومن عذاب القبر ما أخرجه ابن أبى شيبة وابن ماجه عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول يسلط الله على الكافر فى قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة لو أن تنينا منها نفخ على الارض ما أنبتت خضراء والتنين بكسر المثناة الفوقية وتشديد النون وهو أكبر الثعابين قيل وحكمة هذا العدد أنه كفر بأسماء الله الحسنى وهى تسعة وتسعون ومن عذابه أيضا ضغطته وهى التقاء حافتيه وورد أن الارض تضمه حتى تختلف أضلاعه ولا ينجو منها أحد ولو صغيرا سواء كان صالحا أو طالحا الا الانبياء والا فاطمة بنت أسد والا من قرأ سورة الاخلاص فى مرضه ولو نجا منها أحد لنجا منها سعد بن معاذ الذى اهتز عرش الرحمن لموته (قوله نعيمه) أى و نعيم القبر فهو معطوف على ما تقدم باسقاط حرف العطف و يكون للمؤمنين لما ورد فى ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر وانما أضيف الى القبر لانه الغالب والا فلا يختص بالمقبور ولا يختص بمؤمنى هذه الامة ولا بالمكلفين ومن نعيمه توسيعه سبعين ذراعا عرضا وكذا طولا ومنه أيضا فتح طاقة فيه من الجنة وامتلاؤه بالريحان وجعله روضة من رياض الجنة وجعل قنديل بفتح القاف فيه فينور له قبره كالقمر ليلة البدر وقد ورد أن الله تعالى أوحى الى موسى تعلم الخير وعلمه الناس فانى منور لمعلم العلم ومتعلمه قبورهم حتى لا يستوحشوا لمكانهم وعن عمر مرفوعا من نور فى مساجد الله نور الله له فى قبره وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء (قوله واجب) بسكون الباء للوزن وهو خبر قوله سؤالنا وما عطف عليه فكل واحد من الثلاثة المذكورة واجب سمعا لانه

ثم عذاب القبر نعيمه واجب

(قوله قنديل بفتح القاف) الصواب بكسرها كما فى القاموس اهـ مصحح

أمر ممكن أخبر به الصادق وكل ما هو كذلك فهو واجب وهذا ما عليه أهل السنة وجمهور المعتزلة وأنكرت
الملحدة كلا من هذه الثلاثة (قوله كبعث الحشر) أى بعث الناس للحشر فالاضافة على معنى اللام
والتشبيه فى الوجوب والبعث عبارة عن احياء الموتى واخراجهم من قبورهم بعد جمع الاجزاء الاصلية وهى
التى من شأنها البقاء من أول العمر الى آخره ولو قطعت قبل موته بخلاف التى ليس من شأنها ذلك كالظفر
والحشر عبارة عن سوقهم جميعا الى الموقف وهو الموضع الذى يقفون فيه من أرض القدس المبدلة التى لم
يعص الله عليها لفصل القضاء بينهم ولا فرق فى ذلك بين من يجازى وهم الانس والجن والملك و بين من
لا يجازى كالبهائم والوحوش على ما ذهب اليه المحققون وصححه النووى وذهبت طائفة الى أنه لا يحشر الا من
يجازى وهذا ظاهر فى الكامل وأما السقط وهو الذى لم تتم له ستة أشهر فان ألقى بعد نفخ الروح فيه أعيد
بروحه و يصير عند دخول الجنة كأهلها فى الجمال والطول وان ألقى قبل نفخ الروح فيه كان كسائر الاجسام
التى لا روح فيها كالحجر فيحشر ثم يصير ترابا وأول من تنشق عنه الارض نبينا ﷺ فهو أول من
يبعث وأول وارد المحشر كما أنه أول داخل الجنة و بعده سيدنا نوح كما ورد لكن ورد أن بعده ﷺ
أبا بكر وحمل على أنه بعد الانبياء * ومراتب الناس فى الحشر متفاوتة فمنهم الراكب وهو المتقى ومنهم
الماشى على رجليه وهو قليل العمل ومنهم الماشى على وجهه وهو الكافر وهذا الحشر المذكور هنا هو أحد
أنواع الحشر من حيث هو ثانيها صرف الناس من الموقف الى الجنة أو النار وهذان النوعان فى الآخرة ثالثها
اخراج اليهود من جزيرة العرب الى الشام وهو المذكور فى قوله تعالى هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل
الكتاب من ديارهم لأول الحشر رابعها سوق النار التى تخرج من أرض عدن باليمن للكفار وغيرهم من
كل حى قرب قيام الساعة الى المحشر فتبيت معهم حيث باتوا وتقيل معهم حيث قالوا وتدور الدنيا كلها وتطير
ولها دوى كدوى الرعد القاصف وحكمتها الامتحان والاختبار فمن علم أنها مرسلة من عند الله وانساق
معها سلم منها ومن لم يكن كذلك أحرقته وأكلته و بعد سوقها لهم الى المحشر يموتون بالنفخة الاولى بعد مدة
وهذان النوعان فى الدنيا فانواع الحشر أربعة وجعلها الشيخ محيى الدين كثيرة جدا وعد منها حشر الذر
يوم ألست بربكم وغير ذلك انظر اليواقيت للشعرانى (قوله وقل) أى قولا نفسيا أو عقليا كما قاله فى كبيره
وقال الشارح قولا مطابقا للاعتقاد اهـ و يغنى عنه ما تقدم فالمراد بالقول هنا الاعتقاد وقوله يعاد الجسم
أى يعيده الله تعالى بعينه فالجسم الثانى المعاد هو الجسم الاول بعينه لا مثله والا لزم أن المثاب أو المعذب غير
الجسم الذى أطاع أو عصى وهو باطل بالاجماع وقوله بالتحقيق متعلق بقل أو بيعاد فالمعنى على الاول قولا
ملتبسا بالتحقيق الذى هو اثبات الحكم بالدليل فى أشهر اطلاقاته ففيه اشارة الى أن هذا القول عن دليل
لا من قبيل الرأى والمعنى على الثانى اعادة ملتبسة بالتحقيق أى اعادة محققة لا مشكوكا فيها وقوله عن عدم
أى بعد عدم فعن بمعنى بعد وقال الشارح اعادة ناشئة عن عدم لكن لا معنى لكون الاعادة ناشئة عن
العدم فيصير الجسم معدوما بالكلية الا عجب الذنب ثم يعيده الله تعالى كما أوجده أولا قال تعالى كما بدأكم
تعودون وقوله وقيل عن تفريق أى بعد تفريق فعن بمعنى بعد كما تقدم فعلى القول الاول يذهب الله العين
والاثر جميعا ثم يعيد الجسم كما كان وعلى القول الثانى يفرق الله أجزاء الجسم بحيث لا يبقى فيه جوهران
فردان على الاتصال والصحيح القول الاول ولذا قدمه المصنف جازما به * وحكى مقابله بصيغة التمريض وقوله
محضين صفة عدم وتفريق أى عدم محض وتفريق محض فمعنى محضية العدم خلوصه من شائبة الوجود
لجزء ما ومعنى محضية التفريق خلوصه من شائبة الاتصال فى أجزائه ودفع المصنف بذلك توهم أن
المراد بالعدم عند القائلين به العدم العرفى الصادق بوجود جزء ما من أجزائه وأن المراد بالتفريق
عند القائلين به التفريق العرفى الصادق باتصال بعض أجزائه (قوله لكن ذا الخلاف خصا) بالف

كبعث الحشر
وقل يعاد الجسم بالتحقيق
عن عدم وقيل عن
تفريق
محضين لكن ذا الخلاف
خصا
بالانبيا ومن عليهم نصا

الاطلاق وهذا استدراك على اطلاق الخلاف السابق وفى التعبير بالتخصيص تسمح لان التخصيص من عوارض العموم والتقييد من عوارض الاطلاق فالمعنى لكن هذا الخلاف قيد العلماء اطلاقه وقوله بالانبياء أى بسبب اخراج الانبياء منه فان الارض لا تأكل أجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقا فالخلاف فى غيرهم وغير من ألحق بهم ممن سيأتى وقوله ومن عليهم نصا بالف الاطلاق أى ومن نص الشارع على أن الارض لا تأكل أجسامهم كالشهداء والمراد بهم كل مقتول على الحق ولو لم يكن من شهداء المعركة وكالمؤذنين احتسابا أى ادخار الثواب ذلك عند الله تعالى لا للاجرة وكالعلماء العاملين وحملة القرآن الملازمين لتلاوته العاملين بما فيه المعظمين له بضبط لسانهم وطهارتهم وآدابهم الى غير ذلك مما نقل عن الشارع فان المسئلة توقيفيه (قوله وفى اعادة العرض قولان) لما اختلف القائلون باعادة الجسم فى اعادة العرض الذى كان قائما به فى الدنيا أشار الى ذلك الاختلاف بقوله وفى اعادة العرض قولان فالقول الاول وهو مذهب الاكثرين واليه مال امامنا الاشعرى انه يعاد حين اعادة الجسم لا فرق فى ذلك بين العرض الذى يطول بقاؤه كالبياض و بين غيره كالصوت ولا فرق فى ذلك أيضا بين ما هو مقدور للعبد كالضرب و بين غيره كالعلم ولا يلزم أن تكون اعادته ملتبس به كما كان فى الدنيا بل ما كان من الاعراض الملازمة للذات من بياض ونحوه وطول ونحوه فانه يعاد متعلقا بها وما كان من غير ذلك كضرب وكفر و بقية المعاصى وصلاة وصوم و بقية الطاعات فانه يعاد مصوّرا بصورة جسمية لكن الحسنات فى صورة حسنة والسيآت فى صورة قبيحة هذا هو الظاهر والتفويض فى مثل هذه المواطن أحسن فان قيل يلزم على ذلك اجتماع المتنافيات كالطول والقصر والكبر والصغر أجيب بان اعادة العرض ليست دفعية بل على التدريج حسبما كانت فى الدنيا لكن يمر عليه جميع الاعراض كلمح البصر وربك على كل شئ قدير والقول الثانى امتناع اعادته مطلقا فيوجد الجسم بعرض آخر فانه لا ينفك عقلا عن عرض والى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضا (قوله ورجحت اعادة الاعيان) أى ورجح جماعة من العلماء اعادة الاعراض باعيانها أى باشخاصها وأنفسها فالمراد بالاعيان الاشخاص والانفس أى شخص العرض ونفسه فيعاد العرض الذى كان فى الدنيا لا عرض آخر مغاير له بل يعاد بعينه (قوله وفى الزمن قولان) أى وفى اعادة الزمن قولان أحدهما وهو الارجح أنه يعاد جميع أزمنة الاجسام التى مرت عليها فى الدنيا لتشهد للانسان وعليه بما وقع فيها من الطاعات والآثام وثانيهما امتناع اعادته لاجتماع المتنافيات كالماضى والحال والاستقبال وأجاب عن ذلك القائلون بالقول الاول بان اعادته ليست دفعية بل على التدريج حسبما كانت عليه فى الدنيا لكن فى أسرع وقت (قوله والحساب حق) أى ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ففى الكتاب سريع الحساب وفى السنة حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وأجمع المسلمون عليه وهو لغة العدد واصطلاحا توقيف الله الناس على أعمالهم خيرا كانت أو شرا قولا كانت أو فعلا تفصيلا بعد أخذهم كتبها ويكون للمؤمن والكافر انسا وجنا الا من استثنى منهم ففى الحديث يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا ليس عليهم حساب فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدته فزادنى مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدته فزادنى ثلاث حثيات بيده الكريمة أو كما ورد والثلاث حثيات ثلاث دفعات من غير عدد فهؤلاء يدخلون الجنة بغير حساب واذا كان من المؤمنين من يكون أدنى الى الرحمة فيدخل الجنة من غير حساب كان من الكافرين من يكون أدنى الى الغضب فيدخل النار من غير حساب فطائفة تدخل الجنة بلا حساب وطائفة تدخل النار بلا حساب وطائفة توقف للحساب فلا تنافى بين النصوص فى مثل ذلك وقد اختلف فى المراد بتوقيف الله الناس على أعمالهم فقيل المراد به أن يخلق الله فى قلوبهم علوما ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب وهذا قول الفخر وقيل المراد به أن يوقفهم بين يديه و يؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيآتهم

وفى اعادة العرض قولان
ورجحت اعادة الاعيان
وفى الزمن قولان
والحساب * حق

وحسناتهم فيقول هذه سيآتكم وقد تجاوزت عنها وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم وهذا القول نقل عن ابن عباس وفيه قصور لان الحساب غير قاصر على هذا المقدار وقد ورد ان الكافر ينكر فتشهد جوارحه وقيل المراد به ان يكلمهم في شأن أعمالهم وكيفية مالها من الثواب وماعليها من العقاب فيسمعهم كلامه القديم وهذا هو الذي تشهد له الاحاديث الصحيحة ولا يشغله تعالى محاسبة أحد عن أحد بل يحاسب الناس جميعا حتى ان كل أحد يرى أنه المحاسب وحده * وكيفيته مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل والعدل وحكمته اظهار تفاوت المراتب في الكمال وفضائح أهل النقص ففيه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيآت (قوله ومافي حق ارتياب) أي وليس في وقوع حق شك أي لا ينبغي أن يقع فيه ذلك (قوله فالسيآت عنده بالمثل) أي جزاؤها عنده تعالى مقدر بمثلها ان جازاه عليها وله أن يعفو عنها ان لم تكن كفرا والاخلد في النار والسيآت جمع سيئة وهي مايذم فاعله شرعا صغيرة كانت أو كبيرة وسميت سيئة لان فاعلها يساء عند المقابلة عليها يوم القيامة والمراد التي عملها العبد حقيقة أو حكما بان طرحت عليه لظلامة الغير بعد نفاد حسناته فانه يؤخذ من حسنات الظالم و يعطى للمظلوم فاذا نفدت حسنات الظالم طرح عليه من سيئات المظلوم ثم قذف بالظالم في النار وقوله والحسنات ضوعفت بالفضل أي ضاعفها الله تعالى بفضله لاوجوبا عليه والحسنات جمع حسنة وهي ما يمدح فاعله شرعا وسميت حسنة لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها يوم القيامة والمراد الحسنات المقبولة الاصلية المعمولة للعبد أو ما في حكمها بان عملها عنه غيره كما اذا تصدق غيرك عنك بصدقة لا المأخوذة في نظير ظلامة فخرج بالمقبولة المردودة بنحو رياء فلا ثواب فيها أصلا و بالاصلية الحاصلة بالتضعيف فلا تضاعف ثانيا و بالمعمولة أو ما في حكمها الحسنة التي هم بها فتكتب واحدة من غير تضعيف وكذلك من اذا صمم على المعصية ثم تركها فله حسنة مضاعفة و بقولنا لا المأخوذة في نظير ظلامة الحسنة التي يأخذها المظلوم من ظالمه فلا تضاعف والتضعيف من خصائص هذه الامة وأما غيرها من الامم فكانت حسنتهم بحسنة واحدة وأقل مراتب التضعيف عشرة وقد تضاعف الى سبعين الى سبعمائة أو أكثر من غير انتهاء الى حد تقف عنده وتفاوت مراتب التضعيف بحسب ما يقترن بالحسنة من الاخلاص وحسن النية (قوله و باجتناب للكبائر) بسكون الراء لانه رجز والمراد باجتناب الكبائر ما يعم التوبة منها بعد فعلها لا ما يخص عدم ارتكابها بالمرة بخلاف التلبس بها من غير توبة والكبائر هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة بها وقوله تغفر صغائر أي تكفر الذنوب الصغائر قال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم أي الصغائر وقال ﷺ مامن عبد يؤدي الصلوات الخمس و يصوم رمضان و يجتنب الكبائر السبع الا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى انها لتصفق أي يضرب بعضها بعضا من خلوها فلا يدخلها أحد حتى يدخلها والسبع ليست بقيد بل غيرها كذلك والمراد بها الموبقات السبع وهي الشرك بالله والسحر وقتل النفس بغير حق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات وفي حديث آخر الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر وقد اتفقوا على ترتب التكفير على الاجتناب ثم اختلفوا هل هو قطعي أو ظني فذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة الى الاول وذهب أئمة الكلام الى الثاني وهو الحق * واعلم أن غفر الذنب العفو عنه أي عدم المؤاخذة به اما بستره عن أعين الملائكة مع بقائه في الصحيفة واما بمحوه من صحف الملائكة وحكى بعضهم أن الاول هو الصحيح عند المحققين (قوله وجا الوضوء) بالقصر للوزن وقوله يكفر أي الصغائر ومراد المصنف انه جاء في السنة أن الوضوء يكفر الذنوب ففي الحديث عن عثمان بن عفان قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يسبغ أحد الوضوء الا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي الحديث أيضا من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه يعني بسوء غفر له ما تقدم من ذنبه وفي رواية لا يتوضأ رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلي صلاة الا غفر

ومافي حق ارتياب
فالسيآت عنده بالمثل
والحسنات ضوعفت
بالفضل
و باجتناب للكبائر تغفر
صغائر وجاء الوضو يكفر

(قوله بمثلها) أي بعقاب يليق بتلك السيئة هذا هو المراد من المماثلة اه (قوله و بالاصلية الحاصلة بالتضعيف) هذا غير ظاهر لان تضعيف الحسنة التي هي الطاعة اكثار ثوابها بان يعطى الله العبد قدرا من الثواب زائدا على الثواب اللائق بتلك الطاعة فالحاصل بالتضعيف انما هو مقدار من الثواب زائد على المقدار اللائق بتلك الطاعة وأما الطاعة نفسها فلم تقع فيها زيادة أصلا فقوله و بالاصلية الحاصلة بالتضعيف لا يظهر لانه ليس لنا حسنة حاصلة بالتضعيف أصلا لما علمت من أن التضعيف في ثواب الطاعة لا في نفسها اه

له ما بينها و بين الصلاة التي تليها وذكر الصلاة في هذين الحديثين للترغيب في سنة الوضوء ليزيد ثوابه والافالتكفير لا يتوقف على الصلاة كما أخرجه أحمد مرفوعا الوضوء يكفر ما قبله ثم تصير الصلاة نافلة وأشار المصنف بذلك الى أنه لا ينحصر تكفير الصغائر في اجتناب الكبائر بل الوضوء يكفرها أيضا وكذلك الصلوات الخمس وكذلك صوم رمضان وكذلك الحج المبرور فان قيل اذا كفر الوضوء لم يجد الصوم ما يكفره وهكذا أجيب بان الذنوب كالامراض والطاعات كالادوية فكما أن لكل نوع من أنواع الامراض نوعا من أنواع الادوية لا ينفع فيه غيره كذلك الطاعات مع الذنوب ويدل له حديث ان من الذنوب ذنوبا لا يكفرها صوم ولا صلاة ولا جهاد وانما يكفرها السعي على العيال وهذا كله في الذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى وأما المتعلقة بحقوق الآدميين فلا بد فيهما من المقاصة بأن يأخذ من حسنات الظالم و يعطى المظلوم فاذا نفدت حسنات الظالم طرح عليه من سيآت المظلوم لكن قد أخرج البزار عن أنس بن مالك مرفوعا من تلا قل هو الله أحد مائة ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله ونادى مناد من قبل الله تعالى في سمواته وفي أرضه ألا ان فلانا عتيق الله فمن له قبله تباعة فليأخذها من الله عز وجل وظاهر ذلك تكفير الكبائر بهذا أيضا وهذه هي العتاقة الكبرى ومن جملة مكفرات الكبائر الحج المبرور لحديث الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومن جملتها أيضا الجهاد فقد ورد ان الغزو في البر يكفرها الا التبعات وفي البحر يكفرها حتى التبعات **(قوله واليوم الاخر)** بدرج الهمزة وتسكين الراء واليوم مبتدأ والآخر صفته وحق خبره واليوم الآخر هو يوم القيامة وأوله من وقت الحشر الى ما لا يتناهى على الصحيح وقيل الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وسمي باليوم الآخر لانه آخر أيام الدنيا بمعنى أنه متصل بآخر أيام الدنيا لانه ليس منها حتى يكون آخرها وسمي بيوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم وقيامهم بين يدي خالقهم وقيام الحجة لهم وعليهم وله نحو ثلثمائة اسم وقوله ثم هول الموقف أي الهول الحاصل في الموقف فهو من اضافة الشئ الى مكانه والمراد بهول الموقف ما ينال الناس فيه من الشدائد لطول الوقوف قيل ألف سنة كما في آية السجدة وقيل خمسين ألف سنة كما في آية سأل ولا تنافي لان العدد لا مفهوم له أو هو مختلف باختلاف أحوال الناس فيطول على الكفار و يتوسط على الفساق و يخفف على الطائعين حتى يكون كصلاة ركعتين وكالجام الناس بالعرق الذي هو أنتن من الجيفة حتى يبلغ آذانهم و يذهب في الارض سبعين ذراعا والناس يكونون فيه على قدر أعمالهم ففي حديث مسلم تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق فمنهم من يكون الى كعبيه ومنهم من يكون الى ركبتيه ومنهم من يكون الى حقويه ومنهم من يلجمه العرق الجاما وأشار عليه الصلاة والسلام الى فيه وفسر الميل بمرود المكحلة و بالمساحة المخصوصة قال سليم بن عامر فوالله ما أدري ما يعني بالميل أمسافة الارض أو الميل الذي يكتحل به والاول أقرب وحقويه تثنية حقو وهو الكشح الذي بين الخاصرة الى الضلع الخلف وكسؤال الملائكة لهم عن أعمالهم وتفريطهم فيها قال تعالى وقفوهم انهم مسؤلون وكشهادة الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلد والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ولا ينال شئ مما ذكر الانبياء والاولياء ولا سائر الصلحاء لقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر فهم آمنون من عذاب الله لكنهم يخافون ربهم خوف اجلال واعظام **(قوله حق)** أي ثابت لا محالة فيجب الايمان به لوروده في الكتاب والسنة واجماع المسلمين عليه وكذا يجب الايمان بعلاماته المتواترة فمن علاماته الصغرى ما قد وقع ومنها ما لم يقع وعلاماته الكبرى عشرة أولها ظهور المهدي ثم خروج الدجال ثم نزول عيسى ابن مريم ثم خروج يأجوج ومأجوج وخروج الدابة التي تكتب بين عيني المؤمن مؤمنا فيضيء وجهه و بين عيني الكافر كافر فيسود وجهه وطلوع الشمس من مغربها وظهور الدخان يمكث في الارض أربعين يوما يخرج من أنف الكافر وعينيه وأذنيه ودبره حتى

واليوم الاخر ثم هول الموقف
حق نخفف يا رحيم واسعف

يصير كالسكران و يصيب المؤمن منه كهيئة الزكام وخراب الكعبة على أيدي الحبشة بعد موت عيسى ورفع القرآن من المصاحف والصدور ورجوع أهل الارض كلهم كفارا وقوله * خففف يارحيم واسعف * بوصل الهمزة للضرورة فانها همزة قطع أى خفف يارحيم هوله وأعنا عليه ومن أسباب تخفيفه والاعانة عليه قضاء الحوائج للمسلمين وتفريج الكرب عنهم واشباع الجائع و إيواء ابن السبيل (قوله وواجب أخذ العباد الصحفا) واجب خبر مقدم وأخذ العباد مبتدأ مؤخر والاصل وأخذ العباد الصحفا واجب أى سمعا لوروده كتابا وسنة ولانعقاد الاجماع عليه فيجب الايمان به ومن أنكره كفر والمراد من الصحف الكتب التى كتبت فيها الملائكة ما فعله العباد فى الدنيا والأحاديث صريحة الظواهر فى ان كل مكلف له صحيفة واحدة يوم القيامة مع أنها كانت متعددة فى الدنيا كما يدل عليه حديث مامن مؤمن إلا وله كل يوم صحيفة فاذا طويت وليس فيها استغفار طويت وهى سوداء مظلمة و إذا طويت وفيها استغفار طويت ولها نور يتلألأ وقد اختلف فقيل توصل صحف الايام والليالى وقيل ينسخ مافى جميعها فى صحيفة واحدة فان قيل إذا كان كل مكلف له صحيفة واحدة يوم القيامة فلم جمعها المصنف أجيب بانه جمعها فى مقابلة جمع العباد فهو من مقابلة الجمع بالجمع فتقسم الآحاد على الآحاد وظواهر الآيات والاحاديث شاهدة بعمومه لجميع الامم نعم الانبياء لا يأخذون صحفا وكذا الملائكة لعصمتهم ومن يدخل الجنة بغير حساب ورئيسهم أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ولم يذكر المصنف من يدفع الصحف للعباد وقد ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطئ صحيفة عنق صاحبها وورد أيضا ان كل أحد يدعى فيعطى كتابه فحصل التعارض بين الروايتين وجمع بينهما بان الريح تطيرها أولا من الخزانة فتتعلق كل صحيفة بعنق صاحبها ثم تناديهم الملائكة فتأخذها من أعناقهم وتعطيها لهم فى أيديهم فالمؤمن المطيع يأخذ كتابه بيمينه والكافر يأخذه بشماله من وراء ظهره وأما المؤمن الفاسق فجزم الماوردى بانه يأخذه بيمينه قال وهو المشهور ثم حكى قولا بالوقف قال ولا قائل انه يأخذه بشماله وفى كلام بعضهم ان هناك قولا بانه يأخذه بشماله واختلف فقيل يأخذه قبل دخول النار وقيل بعد خروجه منها وأول من يعطى كتابه بيمينه مطلقا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه و بعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الاسد وأول من يأخذه بشماله أخوه الاسود بن عبد الاسد لانه أول من بادر النبى ﷺ بالحرب يوم بدر وقد روى أنه يمد يده ليأخذه بيمينه فيجذبه ملك فيخلع يده فيأخذه بشماله من وراء ظهره (قوله كما من القرآن نصا عرفا) أى كالاخذ الذى عرف من القرآن حال كونه منصوصا فنصا بمعنى منصوصا حال من ضمير عرفا المبنى للمفعول وهو صلة الموصول ومن القرآن متعلق به قدم عليه لاستقامة الوزن وذلك كقوله تعالى فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه انى ظننت أنى ملاق حسابيه وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول ياليتنى لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه ياليتها كانت القاضية فيقول الاول لاهل المحشر فرحا هاؤم أى خذوا فهو اسم فعل لجماعة الذكور اقرؤا كتابيه انى ظننت أى علمت لانه جازم أنى ملاق حسابيه و يقول الثانى لما يرى من سوء عاقبته ياليتنى لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه ياليتها أى الموتة التى ماتها كانت القاضية أى القاطعة لامره فلم يبعث بعدها وكقوله تعالى فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا و ينقلب إلى أهله مسرورا وأما من أوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا و يصلى سعيرا وظاهر كلامهم ان القراءة حقيقة وهو الراجح وقيل مجاز عن علم كل أحد بماله وعليه و يقرأ كل أحد كتابه ولو كان أميا لكن من الآخذين من لم يقرأ كتابه ذهولا ودهشة لاشتماله على القبائح والمؤمن يأتيه كتابه أبيض بكتابة بيضاء و يأخذه بيمينه فيقرؤه فيبيض وجهه والكافر يأتيه كتابه أسود بكتابة سوداء فيقرؤه فيسود وجهه كما ذكره المصنف فى كبيره والذى ذكره الشيخ عبد السلام ان أول سطر من صحيفة المؤمن أبيض فاذا قرأه ابيض وجهه والكافر بضد ذلك اه و يمكن ترجيع كلامه لكلام والده بان يقال

وواجب أخذ العباد الصحفا
كما من القرآن نصا عرفا

لامفهوم لقوله أول سطر بل مثله الباقي فتأمل (قوله ومثل هذا الوزن والميزان) أي ومثل أخذ العباد الصحف في الوجوب السمعي وزن أفعال العباد والميزان وهو ميزان واحد على الراجح له قصبة وعمود وكفتان كل واحدة منهما أوسع من طباق السموات والارض وجبريل آخذ بعموده ناظر إلى لسانه وميكائيل أمين عليه ومحله بعد الحساب وقيل لكل عامل موازين يوزن بكل منها صنف من عمله ويدل على الوزن قوله تعالى والوزن يومئذ الحق وعلى الميزان قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم وخفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا وقيل على عكس صورته في الدنيا فالثقيل يصعد إلى أعلى والخفيف ينزل إلى أسفل لقوله تعالى والعمل الصالح يرفعه والجمع فيما ذكر للتعظيم على المشهور من أنه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر فيجب الايمان به ونمسك عن تعيين حقيقته ولا يكون الوزن في حق كل أحد لانه لا يكون للانبياء والملائكة ومن يدخل الجنة بغير حساب فانه فرع عن الحساب ولا مانع من وزن سيئات الكفار ليجازوا عليها بالعقاب فقوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا معناه لا نقيم لهم يوم القيامة وزنا نافعا فان قيل وزن أعمال المؤمنين وجهه ظاهر اذ لهم من الحسنات ما يقابل السيئات وأما الكفار فليس لهم حسنات حتى تقابل بها سيئاتهم أجيب بانه يكون منهم صلة الرحم ومواساة الناس وعتق المماليك ونحوها من الاعمال التي لا تتوقف صحتها على نية فتجعل هذه الامور ان صدرت منهم في مقابلة سيئاتهم غير الكفر أما هو فلا فائدة في وزنه لان عذابه دائم وفي كلام القرطبي ما يصرح بوزنه حيث قال فتجمع له هذه الامور وتوضع في ميزانه يعني الكافر فيرجح الكفر بها (قوله فتوزن الكتب أو الاعيان) أشار بذلك إلى اختلاف العلماء في الموزون فذهب جمهور المفسرين إلى أن الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد بناء على أن الحسنات مميزة بكتاب والسيئات بآخر ويشهد له حديث البطاقة وهي بكسر الموحدة ورقة صغيرة وحديثها ماروى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي عن رسول الله ﷺ انه قال ان الله يستخلص رجلا من أمتي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر ثم يقول أتنكر من هذا شيأ أظلمك كتبتي الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألك عذر فيقول لا يارب فيقول ألك حسنة فيقول لا يارب فيقول بلى ان لك عندنا الحسنة وانه لا ظلم عليك فتخرج له بطاقة كالانملة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقال انك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شئ اه وهذا ليس لكل عبد بل لعبد أراد الله به خيرا وذهب بعضهم إلى أن الموزون أعيان الاعمال فتصور الاعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح في كفة النور وهي اليمنى المعدة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى وتصور الاعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح في كفة الظلمة وهي الشمال المعدة للسيآت فتخف وهذا في المؤمن وأما الكافر فتخف حسناته وتثقل سيآته بعدل الله سبحانه وتعالى ولا يرد ان في ذلك قلب الحقائق وهو ممتنع لان امتناع قلب الحقائق مختص بأقسام الحكم العقلي فلا ينقلب الواجب جائزا مثلا وأما انقلاب المعنى جرما فلا يمتنع وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها قيل وقد يوزن الشخص نفسه لحديث ابن مسعود رجله في الميزان أثقل من جبل أحد وفائدة الوزن جعله علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعريف العباد مالهم وعليهم من الخير والشر واقامة الحجة عليهم (قوله كذا الصراط) كذا خبر مقدم والصراط مبتدأ مؤخر أي الصراط مثل المذكور من أخذ العباد الصحف والوزن والميزان في الوجوب السمعي وهو بالصاد أو بالسين أو بالزاي المحضة أو بالاشمام وقرئ في السبع بما عدا الزاي المحضة ومعناه لغة الطريق الواضح مأخوذ من صرطه يصرطه إذا ابتلعه لانه يبتلع المارة وشرعا جسر ممدود على

ومثل هذا الوزن والميزان
فتوزن الكتب أو الاعيان
كذا الصراط

فالعباد مختلف
مرورهم فسالم ومنتلف
والعرش والكرسى ثم القلم
والكاتبون اللوح كل حكم

متن جهنم برده الاوّلون والآخرون حتى الكفار خلافا للحليمى حيث ذهب الى أنهم لا يمرون عليه ولعله أراد الطائفة التى ترمى فى جهنم من الموقف بلا صراط وشمل ماذكر النبيين والصديقين ومن يدخل الجنة بغير حساب وكلهم ساكتون الا الانبياء فيقولون اللهم سلم سلم كما فى الصحيح وفى بعض الروايات أنه أدق من الشعرة وأحد من السيف وهو المشهور ونازع فى ذلك العز بن عبد السلام والشيخ القرافى وغيرهما كالبدر الزركشى قالوا وعلى فرض صحة ذلك فهو محمول على غير ظاهره بأن يؤول بأنه كناية عن شدة المشقة وحينئذ فلا ينافى ماورد فى الاحاديث الدالة على قيام الملائكة على جنبيه وكون الكلاليب فيه زاد القرافى والصحيح أنه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين وأهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ الى طبقة من طبقات جهنم وقال بعضهم انه يدق ويتسع بحسب ضيق النور وانتشاره فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره فان نور كل انسان لا يتعداه الى غيره فلا يمشى أحد فى نور أحد ومن هنا كان دقيقا فى حق قوم وعريضا فى حق آخرين وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وفى كلام الشيخ الاكبر مايفيد عدم التعويل على ظاهر هذه الآلاف مع أن ماله الامتداد للعلو حتى يوصل للجنة فانها عالية جدا وأفاد الشعرانى انه لا يوصل لها حقيقة بل يوصل لمرجها الذى فيه الدرج الموصل لها قال ويوضع لهم هناك مائدة قال ويقوم أحدهم فيتناول مما تدلى هناك من ثمار الجنة وقد ورد به الكتاب قال تعالى فاستبقوا الصراط والسنة قال ﷺ ويضرب الصراط بين ظهرانى جهنم فأكون أنا وأمتى أوّل من يجوز واتفقت الكلمة عليه فى الجملة أى بقطع النظر عن ابقائه على ظاهره كما هو مذهب أهل السنة وصرفه عنه كما هو مذهب كثير من المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان المراد به طريق الجنة وطريق النار وقيل المراد به الادلة الواضحة وجبريل فى أوّله وميكائيل فى وسطه يسأ لان الناس عن عمرهم فيما أفنوه وعن شبابهم فيما أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وفى حافتيه كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به (قوله فالعباد مختلف * مرورهم) أى اذا علمت ان الصراط واجب فاعلم أن العباد متفاوت مرورهم عليه فى سرعة النجاة وعدمها فليسوا فى المرور عليه على حد سواء وقوله فسالم ومنتلف أى فمنهم فريق سالم من الوقوع فى نار جهنم ومنهم فريق منتلف بالوقوع فيها اما على الدوام والتأبيد كالكفار والمنافقين واما الى مدة يريدها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليهم بالعذاب والفريق الاوّل هم السالمون من السيآت وأهل رجحان الاعمال الصالحة ممن خصهم الله بسابقة الحسنى وهؤلاء يجوزون كطرف العين وبعدهم الذين يجوزون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين يجوزون كالجواد السابق وبعدهم الذين يجوزون سعيا ومشيا وبعدهم الذين يجوزون حبوا وتفاوتهم فى المرور بحسب تفاوتهم فى الاعراض عن حرمات الله فمن كان منهم أسرع اعراضا عما حرم الله كان أسرع مرورا فى ذلك اليوم * والحكمة فى مرورهم على الصراط ظهور النجاة من النار وأن يتحسر الكفار بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم فى المرور (قوله والعرش) وهو جسم عظيم نورانى علوى قيل من نور وقيل من زبرجدة خضراء وقيل من ياقوتة حمراء والاولى الامساك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها والتحقيق انه ليس كرويا بل هو قبة فوق العالم ذات أعمدة أربعة تحمله الملائكة فى الدنيا أربعة وفى الآخرة ثمان لزيادة الجلال والعظمة فى الآخرة رؤسهم عند العرش فى السماء السابعة وأقدامهم فى الارض السفلى وقرونهم كقرون الوعل أى بقر الوحش ما بين أصل قرن أحدهم الى منتهاه خمسمائة عام وقيل انه كروى محيط بجميع الاجسام وهذا خلاف التحقيق وقوله والكرسى معطوف على العرش وهو جسم عظيم نورانى تحت العرش ملتصق به فوق السماء السابعة بينه وبينها مسيرة خمسمائة عام كما نقل عن ابن عباس والاولى أن نمسك

(قوله وهؤلاء الخ) ظاهر هذا أن الفريق السالم من الوقوع كلهم يمرون كطرف العين وان بقية الاقسام من يمر كالبرق الخاطف ومن بعده أقسام للفريق المنتلف وهذا بعيد والمصنف فى شرحه جعل هذه الاقسام من يمر كطرف العين ومن بعده أقسام للمؤمنين المارين على الصراط من غير نظر الى السلامة وعدمها اه

عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها وهو غير العرش خلافا للحسن البصري وقوله ثم القلم معطوف على الكرسي وهو جسم عظيم نوراني خلقه الله وأمره بكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة قيل هو من البراع وهو القصب والاوّل أن نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته وقوله والكاتبون معطوف على القلم وأقسامهم ثلاثة الكاتبون على العباد أعمالهم في الدنيا والكاتبون من اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم كل عام والكاتبون من صحف الملائكة كتابا يوضع تحت العرش وقوله اللوح معطوف على ما قبله بتقدير حرف العطف فهو مرفوع وليس معمولا للكاتبين كما قد يتوهم لان الملائكة لم تكتب فيه بل القلم يكتب فيه بمجرد القدرة وهو جسم نوراني كتب فيه القلم باذن الله ما كان وما يكون الى يوم القيامة وهو يكتب فيه الآن على التحقيق من انه يقبل المحو والتغيير ونمسك عن الجزم بحقيقته وفي بعض الآثار ان لله لوحا أحد وجهيه ياقوتة حمراء والوجه الثاني زمردة خضراء كما في شرح المصنف وقوله كل حكم أي كل من هذه المذكورات ذو حكم فكل واحد منها لحكم يعلمها الله سبحانه وتعالى وان قصرت عقولنا عن الوقوف عليها و بعضهم لم يلتزم الحكمة لان الله تعالى يتصرف بما يشاء لا يسئل عما يفعل والحكمة هي الامر الصائب وهو سر الفعل وفائدته المترتبة عليه (قوله لا لاحتياج) أي كل مخلوق لحكمته لا لاحتياجه تعالى الى شيء منها فلم يخلق العرش للاتقاء ولا الكرسي للجلوس ولا القلم لاستحضار ما غاب عن علمه تعالى ولا الكاتبين ولا اللوح لضبط ما يخاف نسيانه وقوله وبها الايمان * يجب عليك أيها الانسان * أي بهذه المذكورات كغيرها من كل ما ثبت بصحيح الاحاديث كالحجب والانوار التصديق يجب عليك أيها الانسان المكلف فيجب الايمان بوجودها شرعا حسبما علم تفصيلا أو اجمالا غاية الامر أن الايمان بها تعبدي (قوله والنار حق أوجدت كالجنة) أي والنار التي هي دار العذاب ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الامة أوجدها الله فيما مضى كالجنة التي هي دار الثواب في كونها حقا وانها أوجدت فيما مضى ورد المصنف بحقيتهما على منكرهما بالمرة كالفلاسفة وبايجادهما فيما مضى على منكر وجودهما فيما مضى وانهما انما يوجدان يوم القيامة كأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين ويدل لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام على ما جاء به القرآن والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالف فذلك يدل على ثبوت الجنة ولا قائل بثبوتها دون النار فهي ثابتة أيضا والآيات صريحة في ذلك وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة الحاد في الدين كما قيل آدم كان رجلا في جنة أي بستان له على ربوة أي محل مرتفع فعصى ربه فأنزله لبطن الوادي ولم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار كما في شرح المقاصد والاكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش وان النار تحت الارضين السبع والحق تفويض علم ذلك الى اللطيف الخبير كما في شرح المصنف وطبقات النار سبعة أعلاها جهنم وهي لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين وتصير خرابا بخروجهم منها وتحتها لظى وهي لليهود ثم الحطمة وهي للنصارى ثم السعير وهي للصابئين وهم فرقة من اليهود ثم سقر وهي للمجوس ثم الجحيم وهي لعبدة الاصنام ثم الهاوية وهي للمنافقين وذكر ابن العربي ان هذه النار التي في الدنيا ما أخرجها الله الى الناس من جهنم حتى غمست في البحر مرتين ولولا ذلك لم ينتفع بها أحد من حرها وكفى بها زاجرا وبعد أخذ نار الدنيا منها أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم ألف سنة حتى احمرت ثم ألف سنة حتى اسودت فهي سوداء مظلمة وحرها هواء محرق ولا جمر لها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله قال تعالى يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة واختلف في الجنة هل هي سبع جنات متجاورة أفضلها وأوسطها الفردوس وهي أعلاها والمجاورة لا تنافي العلو وفوقها عرش الرحمن ومنها تتفجر أنهار الجنة ويليها في الافضلية جنة عدن ثم جنة الخلد ثم جنة النعيم وجنة المأوى ودار السلام ودار الجلال والجنان كلها متصلة بمقام الوسيلة ليتنعم أهل الجنة بمشاهدته ﷺ لظهوره ﷺ

لا لاحتياج وبها الايمان
يجب عليك أيها الانسان
والنار حق أوجدت
كالجنة

لهم منها لانها تشرق على أهل الجنة كما ان الشمس تشرق على أهل الدنيا وهذا ما ذهب اليه ابن عباس أو أربع ورجحه جماعة لقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان جنة النعيم وجنة المأوى ثم قال ومن دونهما جنتان جنة عدن وجنة الفردوس كما قال بعض المفسرين وهذا ما ذهب اليه الجمهور أو جنة واحدة وهذه الاسماء كلها جارية عليها لتحقق معانيها فيها اذ يصدق على الجميع جنة عدن أي اقامة وجنة المأوى أي مأوى المؤمنين وجنة الخلد ودار السلام لان جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن وجنة النعيم لانها كلها مشحونة باصنافه (قوله فلا تمل لجاحد) أي فلا تصغ لقول منكر لهما بالمرة لكفره كالفلاسفة أو منكر لوجودهما فيما مضى لبدعته كأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين وقوله ذي جنة أي صاحب جنون لان انكارهما لا يكاد يصدر عن ذي عقل فانه يؤدي الى احالة ما علم من الدين بالضرورة (قوله دارا خلود) أي دارا اقامة مؤبدة ورد المصنف بذلك على الجهمية وهم منسوبون لجهم اسم رجل يقولون بفنائهما وفناء أهلهما وهم كفار لمخالفتهم للكتاب والسنة وقوله للسعيد والشقي أي فالجنة دار خلود للسعيد وهو من مات على الاسلام وان تقدم منه كفر ودخل في السعيد عصاة المؤمنين فدار خلودهم الجنة فلا يخلدون في النار ان دخلوها بل لا يدوم عذابهم فيها مدة بقائهم لانهم يموتون بعد الدخول بلحظة مما يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها والمراد بموتهم انهم يفقدون احساس ألم العذاب لأنهم يموتون موتا حقيقيا بخروج الروح و بعضهم اختار انهم يموتون حقيقة والنار دار خلود للشقي وهو من مات على الكفر وان عاش طول عمره على الايمان ودخل في الشقي الكافر الجاهل والمعاند ومن بالغ في النظر فلم يصل الى الحق وترك التقليد الواجب عليه ولا يدخل فيه أطفال المشركين بل هم في الجنة على الصحيح من أقوال كثيرة فنها انهم في النار وقيل على الاعراف الى غير ذلك من الاقوال وأما أطفال المؤمنين ففي الجنة عند الجمهور ومقابله انهم في المشيئة وأنكر ذلك القول وهذا في غير أولاد الانبياء وأما أولاد الانبياء ففي الجنة اجماعا ولا فرق في السعيد والشقي بين الانس والجن و يدل على ما ذكر من أن الجنة دار خلود للسعيد والنار دار خلود للشقي قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد الآية والمراد بالسموات والارض في هذه الآية سقف النار وأرضها وسقف الجنة وأرضها الاسماء الدنيا وأرضها التبدلهما وقوله معذب منعم أي فداخل النار معذب فيها بانواع العذاب كالزمهرير والحيات والعقارب وغير ذلك وداخل الجنة منعم فيها بانواع النعيم وأعلاه رؤية وجه الله الكريم وقوله مهما بقي أي مدة بقاء كل من الفريقين في احدى الدارين وما يقال يتمرن أهل النار بالعذاب حتى لو ألقوا في الجنة لتألموا مدسوس على القوم كيف وقد قال تعالى فلن نزيدكم الا عذابا ﴿فائدة﴾ الناس يكونون في الموقف على حالتهم التي ماتوا عليها ثم يدخل المؤمنون الجنة جردا مردا أبناء ثلاث وثلاثين سنة طول كل واحد منهم ستون ذراعا وعرضه سبعة أذرع ثم لا يزيدون ولا ينقصون وأما أجسام الكفار فمختلفة المقادير حتى ورد ان ضرس الكافر في النار مثل أحد وفخذه مثل ورقان وهما جبلان بالمدينة كما في شرح المصنف (قوله ايماننا بحوض خير الرسل * حتم) أي تصديقنا بالحوض الذي يعطاه في الآخرة أفضل المرسلين وهو نبينا محمد ﷺ واجب لكن لا يكفر من أنكره وانما يفسق وقد نفته المعتزلة ولذلك أشار المصنف للرد عليهم بما ذكر وهو جسم مخصوص كبير متسع الجوانب يكون على الارض المبدلة وهي الارض البيضاء كالفضة من شرب منه لا يظمأ أبدا ترده هذه الامة وقد ورد ان لكل نبي حوضا ترده أمته فعن الحسن مرفوعا ان لكل نبي حوضا وهو قائم على حوضه و بيده عصا يدعو من عرفه من أمته ألا وانهم يتباهون أيهم أكثر تبعا واني لارجو أن أكون أكثرهم تبعا وفي أثر ان حوضه ﷺ أعرض الحيضان وأكثرها واردا وتخصيص حوض نبينا بالذكر لوروده بالاحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد وقوله كما قد جاءنا في النقل أي للنص الذي قد ورد الينا في المنقول عنه ﷺ ففي

فلا تمل لجاحد ذي جنه
دارا خلود للسعيد والشقي
معذب منعم مهما بقي
ايماننا بحوض خير الرسل
حتم كما قد جاءنا في النقل

الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا وقد ورد تحديده بجهات مختلفة ففى رواية لاحدان الحوض كما بين عدن وعمان وذلك نحو شهر وفى رواية للصحيحين ما بين صنعاء والمدينة وذلك نحو شهرين وفى رواية ما بين مكة وايلة وذلك نحو شهر كالاولى وفى رواية لابن ماجه ما بين المدينة الى بيت المقدس وهو كالذى قبله فقد تحدث المصطفى بحديث الحوض مرات وذكر فيه تلك الالفاظ المختلفة فكان يخاطب كل قوم بالجهة التى يعرفونها ولا تنافى من حيث تقدير المسافة بنحو شهر فى بعض الروايات و بنحو شهرين فى بعض آخر لان الله سبحانه و تعالى تفضل عليه باتساعه شيأ فشيأ فاخبر ﷺ بالمسافة القصيرة أولا ثم أخبر بالمسافة الطويلة والاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة كما أشار اليه النووى وفيما أوحى الله تعالى الى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا ﷺ له حوض أبعد من مكة الى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها وقوله فى هذه الرواية مثل عدد نجوم السماء لا ينافى قوله فى الرواية السابقة أكثر من نجوم السماء لاحتمال أنه أخبر أولا بانها مثل ثم أخبر ثانيا بانها أكثر ومعنى كونه له لون كل شراب الجنة ان بعضه لونه أحمر و بعضه لونه أبيض وهكذا فلا يردان فيه الجمع بين الاضداد وهو ممتنع ومعنى كونه له طعم كل ثمارها ان له طعم الخوخ والموز والمشمش وغيرها فمن يشرب منه يجد طعم ثمار الجنة واختلف فى محله فقيل قبل الصراط وهو قول الجمهور وصححه بعضهم لان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردون الحوض للشرب منه وقيل بعده وصححه بعضهم لانه ينصب فيه الماء من الكوثر وهو النهر الذى فى داخل الجنة فيكون الحوض بعد الصراط بجانب الجنة ولو كان قبله لحالت النار بينه و بين الماء الذى ينصب فيه من الكوثر وأورد عليه أن الحوض اذا كان عند الجنة لم يحتج للشرب منه وأجيب بانهم يحبسون هناك لاجل المظالم التى بينهم حتى يتحالوا منها وهو المسمى بموقف القصاص وقيل له ﷺ حوضان حوض قبل الصراط وحوض بعده وصححه القرطبى وهذا كله لا يجب اعتقاده وانما يجب اعتقاد أنه ﷺ له حوض ولا يضر الجهل بكونه قبل الصراط أو بعده (قوله ينال شربا منه أقوام) أى يتعاطى الشرب من ذلك الحوض أقوام والمراد بهم ما يشمل الذكور والاناث وأحوالهم فى الشرب مختلفة فمنهم من يشرب لدفع العطش ومنهم من يشرب للتلذذ ومنهم من يشرب لتعجيل المسرة وأطفال المسلمين ذكورهم واناثهم حول الحوض وعليهم أقبية الديباج ومناديل من نور و بأيديهم أباريق الفضه وأقداح الذهب يسقون آباءهم وأمهاتهم الا من سخط فى فقدهم فلا يؤذن لهم ان يسقوه وقوله وفوا بعهدهم وصف لاقوام أى وفوا لله تعالى بعهدهم وهو الميثاق الذى أخذه عليهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى أى أنت ربنا وأول من قال بلى النبى ﷺ ومعنى وفائهم بعهدهم أنهم لم يغيروه ولم يبدلوه حتى ماتوا وهذا الوصف وان شمل جميع مؤمنى الامم السابقة لكنه خلاف ظاهر الاحاديث من انه لا يرده الا مؤمنو هذه الامة لان كل أمة انما ترد حوض نبيها (قوله وقل يذاد من طغوا) أى وقل قولا باطنيا وهو الاعتقاد يطرد عنه أقوام ظلموا أنفسهم بان غيروا و بدلوا عهدهم الذى أخذه الله عليهم فالمرتد من المطرودين ومن أحدث فى الدين ما لا يرضاه الله تعالى ومن خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة على اختلاف فرقهم والظلمة الجائرون والمعلن بالكبائر المستخف بالمعاصى وأهل الزيغ والبدع لكن المبدل بالارتداد مخلد فى النار والمبدل بالمعاصى فى المشيئة فان شاء الله عفا عنه وان شاء عاقبه وظاهر ذلك ان جميع من ذكر لا يشرب منه أبدا والذى عليه المحققون ان المطرودين عن الحوض قسمان قسم يطرد حرمانا وهم الكفار فلا يشربون منه أبدا وقسم يطرد عقوبة

ينال شربا منه أقوام وفوا
بعهدهم وقل يذاد من طغوا

(قوله والاعتماد على ما يدل على أطولها) أى على الحديث الدال على أطول تلك النواحى مسافة وهو ان الحوض ما بين صنعاء والمدينة اهـ

له ثم يشرب وهم عصاة المؤمنين فيشربون قبل دخولهم النار على الصحيح (قوله وواجب شفاعة المشفع) أي وواجب سمعا عند أهل الحق شفاعة المشفع بفتح الفاء وهو الذي تقبل شفاعته وأما بكسرها فهو الذي يقبل شفاعة غيره والشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير من الغير للغير وشفاعة المولى عبارة عن عفوه فانه تعالى يشفع فيمن قال لا اله الا الله وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل اليه ولم يعمل خيرا قط ليتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد وقوله محمد بدل من المشفع دفع به ابهامه وقوله مقدما أي حال كونه مقدما على غيره من الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين فهو الذي يفتح باب الشفاعة لغيره كما قاله ابن العربي وفي الصحيحين أنا أول شافع وأول مشفع وفي كلام المصنف اشارة الى واجبات ثلاثة فالاول كونه ﷺ شافعا والثاني كونه مشفعا أي مقبول الشفاعة والثالث كونه مقدما على غيره فانه حين يشتد الهول و يتمنى الناس الانصراف ولو للنار يلهمون ان الانبياء هم الواسطة بين الله وخلقه فيذهبون الى آدم فيقولون له أنت أبو البشر اشفع لنا فيقول لست لها لست لها نفسي نفسي لا أسأل اليوم غيرها و يعتذر بالاكل من الشجر فيذهبون الى نوح و يسألونه الشفاعة فيعتذر لهم وهكذا و بين كل نبي ونبي ألف سنة فلما يذهبون الى سيدنا محمد ﷺ و يسألونه الشفاعة فيقول أنا لها أنا لها أمتي أمتي فيسجد تحت العرش فينادى من قبل الله محمد ارفع رأسك واشفع تشفع فيرفع رأسه و يشفع في فصل القضاء وحينئذ يفتح باب الشفاعة لغيره وهذه هي الشفاعة العظمى وهي مختصة به ﷺ قطعا وهي أول المقام المحمود المذكور في قوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا أي يحمدك فيه الاولون والآخرون وآخره استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار وله ﷺ شفاعات أخر منها شفاعته في إدخال قوم الجنة بغير حساب ومنها شفاعته في عدم دخول النار لقوم استحقوا دخولها ومنها شفاعته في اخراج الموحدين من النار ومنها شفاعته في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها ومنها غير ذلك كما ذكره السيوطي وغيره (قوله لا تمنع) أي لا تعتقد امتناع شفاعته ﷺ في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده وقصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة ومن وافقهم في انكارهم شفاعته ﷺ فيمن استحق النار أن لا يدخلها وفيمن دخلها أن يخرج منها وأما الشفاعة العظمى فلا ينكرونها وكذا الشفاعة في زيادة الدرجات وحديث لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي موضوع باتفاق و بتقدير صحته فهو محمول على من ارتد منهم (قوله وغيره من مرتضى الاخيار * يشفع) بسكون العين للوزن أي وغيره ﷺ ممن ارتضاه الله من الاخيار كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والعلماء العاملين والاولياء يشفع في أرباب الكبائر على قدر مقامه عند الله تعالى وشفاعة الملائكة على الترتيب فاولهم في الشفاعة جبريل وآخرهم فيها التسعة عشر التي على النار وقوله * كما قد جاء في الاخبار * أي للنص الذي قد جاء في الاخبار الدالة على ذلك كما أجمع عليه أهل السنة ولا يشفع أحد ممن ذكر الا بعد انتهاء مدة المؤاخذة فان قيل لا فائدة في الشفاعة حينئذ أجيب بان فائدتها اظهار مزية الشافع على غيره على أنه لولا الشفاعة لجوزنا البقاء وعدمه بحسب الظاهر لنا و بالجملة فذلك من باب القضاء المعلق (قوله اذ جائز غفران غير الكفر) هذا تعليل للشفاعة فكأنه قال لانه يجوز عقلا وسمعا غفران غير الكفر من الذنوب بلا شفاعة فبالشفاعة أولى وأما غفران الكفر فهو وان جاز عقلا ممتنع سمعا قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعلم مما تقرر ان المراد بالجواز في كلام المصنف الجواز العقلي والسمعي معا ولذلك قيد بغير الكفر لان غفران الكفر ممتنع سمعا وان جاز عقلا والحكمة في غفران الذنوب دون الكفر انها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة بخلاف الكفر وذلك ان صاحب الذنوب مسلم يعتقد نقص نفسه فيخاف العقاب و يرجو العفو والرحمة بخلاف صاحب الكفر

وواجب شفاعة المشفع
محمد مقدما لا تمنع
وغيره من مرتضى
الاخيار
يشفع كما قد جاء في
الاخبار
اذ جائز غفران غير
الكفر

(قوله وشفاعة المولى) محل هذه العبارة عند قول المصنف وغيره من مرتضى الاخيار يشفع فان الشارح عبد السلام ذكر أن الغير يشمل المولى سبحانه وتعالى وفسرت هناك شفاعة المولى بعفوه وأما الشفاعة المذكورة هنا فهي شفاعة النبي ﷺ اه

فانه لا يعتقد نقص نفسه فلايخاف العقاب ولا يرجو العفو والرحمة ولايخفى أن هـذا التعليل الذى ذكره المصنف فيه قصور لان الشفاعة شاملة للشفاعة فى فصل القضاء وللشفاعة فى غفران الذنوب وهذا التعليل خاص بالشفاعة فى غفران الذنوب فتأمله (قوله فلا نكفر مؤمنا بالوزر) مفرع على ماذكر أى فلا نكفر بالنون اى معاشر أهل السنة أو بالتاء أى ايها المخاطب أحدا من المؤمنين بارتكاب الذنب صغيرة كان الذنب أو كبيرة عالما كان مرتكبه أو جاهلا بشرط أن لا يكون ذلك الذنب من المكفرات كانكار علمه تعالى بالجزئيات والا كفر مرتكبه قطعا و بشرط أن لا يكون مستحلاله وهو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا والا كفر باستحلاله لذلك وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتى ولم يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب مع أن من كفر مؤمنا كفر لانهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد واما المعتزلة فاخرجوا مرتكب الكبيرة من الايمان ولم يدخلوه فى الكفر الا باستحلال فجعلوه منزلة بين المنزلتين فمرتكب الكبيرة مخلد عند الفريقين فى النار و يعذب عند الخوارج عذاب الكفار وعند المعتزلة عذاب الفساق (قوله ومن) اسم شرط جازم مبتدأ و يمت فعل الشرط مجزوم بالسكون وجملة فعل الشرط فى محل رفع خبر المبتدا على الراجح ولم يتب من ذنبه جملة حالية مرتبطة بالواو وجملة فامره مفوض له به فى محل جزم جواب الشرط أى ومن يمت بعد ان ارتكب ذنبا من الكبائر غير المكفرة بلا استحلال والحال انه لم يتب من ذنبه الى الله تعالى فامره وشأنه مفوض وموكول الى ربه فلا نقطع بالعفو عنه لئلا تكون الذنوب فى حكم المباحة ولا بالعقوبة لانه تعالى يجوز عليه أن يغفر ما عدا الكفر وعلى تقدير وقوع العقاب نقطع له بعدم الخلود فى النار كما أشار اليه بقوله الآتى ثم الخلود مجتنب وهذا هو مذهب أهل الحق واستدلوا عليه بالآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله عليه الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة ولا يصح أن يدخل الجنة ثم يدخل النار لان من دخل الجنة لا يخرج منها قال تعالى وما هم منها بمخرجين فتعين ان يكون دخوله الجنة بدون دخول النار بالمرة وهذا هو العفو التام او بعد دخول النار بقدر ذنبه وهذا هو عدم الخلود فى النار (قوله وواجب تعذيب بعض ارتكب * كبيرة) واجب خبر مقدم وتعذيب مبتدأ مؤخر أى وتعذيب بعض غير معين من عصاة هذه الامة ارتكب كبيرة من غير تأويل يعذر به ومات بلا توبة واجب أى ثابت وواقع شرعا بخلاف من ارتكب صغيرة أو ارتكب كبيرة بتأويل كما يقع من البغاة المتأولين أو ارتكبها من غير تأويل لكن مات بعد التوبة وهل المراد بهذه الامة أمة الدعوة فتشمل الكفار فيجوز أن يكون البعض المعذب على الكبائر غير الكفر بعض الكفار وعلى هذا يجوز طلب المغفرة لجميع المسلمين أو أمة الاجابة فلا تشمل الكفار فلا يجوز أن يكون البعض المعذب على الكبائر بعض الكفار بل لابد أن يكون من المسلمين قولان جرى الشيخ عبد السلام على الاول والمعتمد الثانى والمراد بالبعض المذكور طائفة ولو واحدا من كل صنف من العصاة كالزناة وقتلة الانفس وشربة الخمر وهكذا فلابد من نفوذ الوعيد فى طائفة من كل صنف أقلها واحد لكن هـذه المسئلة مبنية على طريقة الماتريدية من انه لا يجوز تخلف الوعيد وأما على طريقة الاشاعرة من انه يجوز تخلف الوعيد لانه على تقدير المشيئة كما هو عادة الكريم فانه اذا قال اذا فعل زيد كذا اعاقبه كان المراد أعاقبه ان شئت فلا يجب تعذيب بعض العصاة لجواز تخلف الوعيد نعم قد ورد تعذيب بعض الموحدين والشفاعة فيهم لكن لا يعم الانواع كلها (قوله ثم الخلود مجتنب) أى ثم خلود من اراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين مجتنب وقوعه فلا نقول به * والحاصل ان الناس على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد فى النار اجماعا والمؤمن على قسمين طائع وعاص فالطائع فى الجنة اجماعا والعاصى على قسمين تائب وغير تائب فالتائب فى الجنة اجماعا وغير التائب فى المشيئة وعلى تقدير عذابه لا يخلد فى النار (قوله

فلا نكفر مؤمنا بالوزر
ومن يمت ولم يتب من ذنبه
فامره مفوض لربه
وواجب تعذيب بعض
ارتكب
كبيرة ثم الخلود مجتنب

وصف شهيد الحرب بالحياة) أى اعتقدوجوبا اتصاف شهيد الحرب بالحياة الكاملة وان كانت كيفيتها غير معلومة لنا والموتى وان كانوا كلهم أحياء لاتصال أرواحهم باجسامهم لكن الشهداء أكمل حياة من غيرهم والانبياء أكمل حياة من الشهداء وهى ثابتة للذات والروح جميعا فهى حياة حقيقة ولا يلزم من كونها حقيقة أن تكون الابدان معها كما كانت فى الدنيا من الاحتياج للطعام والشراب وغيرهما من صفات الاجسام التى نشاهدها فى الدنيا بل يكون لها حكم آخر فأكلهم وشربهم للتلذذ لا للاحتياج * فان قيل كيف تعقل حياتهم مع ماورد من أن أرواحهم فى حواصل طيور خضر * أجيب بان أرواحهم متصلة باجسامهم اتصالا قويا وان كان مقرها حواصل الطيور على أنها أمور خارقة للعادة فلا يقاس عليها غيرها وقوله ورزقه بفتح الراء مصدر مضاف لمفعوله بعد حذف الفاعل أى رزق الله اياه أى شهيد الحرب وقوله من مشتهى الجنات أى من محبوب نعيم الجنات من مأكول ومشروب وملبوس وغيرها قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ولا يرد على كونهم مرزوقين متنعمين ماورد من أن أرواحهم فى حواصل طيور خضر كما مر مع أن فى هذا ضررا عليهم وحبسالهم لان أجواف الطيور شفافة لا تحجبها فلا تتضرر بها أو أنه كناية عن سرعة قطع المسافة البعيدة كالطير والمراد بشهيد الحرب شهيد الدنيا والآخرة وهو الذى قاتل لاعلاء كلمة الله تعالى بخلاف شهيد الدنيا وهو الذى قاتل لاجل الغنيمة فانه ليس له الثواب الكامل وان جرت عليه أحكام الشهداء فى الدنيا وأما شهيد الآخرة فقط كالمطعون والمبطون ونحوهما فهو كالاول فى الثواب لكنه دونه فى الحياة والرزق ولا تجرى عليه أحكام الشهداء فى الدنيا فانه يغسل و يصلى عليه فظهر أن الشهداء ثلاثة شهيد الدنيا والآخرة وشهيد الدنيا فقط وشهيد الآخرة فقط والاول هو المراد هنا خلافا لما وقع فى كلام الشارح فى آخر عبارته من أن المراد الاولان فانه خلاف ماصرح به أولا من التخصيص بالاول وهو الموافق للنصوص وسمى شهيدا لان الله وملائكته يشهدون له بالجنة فهو فعيل بمعنى مفعول ولان روحه شهدت دار السلام فهو أيضا فعيل بمعنى فاعل بخلاف غيره فانه لا يشهدها الا يوم القيامة * واستشكل بان أرواح المسلمين تدخل الجنة الآن كما دلت عليه الاحاديث * وأجيب بان غير الشهيد وان دخلت روحه الجنة لا يكون كالشهيد فى الحياة والرزق بل لا يأكل فيها ولا يتمتع كما قاله النسفى (قوله والرزق عند القوم مابه انتفع) أى والرزق بكسر الراء بمعنى الشئ المرزوق عند أهل السنة ماساقه الله الى الحيوان فانتفع به بالفعل ولا يرد قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يقتضى أنه لا يعتبر فى الرزق الانتفاع بالفعل لان المراد به المعنى اللغوى فالمعنى ومما أعطيناهم ينفقون أو المراد به ماهيئ لكونه رزقا ودخل فى الرزق على هذا التعريف رزق الانسان والدواب وغيرهما وشمل المأكول وغيره مما انتفع به وخرج مالم ينتفع به بالفعل فمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به بالفعل فليس ذلك الشئ رزقا له وانما يكون رزقا لمن ينتفع به بالفعل و بهذا ظهر قول أكابر أهل السنة ان كل أحد يستوفى رزقه وأنه لا يأكل أحد رزق غيره ولا يأكل غيره رزقه وفى الخبر عن ابن مسعود مرفوعا ان روح القدس نفث فى روعى لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله فان الله تعالى لا ينال ماعنده الا بطاعته أى ان جبريل ألقى فى قلبى لن تموت نفس الخ ﴿فائدة﴾ الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالأقوات و باطنة للقلوب كالعلوم والمعارف وقوله وقيل لا بل ماملك أى وقال جماعة من المعتزلة ليس الرزق ما انتفع به بل هو ماملك فلا يعتبر فيه الانتفاع و يعتبر فيه المملوكية انتفع به أم لا و يلزم على هذا أن الشخص قد لا يستوفى رزقه وان الله قد يأكل رزق غيره و يأكل غيره رزقه وقوله وماتبع أى ولم يتبع هذا القول أئمتنا لفساده طردا وهو التلازم فى الثبوت وعكسا وهو التلازم فى النفى أما الاول فلان الله تعالى مالك لجميع الاشياء ولا يسمى ملكه رزقا اتفاقا والا لكان الله تعالى مرزوقا وأما الثانى فلخروج رزق الدواب

وصف شهيد الحرب بالحياة
ورزقه من مشتهى الجنات
والرزق عند القوم مابه انتفع
وقيل لا بل ماملك وماتبع

(قوله فى روعى) الروع بضم الراء كما فى المصباح هو القلب كما سيقول المحشى اه (قوله وهو التلازم) بان يقال كل ماملك فهو رزق والتلازم بالانتفاء أن يقال كل مالم يملك فليس برزق اه

فيرزق الله الحلال فاعلما
ويرزق المكروه والمحرما
فى الاكتساب والتوكل اختلف
والراجح التفصيل حسبما عرف
وعندنا الشئ هو الموجود
وثابت فى الخارج الموجود

والعبيد والاماء عند بعض الأئمة كالامام الشافعى رضى الله تعالى عنه فانه يقول لا ملك العبيد والاماء أصلا وقال الامام مالك يملكون ملكا غير تام (قوله فيرزق الله الحلال) مفرع على مذهب أهل السنة والحلال ما كان مباحا بنص أو اجماع أو قياس جلى ولا ينبغى اليوم أن يسئل عن أصل الشئ لان الحلال ما جهل أصله والاصول قد فسدت واستحكم فسادها فاخذ الشئ على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شئ يتبين تحريمه قال القزوينى ومن قال ان الحلال ليس بموجود فقد طعن فى الشريعة وهو أحق حصل له ذلك من جهله فان الله لم يكلف الخلق عين الحلال فى علم الله تعالى بل كلفهم أن يصيبوا الحلال فى اعتقادهم وظنهم وقوله فاعلما بنون التوكيد الخفيفة المنقلبة ألفا وكان حقه التاخير عن قوله * ويرزق المكروه والمحرما * لكنه قدمه للضرورة وتنبيها على أنه تعالى يرزق كل أحد من الاقسام الثلاثة اجتماعا وانفرادا كذا قال الشارح تبعا لوالده وفيه خفاء لان ذلك لا يشعر به قوله فاعلما وانما يستفاد ذلك من ذكره الاقسام الثلاثة مع جعل الواو بمعنى أو التى لمنع الخلو وقوله * ويرزق المكروه والمحرما * فالاول مانهى عنه نهيا غير أكيد كما فى خبر ابن عمر وهو انه ﷺ نهى عن أكل الجلالة وشرب لبنها حتى تعلف أربعين ليلة والثانى مانهى عنه نهيا أكيدا ورد المصنف بذلك على المعتزلة القائلين بان الحرام لا يكون رزقا بناء على التحسين والتقبيح العقليين (قوله فى الاكتساب والتوكل اختلف) أى فى أفضلية الاكتساب وأفضلية التوكل اختلف العلماء فالخلاف انما هو فى الافضلية فرجح قوم الاكتساب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كالبيع والشراء لاجل الربح ومثله تعاطى الدواء لاجل الصحة ونحو ذلك وانما رجحوه لما فيه من كف النفس عن التطلع لما فى أيدى الناس ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله ومواساة المحتاجين وصلة الارحام بتوفيق الله تعالى ورجح قوم التوكل وهو الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الاسباب مع التمكن منها وانما رجحوه لما فيه من ترك ما يشغل عن الله تعالى والاتصاف بالرغبة الى الله تعالى والوثوق بما عنده مع حيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبة عليه وقد أخرج القضاعى من انقطع الى الله تعالى كفاه الله كل مؤنة ورزقه من حيث لا يحتسب ومن انقطع الى الدنيا وكله الله اليها قال سليمان الخواص لو أن رجلا توكل على الله بصدق النية لاحتاج اليه الامراء ومن دونهم وكيف يحتاج وهو الى أحد مولاه هو الغنى الحميد وفى شرح المصنف ترجيح تفضيل الغنى الشاكر على الفقير الصابر وقوله والراجح التفصيل حسبما عرف أى والراجح القول بالتفصيل حسبما عرف من كتب القوم كالاحياء للغزالى والرسالة للقشيرى * وحاصل التفصيل أنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس فمن يصبر عند ضيق معيشته بحيث لا يتسخط ولا يتطلع لسؤال أحد فالتوكل فى حقه أرجح لما فيه من مجاهدة النفس على ترك شهواتها ولذاتها والصبر على شدتها ومن لم يكن كذلك فالاكتساب فى حقه أرجح حذرا من التسخط وعدم الصبر بل ربما وجب الاكتساب فى حقه وهذا كله انما يمشى على أن التوكل ينافى الكسب كما هو طريقة أبى جعفر الطبرى ومن وافقه بخلافه على طريقة الجمهور وهو أن التوكل لا ينافى الكسب فقد يكون متوكلا وهو يكتسب لان حقيقة التوكل على هذه الطريقة الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه واعتقاد ان الامر منه واليه ولو مع مباشرة الاسباب كما كان يفعله ﷺ (فائدة) قال الغزالى أخذ الزاد فى السفر بنية عون مسلم أفضل والافضل تركه لمنفرد قوى القلب يشغله الزاد عن عبادة الله وقد كان المصطفى ﷺ وأصحابه والسلف الصالح يحملون الزاد بنيات الخير لا لميل قلوبهم الى الزاد عن الله تعالى والمعتبر القصد فكم حامل زاد وقلبه مع الله وكم تارك زاد وقلبه مع الزاد والدخول فى البوادى بلا زاد توكلا بدعة لم تنقل عن أحد من السلف لانه مخاطرة بالروح وقد قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة (قوله وعندنا الشئ هو الموجود) أى وعندنا

(قوله فان الامر الخ) حاصل عبارة المصنف فى شرحه أن الامر الخارجى باعتبار كونه متميزا فى الخارج عما عداه يقال له شئ وباعتبار تقرره خارجا يقال له موجود وعلى هذا فالشيئية هى تميزه فى الخارج عما عداه والوجود هو تقرره خارجا بحيث تصح رؤيته وهذا بناء على أن الشئ والموجود متغايران مفهوما متساويان ماصدقا لان مفهوم الشئ ما تميز فى الخارج عما عداه ومفهوم الموجود ما تقرر فى خارج الاعيان وقيل الشئ والموجود مترادفان على معنى واحد وهو ما تقرر فى خارج الاعيان وكلام المصنف صالح للقولين ولكنه الى الترادف أقرب وكلام المحشى يميل الى انهما متغايران مفهوما وكان الانسب على هذا أن يقول فان الامر باعتبار تميزه فى الخارج عما عداه يقال له شئ ليكون موافقا لكلام.

المصنف في شرحه اه (قوله يعني ان الثابت الخ) هذا التفسير باعتبار الظاهر من كلام المصنف من أن مقصوده

معاشر أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم الشئ هو الموجود فان الامر باعتبار تحققه في نفسه يقال له شئ وباعتبار تحققه في الخارج يقال له موجود فهما متساويان ماصدقا فكل ماصدق عليه الشئ صدق عليه الموجود وبالعكس فكل شئ موجود وكل موجود شئ والمعدوم ليس بشئ سواء كان ممكنا أو ممتنعا لان الامور قبل وجودها لاثبوت لها في نفس الامر خلافا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شئ لان الاشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها الا أنها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق ولذلك يقولون ان الحقائق ليست بجعل جاعل لم تتعلق القدرة الا بظهورها لا استتارها قبل ذلك وأما أهل السنة فيقولون انها بجعل جاعل تعلقت القدرة بوجودها لعدم ثبوتها قبل ذلك وهذا كله انما هو في الشئ اصطلاحا وأما لغة فالشئ هو الامر مطلقا موجودا أو معدوما وقوله * وثابت في الخارج الموجود * جملة من مبتدا وخبر فثابت في الخارج خبر مقدم والموجود مبتدأ مؤخر يعني ان الثابت في الخارج بحيث تصح رؤيته هو الموجود وغرضه بذلك الرد على السوفسطائية الذين ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون انها خيالات ولذلك قال في أول العقائد حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية وقد حكى أن سوفسطائيا أتى على بغلة الى الامام أبي حنيفة ليناظره فأمر الامام بعض تلامذته أن يذهب بالبغلة فلما خرج السوفسطائي لم يجدها فطلبها فقال له الامام أنت تزعم أنه لم يكن لبغلتك حقيقة فلا تطلبها فرجع عن معتقده وردت اليه بغلته (قوله وجود شئ عينه) أي ان وجود شئ من الموجودات عين حقيقته كما قاله الاشعري ومن تبعه وقال الامام الرازي وجود الشئ ليس عين حقيقته وفسره بأنه الحال الثابتة للذات مادامت الذات وهذه الحال غير معللة بعلة ثم ان بعضهم أبقى عبارة الاشعري على ظاهرها وجعل في عد الوجود صفة تسامحا وأولها المحققون كالسعد بأن المراد أن وجود الشئ ليس زائدا في الخارج يرى كالقدرة والارادة فلا ينافي أنه أمر اعتباري وهو ثبوت الشئ وهذا هو التحقيق وان كان ظاهر عبارة المصنف يفيد أن الوجود عين الموجود حقيقة كما هو ظاهر عبارة الاشعري وقد تقدم توضيح ذلك (قوله والجوهر * الفرد حادث) بسكون المثلثة لضرورة الوزن أي والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ بحيث لا يقبل القسمة أصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا مطابقا للواقع والا فقد يفرض العقل المحال ومعنى كونه حادثا أنه مسبوق بالعدم لانه لا معنى للحادث الا ما كان مسبوقا بالعدم وجميع الاجسام متركبة منه فهي حادثة والعالم بجميع أجزائه حادث وهذا مذهب المسلمين وقالت الفلاسفة جميع الاجسام متركبة من الهيولى أي المادة كالطين بالنسبة للابريق ومن الصورة وهي عندهم جوهر حال في غيره كالابريقية الحالة في الطين وأما عندنا فهي عرض لا جوهر وقوله عندنا لا ينكر أي عندنا معاشر المسلمين لا ينكر ثبوته وتقرره في الوجود لان الله تعالى قادر على تفريق الاجسام بحيث لا يبقى جزء على جزء وغرضه بذلك الرد على الفلاسفة المنكرين للجوهر الفرد ويترتب على الخلاف في ثبوته وعدمه القول بحدوث العالم وقدمه واذا علمت ذلك علمت ان هذه المسئلة ينبغي معرفتها والاعتناء بها فتفطن (قوله ثم الذنوب عندنا قسمان) أي ثم الذنوب عند جمهور أهل السنة قسمان صغائر وكبائر كما سيذكره خلافا للمرجئة حيث ذهبوا الى أنها كلها صغائر ولا تضر مرتكبها مادام على الاسلام ولذلك قال شاعرهم

مت مسلما ومن الذنوب فلا تخف * حاشا المهيمن أن يرى تنكيدا

لو رام أن يصليك نار جهنم * ماكان ألهم قلبك التوحيدا

وخلافا للخوارج حيث ذهبوا الى أنها كلها كبائر وأن كل كبيرة كفر وخلافا لمن ذهب الى أنها كلها كبائر نظرا لعظمة من عصى بها ولكن لا يكفر مرتكبها الا بما هو كفر منها كسجود لصنم ورمي مصحف في قاذورة ونحو ذلك وقوله صغيرة كبيرة بدل من قوله قسمان للتفصيل وفيه حذف العاطف والاصل صغيرة

تفسير الموجود بأنه ماثبت خارجا وهذا ليس مرادا للمصنف أصلا بل مقصوده أن الحقائق التي نتعقلها ونسميها بالاسماء كمسمى الانسان ومسمى الحيوان ومسمى الارض والسماء ثابتة في الواقع ردا على السوفسطائية في قولهم انها تخيلات لا ثبوت لها في الواقع فمراده بالموجود تلك الحقائق يؤخذ هذا من عبارة الشيخ عبد السلام (قوله حادث) أي موجود بعد عدم والمقصود بالذات الحكم عليه بالوجود ردا على من أنكر وجوده وهم الفلاسفة وأما حدوثه فهو معلوم من حدوث العالم اه (قوله لا قطعا الخ) القطع ما يحتاج الى آلة نفاذة كالسكين أو الى جذب الطرفين أي شدهما والكسر لا يحتاج الى شئ من ذلك والوهم والفرض قيل مترادفان والمراد منهما على هذا اعتقاد قبول القسمة اعتقادا مطابقا للواقع وانما كانا بهذا

وجود شئ عينه والجوهر الفرد حادث عندنا لا ينكر

ثم الذنوب عندنا قسمان

وكبيرة وليست الكبيرة منحصرة في عدد وهي كما قال ابن الصلاح كل ذنب كبر كبرا يصح معه أن يطلق عليه اسم الكبيرة ولها أمارات منها ايجاب الحد ومنها الايعاد عليها بالعقاب ومنها وصف فاعلها بالفسق ومنها اللعن كلعن الله السارق وأكبرها الشرك بالله ثم قتل النفس التي حرم الله قتلها الا بالحق وماسوى هذين منها كالزنا واللواط وعقوق الوالدين والسحر والقذف والفرار يوم الزحف وأكل الربا وغير ذلك فيختلف أمره باختلاف الاحوال والمفاسد المترتبة عليه فيقال لكل واحدة منه هي من أكبر الكبائر وان جاء في موضع أنها أكبر الكبائر كان المراد منه أنها من أكبر الكبائر كما قاله النووي ومن أكبر الكبائر أيضا الكذب على رسول الله ﷺ بل قال الشيخ أبو محمد الجويني ان من تعمد الكذب عليه ﷺ يكفر كفرا يخرجه عن الملة وتبعه على ذلك طائفة وهو ضعيف وكل ماخرج عن حد الكبيرة وضابطها فهو صغيرة وقد تعطى حكم الكبيرة لا أنها تنقلب كبيرة كما قاله ابن حجر في شرح الاربعين النووية وان وقع في عبارة بعضهم أنها تنقلب كبيرة بالاصرار عليها وهو معاودة الذنب مع نية العود اليه عند الفعل فان عاوده من غير نية العود لم يكن اصرارا على الاصح وقال بعضهم هو تكرير الذنب سواء عزم على العود أولا و بالتهاون بها وهو الاستخفاف وعدم المبالاة بها و بالفرح والافتخار بها وصدورها من عالم يقتدى به فيها (قوله فالثاني منه المتاب واجب في الحال) أي اذا علمت أن الذنوب قسمان صغائر وكبائر فاعلم أن الثاني وهو الكبائر منه المتاب واجب عينا في حال التلبس بالمعصية فورا فتأخيرها ذنب آخر لكنه ذنب واحد ولو تراخى نعم يتفاوت في الكيف باعتبار طول الزمان وقصره خلافا للمعتزلة القائلين بتعدده بتعدد الزمان حتى لو أخرها لحظة بعد لحظة الذنب فأربعة ذنوب الذنب الاول وتأخير التوبة منه في اللحظة الاولى وتأخير التوبة من هذين في الثانية وان أخر لحظة أخرى فثمانية وهكذا وانما اقتصر المصنف على الثاني لانه الاهم والا فالاول وهو الصغائر كذلك وعبارة النووي واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة على الفور لايجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة انتهت والمراد بالمتاب التوبة فهو مصدر ميمي بمعنى التوبة وهي لغة مطلق الرجوع وشرعا مااستجمع ثلاثة أركان الاقلاع من الذنب فلا تصح توبة المكاس مثلا الا اذا أقلع عن المكس والندم على فعلها لوجه الله تعالى فلا تصح توبة من لم يندم أو ندم لغير وجه الله تعالى كان ندم لاجل مصيبة حصلت له والعزم على أن لا يعود الى مثلها أبدا فلا تصح توبة من لم يعزم على عدم العود وهذا إن لم تتعلق المعصية بالآدمي فان تعلقت به فلها شرط رابع وهو رد الظلامة الى صاحبها أو تحصيل البراءة منه تفصيلا عندنا معاشر الشافعية وأما عند المالكية فيكفي تحصيل البراءة اجمالا وفيه فسحة فان لم يقدر على ذلك بأن كان مستغرق الذمم فالمطلوب منه الاخلاص وكثرة التضرع الى الله لعله يرضى عنه خصماءه يوم القيامة ومن شروطها أيضا صدورها قبل الغرغرة وهي حالة النزع وقبل طلوع الشمس من مغربها ففي حال الغرغرة لاتقبل توبة ولاغيرها وكذلك اذا طلعت الشمس من مغربها فانه حينئذ يغلق باب التوبة ويسمع له دوي فتمتنع التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك ولافرق في عدم صحة التوبة في حال الغرغرة عند الاشاعرة بين الكافر والمؤمن العاصي وأما عند الماتريدية فلا تصح من الكافر في حال الغرغرة وتصح من المؤمن حينئذ و بعضهم يعكس مذهب الماتريدية وعلى كل حال هو بعيد ولا خلاف في وجوب التوبة عينا وانما الخلاف في دليل الوجوب فعندنا دليله سمعي كقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا أيه المؤمنون وعند المعتزلة دليله عقلي لان العقل يدرك حسنها وما أدرك العقل حسنه فهو واجب بناء على مذهبهم الفاسد من أن الاحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين (قوله ولا انتقاض ان يعد للحال) أي ولا انتقاض لتوبة التائب الشرعية ان يعد للحال التي كان عليها من التلبس بالذنب فلا يعود ذنبه الذي تاب منه بعوده له خلافا للمعتزلة في قولهم بانتقاض التوبة بعوده للذنب فيعود ذنبه الذي تاب منه بعوده له لان من شروط التوبة عندهم ان

لا

صغيرة كبيرة فالثاني منه المتاب واجب في الحال
ولا انتقاض إن يعد للحال
لكن يجدد توبة لما اقترف
وفي القبول رأيهم قد اختلف

المعنى منفيين لان اعتقاد قبول القسمة لا يكون مطابقا للواقع الا فيماله امتداد والجوهر الفرد لا امتداد فيه وقيل متغايران والمراد بالوهم على هذا الادراك بالقوة الواهمة المعدودة لادراك الجزئيات والمراد بالفرض الادراك بالقوة العاقلة المعدودة لادراك الكليات ولا يصح نفيهما بهذا المعنى أيضا الا اذا قيدا بالمطابقة للواقع هذا ماتلخص من حاشية الامير مع شرح المصنف (قوله والعزم على أن لا يعود الخ) رخص ابن العربي في هذا الركن فقال يكفي الندم ولا يشترط العزم على أن لا يعود بل التفويض أولى كما وقع لآدم عليه الصلاة والسلام ذكره الامير في الحاشية (قوله ففي حال الغرغرة لا تقبل توبة ولاغيرها)

لا يعاود الذنب بعد التوبة وعند الصوفية معاودة الذنب بعد التوبة أقبح من سبعين ذنبا بلا توبة وقوله * لكن يجدد توبة لما اقترف * بسكون الدال لانه رجز أى لكن يجب عليه تجديد التوبة للذنب الذى ارتكبه ثانيا فلا يضر الا الاصرار على المعاصى بخلاف ما اذا كان كلما وقع فى معصية تاب منها قال الله تعالى ان الله يحب التوابين وهم الذين كلما أذنبوا تابوا وفى الحديث التائب من الذنب كمن لا ذنب له وقوله * وفى القبول رأيهم قد اختلف * أى وفى قبول التوبة رأى العلماء قد اختلف فقال امامنا أبو الحسن الاشعرى بأنها تقبل قطعا بدليل قطعى كما يدل له قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده والدعاء بقبولها لعدم الوثوق بشروطها وقال امام الحرمين والقاضى بانها تقبل ظنا بدليل ظنى لكنه قريب من القطع اذ يحتمل أن معنى قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده أنه يقبلها ان شاء وهذا الخلاف فى غير توبة الكافر وأما هى فمقبولة قطعا بدليل قطعى اتفاقا لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهل توبة الكافر نفس اسلامه أو لابد مع ذلك من الندم على كفره فأوجبه امام الحرمين وقال غيره يكفيه ايمانه لان كفره محى بايمانه (قوله وحفظ الخ) هذا شروع فى المسئلة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس أو الست وهو الموافق للمتن حيث جعل العرض مستقلا عن النسب فمن جعل العرض راجعا للنسب عبر عنها بالكليات الخمس ومن جعله مستقلا عن النسب عبر عنها بالكليات الست وانما سميت بالكليات لانه يتفرع عليها أحكام كثيرة ولانها وجبت فى كل ملة فلم تبح فى ملة من الملل فان قيل يرد عليه أن شرب الخمر كان جائزا فى صدر الاسلام بوحى وتكرر النسخ له * أجيب بان المراد ان المجموع لم يبح فى ملة من الملل أو أنه باعتبار ما استقر عليه أمر ملتنا وآكد هذه الامور الدين لان حفظ غيره وسيلة لحفظه ثم النفس لان قتل النفس يلى الكفر كما تقدم ثم النسب ثم العقل وبعضهم قدم العقل على النسب والاول أولى لان الزنا أشد تحريما من شرب الخمر ثم المال وفى مرتبته العرض ان لم يؤد الطعن فيه الى قطع نسب فان أدى الى ذلك كأن قذف زوجته بالزنا ونفى ولدها عنه فهو فى مرتبة النسب ومنهم من يقدم العرض على المال قال السنوسى والذى يظهر لو قيل به عكسه لان العقوبة المترتبة على أخذ الاموال كما فى السرقة وقطع الطريق أعظم من العقوبة المترتبة على الخوض فى الاعراض كما فى القذف وقوله دين أى ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام والمراد بحفظه صيانته عن الكفر وانتهاك حرمة المحرمات ووجوب الواجبات فانتهاك حرمة المحرمات أن يفعل المحرمات غير مبال بحرمتها وانتهاك وجوب الواجبات أن يترك الواجبات غير مبال بوجوبها ولحفظ الدين شرع قتال الكفار الحربيين وغيرهم كالمرتدين وقوله ثم نفس أى عاقلة ولو بحسب الشان فيدخل الصغير والمجنون وتخرج البهيمة فيتصرف الشخص فيها بالوجه الشرعى كالذبح وغيره ان كانت له فان كانت لغيره فهى داخلة فى المال ولحفظ النفس شرع القصاص فى النفس والطرف لانه ربما أدى الى النفس وقوله مال يقرأ بسكون اللام وحذف الالف أى ومال فهو على حذف حرف العطف والمراد به كل ما يحل تملكه شرعا وان قل ولحفظه شرع حد السرقة وحد قطع الطريق وقوله نسب أى ونسب فهو على حذف حرف العطف والمراد الارتباط الذى يكون بين الوالد وولده ولحفظه شرع حد الزنا وقوله ومثلها عقل أى ومثل المذكورات عقل فى وجوب الحفظ ولحفظه شرع حد شرب الخمر والدية ممن أذهبه بجناية وقوله وعرض أى ومثلها عرض فى وجوب الحفظ وهو بكسر العين موضع المدح والذم من الانسان وهو وصف اعتبارى تقويه الافعال الجيدة وتزرى به الافعال القبيحة ولحفظه شرع حد القذف للعفيف والتعزير لغيره فيحد من قذف عفيفا ويعزر من قذف غير عفيف وقوله قد وجب أى حفظ الجميع وقد عرفت الآكد منها وانما لم يرتبها الناظم على ترتيبها فى الآكدية لضيق النظم (قوله ومن لمعلوم ضرورة جحد * من ديننا يقتل كفرا ليس حد) من مبتدأ ولمعلوم معمول مقدم لجحد واللام زائدة لتقوية العامل فانه ضعف بالتأخير وضرورة منصوب بنزع الخافض أى بالضرورة أو على التمييز

وحفظ دين ثم نفس مال نسب
ومثلها عقل وعرض قد وجب
ومن لمعلوم ضرورة جحد
من ديننا يقتل كفرا ليس حد

لم يظهر لهذا وجه فانه اذا صلى فى تلك الحالة بالايماء كانت صلاته صحيحة وكذا اذا كان صائما وصادف صومه تلك الحالة الى غير ذلك من العبادات ويمكن أن يحمل كلام المحشى على ما اذا زال عقله وقت الغرغرة وان كان بعيدا

أى من جهة الضرورة وجحد صلة من ومن ديننا متعلق بمعلوم وجملة يقتل خبر وكفرا منصوب على انه مفعول لاجله وليس حد معلوم مما قبله لكنه أتى به توضيحا والمعنى من جحد أمرا معلوما من أدلة ديننا يشبه الضرورة بحيث يعرفه خواص المسلمين وعوامهم كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر ونحوها يقتل لاجل كفره لان جحده لذلك مستلزم لتكذيب النبي ﷺ وليس قتله حدا وكفارة لذنبه كما فى سائر الحدود فانها كفارات للذنوب (قوله ومثل هذا من نفى لمجمع) أى ومثل من جحد أمرا معلوما من الدين بالضرورة من نفى حكما مجمعا عليه اجماعا قطعيا وهو ما اتفق المعتبرون على كونه اجماعا بخلاف الاجماع السكوتى فانه ظنى لا قطعى وظاهر كلام الناظم ان من نفى مجمعا عليه يكفر وان لم يكن معلوما من الدين بالضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب وهو ضعيف وان جزم به الناظم والراجح أنه لا يكفر من نفى المجمع عليه الا اذا كان معلوما من الدين بالضرورة وقوله أو استباح كالزنا أى أو اعتقد اباحة محرم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ولو صغيرة سواء كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر أو لعارض كصوم يوم العيد فان تحريمه لعارض وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى خلافا لبعض المتأخرين حيث قال من اعتقد حل محرم فان كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر كفر والا فلا كما اذا استحل صوم يوم العيد ولا يخفى أنه يلزم من استباحة المحرم المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة انه نفى مجمعا عليه فهو داخل فيما قبله فما ذكره المصنف صريحا لا تبعا للقوم وتنصيصا على أعيان المسائل وزيادة فى الايضاح وقوله فلتسمع تكملة (قوله وواجب نصب امام عدل) واجب خبر مقدم ونصب مبتدأ مؤخر أى ونصب امام عدل واجب على الامة عند عدم النص من الله أو رسوله على معين وعدم الاستخلاف من الامام السابق بخلافه عند النص من الله كما فى قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض أو من رسوله أو الاستخلاف من الامام السابق كما وقع من أبى بكر فانه أوصى بالخلافة بعده لعمر رضى الله عنه ولا فرق فى وجوب نصب الامام بين زمن الفتنة وغيره كما هو مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة وقيل يجب لتسكين الفتنة وقيل فى غيرها لانه زمن الطاعة وقيل لا يجب أصلا والمراد بالعدل هنا عدل الشهادة ولا يتحقق الا بشروط خمسة الاسلام لان الكافر لا يراعى مصلحة المسلمين والبلوغ والعقل لان الصبى والمجنون لا يليان أمر نفسهما فلا يليان أمر غيرهما والحرية لان الرقيق مشغول بخدمة سيده ولانه مستحقر فى أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وعدم الفسق لان الفاسق لا يوثق به فى أمره ونهيه والمراد كونه عدلا ولو ظاهرا لانه الذى كلفنا به فلا يشترط العدالة الباطنة ثم ان هذه الشروط انما هى فى الابتداء وحالة الاختيار وأما فى الدوام فلا يشترط كما يعلم مما يأتى ولو تغلب عليها شخص قهرا انعقدت له وان لم يكن أهلا كصبى وامرأة وفاسق وتجب طاعته فيما أمر به أو نهى عنه كالمستوفى للشروط (قوله بالشرع فاعلم لا بحكم العقل) أى ان وجوب نصب الامام بالشرع عند أهل السنة فاعلم ذلك ورد بقوله لا بحكم العقل على بعض المعتزلة كالجاحظ وغيره حيث ذهبوا الى ان ذلك بالعقل لا بالشرع بناء على قاعدتهم من التحسين والتقبيح العقليين ومن الوجوه الدالة على وجوبه بالشرع أن الشارع أمر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وذلك لا يتم الا بامام يرجعون اليه فى أمورهم وقد أجمعت الصحابة عليه بعد مفارقته الدنيا ﷺ واشتغلوا به عن دفنه ﷺ لانه توفى يوم الاثنين عند الزوال فمكث ذلك اليوم وليلة الثلاثاء ودفن ﷺ فى آخر ليلة الاربعاء وقال أبو بكر رضى الله عنه ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله تعالى فقالوا من كل جانب من المسجد صدقت صدقت ولم يقل أحد منهم لا حاجة بنا الى امام واجتمع المهاجرون يتشاورون فى شان الخلافة فقالوا الا انطلق بنا الى اخواننا الانصار ندخلهم معنا فى أمر الخلافة فقال الانصار منا أمير ومنكم أمير فقال عمر من ثبت له مثل هذه الفضائل التى لابى بكر قال تعالى ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ

ومثل هذا من نفى لمجمع
أو استباح كالزنا فلتسمع
وواجب نصب إمام عدل
بالشرع فاعلم لا بحكم العقل

(قوله أو لعارض الخ) العلة هنا وهى الاعراض عن ضيافة الله لازمة كما أن اختلاط الانساب لازم للزنا والاسكار لازم لشرب الخمر فجعل تحريم صوم العيد عرضيا وتحريم الزنا وشرب الخمر ذاتيا غير ظاهر يؤخذ ذلك من حاشية الشيخ الامير

يقول لصاحبه لاتحزن فاثبت صحبته بذلك وأثبت له معية كمعية نبيه بقوله تعالى ان الله معنا ثم مد يده فبايع أبا بكر و بايعه الناس ثم أمرهم بجهاز رسول الله ﷺ فاختلفوا هل يغسل فى ثيابه أو يجردمنها فالقى الله عليهم النوم وسمعوا من ناحية البيت قائلا يقول لاتغسلوه فانه طاهر فقال العباس لانترك سنة لصوت لاندرى ماهو فغشيهم النعاس وسمعوا قائلا يقول غسلوه وعليه ثيابه فان ذلك ابليس وأنا الخضر فغسله علىّ وعليه قميصه والعباس وابنه الفضل يعينانه وقثم وأسامة وشقران مولى المصطفى يصبون الماء وأعينهم معصوبة وكفن فى ثلاثة أثواب بيض قطن ولم يكن فى كفنه قميص ولا عمامة وصلوا عليه فرادى يدخل جماعة ويخرج جماعة واختلفوا فى الموضع الذى يدفن فيه فقال أبو بكر سمعت رسول الله ﷺ يقول لايدفن نبى الاحيث قبض فدفن فى بيت عائشة ذكره الشنوانى فى حاشيته (قوله فليس ركنا يعتقد فى الدين) أى فليس نصب الامام ركنا يعتقد فى قواعد الدين المجمع عليها المعلومة بالتواتر بحيث يكفر منكرها كالشهادتين والزكاة وصوم رمضان والحج لانه ليس معلوما من الدين بالضرورة فلا يكفر منكره وقوله ولاتزغ عن أمره المبين أى ولاتخرج عن امتثال أمره الواضح الجارى على قواعد الشريعة وفى كلامه حذف الواو مع ماعطفت والتقدير عن أمره ونهيه كما أشار اليه الشارح ولو حمل الامر فى النظم على الشان لعم الامرين جميعا فتجب طاعته على جميع الرعايا ظاهرا و باطنا لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وهم العلماء والامراء ولقوله ﷺ من أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى لكن لايطاع فى الحرام والمكروه وأما المباح فان كان فيه مصلحة عامة للمسلمين وجبت طاعته فيه والافلا فلو نادى بعدم شرب الدخان المعروف الآن وجبت عليهم طاعته لان فى ابطاله مصلحة عامة اذفى تعاطيه خسة لذوى الهيآت ووجوه الناس خصوصا اذا كان فى القهاوى وقد وقع أنه أمر بترك الدخان فى الاسواق والقهاوى فيحرم الآن (قوله الا بكفر فانبذن عهده) أى الا اذا أمر بكفر فاطرحن بيعته جهرا فان لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحها سرا وقوله * فالله يكفينا أذاه وحده * أى فالله تعالى يكفينا أذى الامام الذى أمر بالكفر وحده اذهو الذى ناصيته بقدرته (قوله بغير هذا الايباح صرفه) أى بغير هذا الكفر من جميع المعاصى لايجوز خلعه عن الامامة لاجهرا ولاسرا وقوله * وليس يعزل أن ازيل وصفه * بسكون اللام من يعزل للوزن أى وليس يعزل اذا ولى مستكملا للشروط ثم أزيل وصفه السابق وهو العدالة بطرو الفسق خلافا لطائفة ذهبوا الى أنه يعزل بذلك (قوله وأمر بعرف) أى وانه عن منكر ففيه حذف الواو مع ماعطفت وانما ترك المصنف النهى عن المنكر لاستلزام الامر له والعرف بضم العين لغة فى المعروف وهو ماعرفه الشرع وهو الواجب والمندوب والمنكر ماأنكره الشرع وهو الحرام والمكروه فيندب الامر بالمندوب والنهى عن المكروه ويجب الامر بالواجب والنهى عن الحرام وجوبا كفائيا فاذا قام به البعض سقط الطلب عن الباقين وهو فورى اجماعا ولايختص وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بمن لايرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه ولهذا قال امام الحرمين يجب على متعاطى الكاس أن ينكر على الجلاس وقال الغزالى يجب على من زنى بامرأة أمرها بسترو جهها عنه والدليل على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فكقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر وأما السنة فكحديث أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان أى أقل ثمراته لدلالته على عدم انتظامه والافلا يكلف الله نفسا الا وسعها فمراتب الانكار ثلاث أقواها أن يغيره بيده و يليها التغيير بالقول وأضعفها الانكار بالقلب بان يكرهه

فليس ركنا يعتقد فى الدين
ولاتزغ عن أمره المبين
الا بكفر فانبذن عهده
فالله يكفينا أذاه وحده
بغير هذا الايباح صرفه
وليس يعزل ان أزيل وصفه
وأمر بعرف

(قوله أى أقل ثمراته) عبارة الشيخ الامير المراد بالايمان هنا الاعمال كما فى قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ومعنى ضعف الانكار بالقلب دلالته على غرابة الاسلام وعدم انتظامه وهى أظهر من هذه العبارة اهـ

بقلبه ولا يرضى به وأما الاجماع فلان المسلمين فى الصدر الاوّل و بعده كانوا يتواصون بذلك و يوبخون تاركه مع الاقتدار عليه ولا يشكل على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قوله تعالى ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم لان المعنى اذا فعلتم ما كلفتم به ومنه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يضركم فعل غيركم للمعصية فصارت الآية دالة على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قال ابن مسعود ان من أكبر الذنوب عند الله أن يقال للعبد اتق الله فيقول عليك بنفسك وفى الحديث من قيل له اتق الله فغضب وقف يوم القيامة فلم يبق ملك الا مربه وقال له أنت الذى قيل لك اتق الله فغضبت يعنى يوبخونه (واعلم) أن لوجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر شروطا أحدها أن يكون المتولى لذلك عالما بما يأمر به و ينهى عنه فالجاهل بالحكم لا يحل له الامر ولا النهى فليس للعوام أمر ولا نهى فيما يجهلونه وأما الذى استوى فى معرفته العام والخاص ففيه للعالم وغيره الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وثانيها أن يأمن أن يؤدى انكاره الى منكر أكبر منه كان ينهى عن شرب الخمر فيؤدى نهيه عنه الى قتل النفس أو نحوه فعدم هذين الشرطين يوجب التحريم وثالثها أن يغلب على ظنه ان أمره بالمعروف مؤثر فى تحصيله وأن نهيه عن المنكر مزيل له وعدم هذا الشرط يسقط الوجوب و يبقى الجواز اذا قطع بعدم الافادة والندب اذا شك فيها قاله القرافى وغيره وقال السعد والآمدى بالوجوب فيما لو ظن عدم الافادة أو شك فيها بخلاف ما اذا قطع بعدم الافادة ولفظ السعد ومن الشروط تجويز التأثير بان لا يعلم قطعا عدم التأثير لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعنى اه ونحوه قول الآمدى من شروط الوجوب أن لا ييأس من اجابته اه وقال أكثر العلماء كالشافعية لا يشترط هذا الشرط لان الذى عليه الامر والنهى لا القبول كما قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ وقال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ولذلك قال النووى قال العلماء ولا يسقط عن المكلف الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكونه لا يفيد فى ظنه بل يجب عليه فعله اه ملخصا من شرح المصنف ومن حاشية الشنوانى (قوله واجتنب نميمه) أى انفر منها وتباعد عنها والامر فى ذلك للوجوب العينى والنميمة نقل كلام الناس بعضهم الى بعض على وجه الافساد بينهم كقوله فلان يقول فيك كذا لكن قال أبو حامد الغزالى وليست النميمة مختصة بذلك بل حدها كشف ما يكره كشفه سواء كان الكشف بالقول أو الكتابة أو الرمز أو نحوها وسواء كان المنقول من الاعمال أو من الاحوال وسواء كان عيبا أو غيره قال النووى فحقيقة النميمة افشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه قال وكل من حملت اليه نميمة لزمه ستة أمور الاوّل أن لا يصدقه لان النمام فاسق والفاسق مردود الخبر الثانى أن ينهاه عن ذلك و ينصحه الثالث أن يبغضه فانه بغيض عند الله و يجب بغض من أبغضه الله تعالى الرابع أن لا يظن بالمنقول عنه السوء لقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم الخامس أن لا يحمله ما حكى له على التجسس والبحث عن تحقيق ذلك قال الله تعالى ولا تجسسوا السادس أن لا يحكى نميمة عنه فيقول فلان حكى لى كذا فيصير بذلك نماما والنميمة محرمة بالاجماع والمذاهب متفقة على أنها كبيرة لحديث الصحيحين لا يدخل الجنة نمام وفى رواية لمسلم قتات بتاء ين أولاهما مشددة أى نمام من قت الحديث نمه والمراد لا يدخلها مع السابقين الا ان غفر له وكل ذلك ما لم تدع الحاجة اليها والا جازت لانها حينئذ ليست نميمة بل نصيحة كما اذا أخبرك شخص بان فلانا يريد البطش بمالك أو باهلك أو نحو ذلك لتكون على حذر فليس ذلك بحرام لما فيه من دفع المفاسد وقد يكون بعضه واجبا كما اذا تيقن وقوع ذلك لو لم يخبرك بهذا الخبر وقد يكون بعضه مستحبا كما اذا شك فى ذلك ذكره النووى أفاده المصنف فى شرحه (قوله وغيبة) أى واجتنب غيبة والامر فيه للوجوب العينى كما فى سابقه والغيبة بكسر الغين ذكرك أخاك بما يكره ولو بما فيه ولو بحضوره لكن ظاهر المادّة يؤيد ما قيل من أن ما فى الحضور لا يسمى غيبة بل بهتانا

واجتنب نميمه وغيبة

واذا ذكره بما ليس فيه فقد زاد اثم الكذب ومن الضلال قول بعض العامة ليس هذا غيبة انما هو اخبار بالواقع فر بما جره ذلك لكفر الاستحلال والعياذ بالله وليست الغيبة مختصة بالذكر بل ضابطها كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم بلفظك أو كتابتك أو أشرت اليه بعينك أو بيدك أو رأسك أو نحو ذلك سواء كان ذلك فى بدنه أو دينه أو دنياه أو ولده أو والده أو زوجته أو خادمه أو حرفته أو لونه أو مركوبه أو عمامته أو ثوبه أو غير ذلك مما يتعلق به ومن ذلك قول المصنفين فى كتبهم قال فلان كذا وهو غلط أو خطأ أو نحو ذلك فهو حرام الا ان أرادوا بيان غلطه أو خطئه لئلا يقلد لان ذلك نصيحة لا غيبة وقولهم قال مصنف أو قال قوم أو جماعة كذا وهو غلط أو خطأ أو نحو ذلك ليس غيبة لان الغيبة لا تكون الا فى انسان معين أو جماعة معينين وقولك فعل كذا بعض الناس أو بعض الفقهاء أو من يدعى العلم أو بعض المفتين أو نحو ذلك غيبة محرمة اذا كان المخاطب يفهمه بعينه وقضية ذلك انك اذا ذكرت شخصا تعرفه أنت دون المخاطب لا يكون غيبة و يشكل عليه حرمة الغيبة فى الخلوة دون حضور أحد وكذا بالقلب فقط فانها بالقلب محرمة كهى باللسان ومحل ذلك فى غير من شاهد وأما من شاهد فيعذر فى الاعتقاد حينئذ نعم ينبغى أن يحمله على انه تاب وذكر بعضهم انه ان كان معينا عند الذاكر والسامع حرمت وان كان مبهما عندهم جازت وان كان مبهما عند السامع دون الذاكر حرمت على الذاكر دون السامع وذكر الاخ فى التعريف السابق لذكره فى بعض الاحاديث وقد أخذ به جمع وقالوا لا غيبة فى الكافر والحق ان كان حربيا فلا غيبة فيه وان كان ذميا حرمت غيبته وتخصيص المسلم بالذكر فى الاحاديث لشرفه وحكم الغيبة التحريم بالاجماع وفى الكتاب العزيز أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا الآية وفى هذه الآية تنفير شديد لانها اشتملت على خمسة أمور وهى كونه لحما وميتا ونيأ ومن آدمى وأخ وفى سنن أبى داود والترمذى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت قلت للنبى ﷺ حسبك من صفية كذا وكذا تعنى قصيرة فقال لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته قال النووى معنى مزجته خالطته بحيث يتغير بها طعمه أو ريحه لشدة نتنها وقبحها وهذا الحديث من أعظم الزواجر عن الغيبة وأعمها وقد اختلف العلماء فى مرتبتها من التحريم فقال القرطبى من المالكية انها كبيرة بلا خلاف يعنى فى المذهب واليه ذهب كثير من الشافعية وذكر صاحب العدة عنهم انها صغيرة وأقره عليه الرافعى ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها وفى التعليل نظر لا يخفى لان ذلك لا يقتضى كونها من الصغائر والذى جزم به ابن حجر الهيتمى فى شرح الشمايل ان غيبة العالم وحامل القرآن كبيرة وغيبة غيرهما صغيرة وهو المعتمد وكما يحرم على المغتاب ذكر الغيبة يحرم على السامع استماعها واقرارها فيجب على كل من سمع انسانا يذكر غيبة محرمة أن ينهاه ان لم يخف ضررا ظاهرا وقد ورد من رد غيبة مسلم رد الله النار عن وجهه يوم القيامة فان لم يستطع باليد ولا باللسان فارق ذلك المجلس ولا يخلص الانكار بحسب الظاهر فان قال بلسانه اسكت وهو يشتهى بقلبه استمراره فذلك نفاق كما قاله الغزالى فلا بد من كراهته بقلبه وربما ألحق مجلس الغيبة بمظان الاجابة فيقول الله يلطف بنا و بفلان فعل كذا وكذا ومن ذلك غيبة المتفقهين والمتعبدين فيقال لأحدهم كيف حال فلان فيقول الله يصلحنا الله يغفر لنا الله يصلحه نسأل الله العافية الله يتوب علينا وما أشبه ذلك مما يفهم منه تنقيصه فكل ذلك غيبة محرمة وكذا اذا قال فلان ماله حيلة كلنا نفعل ذلك * واعلم أن العلماء ذكروا ان الغيبة تباح فى أحوال للمصلحة بل ربما وجبت وتلك الاحوال ستة نظمها الجوجرى بجيمين على الصواب فى قوله

لست غيبة كرر وخذها * منظمة كأمثال الجواهر
تظلم واستعن واستفت حذر * وعرف واذكرن فسق المجاهر

فالاولى التظلم كأن يقول المظلوم لمن له الولاية كالقاضى فلان ظلمنى مثلا والثانية الاستعانة على تغيير المنكر

كأن يقول لمن يرجو قدرته على ازالة المنكر فلان يعمل كذا فأعنى على منعه بشرط أن يكون قصده التوصل الى ازالة المنكر فان لم يقصد ذلك كان حراما والثالثة الاستفتاء كأن يقول للمفتى ظلمنى فلان فهل له ذلك وما طريقى فى الخلاص منه والرابعة التحذير كأن تذكر عيوب شخص لمن يريد الاجتماع عليه اذا لم ينكف بدون ذكرها والاحرم والخامسة التعريف كأن يقول فلان الاعمش أو الاعرج أو نحو ذلك فيمن كان معروفا بذلك بشرط أن يكون بنية التعريف فان كان بقصد التنقيص حرم والسادسة أن يكون مجاهرا بفسقه كالمجاهر بشرب الخمر وأخذ المكس وغير ذلك فيجوز ذكره بما فسق به لا بغيره من العيوب بشرط ان يقصد ان تبلغه لينزجر وحديث لاغيبة فى فاسق غير ثابت الصحة عند أهل العلم ولو سلمت صحته وجب تقييده بما اذا اغتابه بما فسق به بعد مجاهرته به بالشرط المذكور والتوبة تنفع الغيبة من حيث الاقدام عليها وأما من حيث الوقوع فى حرمة من هى له فلابد فيها مع التوبة من طلب عفو صاحبها عنه اذا بلغته واذا لم تبلغه كفى الاستغفار له وان بلغته بعد ذلك بلغته محوة ولا يصح ابراء صاحبها مع الجهل بما قاله كأن يقول له أنا قلت فى حقك كلاما فسامحنى منه بل لابد من التعيين على الاصح من وجهين عندنا معاشر الشافعية كأن يقول له قلت فى حقك كذا وكذا عند فلان وفلان فسامحنى منه ويكفى الابراء مع الجهل عند المالكية كما هو ثانى الوجهين عندنا ومما يعين على ترك الغيبة شهود ان ضررها عائد على النفس فانه ورد أنه تؤخذ حسنات المغتاب لمن اغتابه وتطرح عليه سيآته وعن ابن المبارك لو كنت مغتابا لاغتبت والدىّ لانهما أحق بحسناتى فالعاقل من اشتغل بعيوب نفسه فان قال لا أعلم لى عيبا فهذا أعظم عيب ومما يرجى بركته الاستغفار لأرباب الحقوق ومن أوراد سيدى أحمد زروق أستغفر الله العظيم لى ولوالدىّ ولاصحاب الحقوق علىّ وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات خمس مرات بعد كل فريضة اه ملخصا من شرح المصنف بزيادة (قوله وخصلة ذميمة) أى واجتنب كل خصلة ذميمة شرعا وانما خص المصنف ماذكره بعد اهتماما بعيوب النفس فان بقاءها مع اصلاح الظاهر كلبس ثياب حسنة على جسد ملطخ بالقاذورات وقد أدخلت الكاف مابقى من أفراد الخصلة الذميمة كالظلم والبغى وقطع الطريق والغش كأن يخلط الردىء بالجيد وقد روى أن النبى ﷺ مر برجل يبيع طعاما فأعجبه فأدخل يده فرأى بللا فقال له ماهذا فقال أصابته السماء فقال هلا جعلته من فوق الطعام حتى يراه الناس من غشنا فليس منا أى فليس على طريقتنا الكاملة وكالكذب لغير مصلحة شرعية فان كان لمصلحة شرعية جاز كالكذب للزوجة تطييبا لنفسها بل قد يجب كالكذب لانقاذ مسلم أو لاصلاح ذات البين وكعقوق الوالدين وترك الصلاة ومنع الزكاة والمداهنة ان كان فيها افساد الدين كأن يشكر ظالما على ظلمه أو مبطلا على باطله فتحرم حينئذ وقد تجب كما اذا توقف عليها دفع محرم وتندب ان كانت وسيلة لمندوب وتكره ان كانت وسيلة لمكروه وان خلت عن ذلك أبيحت فتعتريها الاحكام الخمسة (قوله كالعجب) هو رؤية العبادة واستعظامها كما يعجب العابد بعبادته والعالم بعلمه فهذا حرام غير مفسد للطاعة وكذلك الرياء فهو حرام غير مفسد للطاعة خلافا لمن قال بأنه يفسدها فان الذى صرح به بعض المحققين أنه محبط للثواب فقط مع وقوع العمل صحيحا وانما حرم العجب لانه سوء أدب مع الله تعالى اذ لا ينبغى للعبد أن يستعظم ما يتقرب به لسيده بل يستصغره بالنسبة الى عظمة سيده لاسيما عظمته سبحانه وتعالى قال تعالى وما قدروا الله حق قدره أى ما عظموه حق عظمته ومما يعين على دفع العجب أن الصادق المصدوق أخبر بأنه يفسد العمل أى يبطل ثوابه فاذا أرادت نفسك العجب فقل عوضك الله فى العمل خيرا ولا معنى للمعجب بما لم يعلم أقبل أو لم يقبل على انه حيث شهد ان كل شئ من الله تعالى لم يبق له شئ يعجب به (قوله والكبر) هو بطر الحق وغمص الخلق بالصاد أو وغمط الخلق بالطاء كما فسره به عليه الصلاة والسلام فى حديث مسلم وهو لن يدخل الجنة من فى قلبه

وخصلة ذميمة
كالعجب والكبر

(قوله والمداهنة) قال فى شرح المصنف المداهنة مقابلة الناس بما يحبونه من قول أوفعل اه

مثقال

مثقال ذرة من الكبر فقالوا يارسول الله ان أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة فقال ان الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر بطر الحق وغمص أو وغمط الناس بالصاد والطاء فقوله لن يدخل الجنة الخ أى من السابقين أو محمول على المستحل وقد قيل لاول متكبر وهو ابليس فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين وقوله ان الله جميل يحب الجمال أى ان الله متصف بصفات الجمال وهى صفات الكمال يثيب على التجمل بالملابس ونحوها اظهار النعمته تعالى فالتجمل بالملابس ونحوها ليس كبرا بل يكون مندوبا فى الصلوات والجماعات ونحوها وفى حق المرأة لزوجها وفى حق العلماء لتعظيم العلم فى نفوس الناس ويكون واجبا فى حق ولاة الامور وغيرهم اذا توقف عليه تنفيذ الواجب فان الهيئة المزرية لا تصلح معها مصالح العامة فى العصر المتأخرة لما طبعت عليه النفوس الآن من التعظيم بالصور عكس ما كان عليه السلف الصالح من التعظيم بالدين والتقوى ويكون حراما اذا كان وسيلة لمحرم ومكروها اذا كان وسيلة لمكروه ومباحا اذا خلا عن هذه الاسباب قال العلماء بطر الحق رده على قائله أى عدم قبوله منه وغمص أو وغمط الناس احتقارهم أى انتقاصهم والتهاون بهم وقد عمت البلوى بالكبر حتى قيل آخر مايخرج من قلوب الصديقين حب الرياسة وهو معصية ابليس فانه تكبر حين أمر بالسجود لآدم فامتنع واستقبح أمر الله له بالسجود فلذلك كفر وله دواء عقلى وشرعى وعادى اما العقلى فان يعلم بان التأثير لله وانه لايملك لنفسه ولا لغيره نفعا ولا ضرا فلا ينبغى لعاقل أن يتكبر فانه قد استوى القوى والضعيف والرفيع والوضيع فى الذل الذاتى وقد قيل لسيد الكائنات ليس لك من الامر شئ وأما الشرعى فهو الوعيد الوارد فيه لكونه صفة الرب من نازعه فيها أهلكه وغارت عليه جميع الكائنات لخروجه على سيدها فيستثقل ظاهرا وباطنا كما هو مشاهد وأما العادى فان ينظر لاصله وما آله وتقلباته فان أصله نطفة قذرة أصلها من دم أو أقام مدة وسط القاذورات من دم حيض وغيره ومدة يبول على نفسه ويتغوط ثم هو الآن محشو بقاذورات لاتحصى ويباشر العذرة بيده كذا كذا مرة يغسلها عن جسمه وما آله جيفة منتنة فمن تأمل صفات نفسه عرف مقداره والمتواضع من عرف الحق ورأى جميع مامعه من فضل الله ولا يحقر شيأ فى مملكة سيده ويسأله دوام ماتفضل به عليه ومحل كون الكبر حراما اذا كان على عباد الله الصالحين وأئمة المسلمين وهو حينئذ من الكبائر ومن أعظم الذنوب القلبية وأما اذا كان على أعداء الله فهو مطلوب شرعا حسن عقلا والمراد بالكبر عليهم احتقارهم لاجل كفرهم ومعصيتهم لا لاحتقار ذاتهم (قوله وداء الحسد) أى داء هو الحسد فالاضافة للبيان هذا ان أريد الداء المعنوى فان أريد الداء الحسى كان من أضافة المشبه به للمشبه أى الحسد الشبيه بالداء وهو تمنى زوال نعمة الغير سواء تمناها لنفسه أولا بان تمنى انتقالها عن غيره لغيره وهذا أخس الاخساء لانه باع آخرته بدنيا غيره بخلاف ما اذا تمنى مثل نعمة الغير فانه غبطة محمودة فى الخير كما ورد لاحسد الا فى اثنتين الحديث ودليل تحريمه الكتاب والسنة والاجماع قال تعالى ومن شر حاسد اذا حسد وشره كثير فمنه ماهو غير مكتسب وهو اصابة العين ومنه ماهو مكتسب كسعيه فى تعطيل الخير عنه وتنقيصه عند الناس وربما دعا عليه أو بطش به الى غير ذلك وقال ﷺ اياكم والحسد فان الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب أو العشب ودواء الحسد النظر للوعيد مع انه اساءة ادب مع الله تعالى كأنه لايسلم له حكمه ولذلك قال بعضهم

ألا قل لمن بات لى حاسدا * أتدرى على من أسأت الادب

أسأت على الله فى فعله * كأنك لم ترض لى ماوهب

فكان جزاؤك أن خصنى * وسد عليك طريق الطلب

ومن الحكمة الحسود لايسود أى كثير الحسد لاتحصل له سيادة ومن كلام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه

ان يحسدونى فانى غير لائمهم * قبلى من الناس أهل الفضل قد حسدوا

وداء الحسد

(قوله وعدم قبوله) أى عدم الميل اليه بان يحصل له فى نفسه ضيق منه فليس المراد برده على قائله تكذيبه باللسان لان الكبر قلبى اﻫ

(قوله وهو اصابة العين) فى جعل هذا تابعا للحسد نظر ظاهر لان الانسان قد يصيب بالعين نفسه وماله ومعلوم انه لاحسد حينئذ اﻫ

فـدام لى ولهم مابى ومابهـم * ومات أكثرنا غيظا بمايجد
أنا الذى يجدونى فى صدورهم * لاأرتقى صدرا منها ولاأرد

ويروى أن ابليس قال لسيدنا نوح عليه الصلاة والسلام خذمنى خمسا قال لاأصدقك فاوحى الله اليه أن صدقه فقال قل فقال اياك والكبر فانى انما وقعت فيما وقعت فيه بالكبر واياك والحسد فان قابيل قتل أخاه هابيل بالحسد واياك والطمع فان آدم ماأورثه الله ماأورثه الا بالطمع واياك والحرص فان حواء ماوقعت فيما وقعت فيه الا بالحرص واياك وطول الامل فانهما ماوقع فيما وقعا فيه الا بطول الامل (قوله وكالمراء) هو لغة الاستخراج يقال مارى فلان فلانا اذا استخرج ماعنده وعرفا منازعة الغير فيما يدعى صوابه ومحل كونه مذموما اذا كان لتحقير غيرك واظهار مزيتك عليه وقد ورد فى الحديث هلك المتنطعون ثلاثا أى المتعمقون فى البحث وأخرج الطبرانى عن ثوبان مرفوعا سيكون فى أمتى أقوام يغلطون فقهاءهم بعضل المسائل بضم العين وفتح الضاد أى صعابها أولئك شرار امتى وأما اذا كان لاحقاق حق وابطال باطل أى لاظهار حقيقة الحق واظهار بطلان الباطل فممدوح شرعا ولو من ولد لوالده فيكون عقوقا محمودا (قوله والجدل) بسكون آخره للوزن وهو دفع الشخص خصمه عن افساد قوله بحجة قاصدا به تصحيح كلامه كذا عرفه الشارح وعليه فالفرق بينه و بين المراء أن الجدال يكون من قبل صاحب القول يدفع عن قوله الافساد والمراء يكون من قبل الخصم واذا حققت النظر وجدتهما بمعنى واحد وحينئذ فتقول فى تعريفهما مقابلة الحجة بالحجة ومحل حرمته اذا كان لافساد قول الغير بخلاف ما اذا كان لاحقاق حق أو ابطال باطل قال الامام الشافعى ماذا كرت أحدا وقصدت افحامه وانما أذا كره لاظهار الحق من حيث هو حق (قوله فاعتمد) المقصود منه التكملة وأشار به المصنف الى انقضاء فن العقائد أى فاعتمد فى العقائد على ماذكرته لانه مذهب أهل السنة والجماعة (قوله وكن الخ) هذا من باب التخلص من التخلية بالخاء المعجمة أى التخلى من الرذائل التى أشار اليها بقوله واجتنب الخ الى التحلية بالحاء المهملة أى التحلى بالفضائل التى أشار اليها بقوله وكن الخ وقد ذكر المصنف شيأ من فن التصوف ومنه مباحث النميمة وما بعدها من المهلكات فهى تصوف وعرفوه بانه علم باصول يعرف بها اصلاح القلب وسائر الحواس وفائدته صلاح أحوال الانسان لما فيه من الحث على تصفية الاعتقاد وكمال الاعمال بالسداد وقال الغزالى هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ماسواه أى تخليص القلب لله تعالى واعتقاد أن ماسواه لا ينفع ولا يضر فلا يعوّل الا على الله فالمراد باحتقار ماسواه اعتقاد أنه لا يضر ولا ينفع وليس المراد به الازدراء والتنقيص والحق أن التصوّف ثمرة جميع علوم الشريعة وليس قواعد مخصوصة مدوّنة وسمى بالتصوّف لغلبة لبس الصوف على أهله كالمرقعات وحكمتها كما قاله الشيخ الشعرانى انهم لا يجدون ثوبا كاملا من الحلال بل قطعا قطعا وقيل لتشبههم باهل الصفة وقيل للصفاء قال سهل بن عبدالله الصوفى من صفا من الكدر وامتلأ من العبر وانقطع الى الله عن البشر وتساوى عنده الذهب والمدر و ينسب لسيدى عبدالغنى النابلسى

ياواصفى أنت فى التحقيق موصوفى * وعارفى لاتغالط أنت معروفى
ان الفتى من بعهده فى الازل يوفى * صافى فصوفى لهذا سمى الصوفى

وما أحسن ماأنشده الشيخ ابن الحاج فى كتابه المدخل

ليس التصوّف لبس الصوف ترقعه * ولا بكاؤك ان غنى المغنونا
ولاصياح ولا رقص ولاطرب * ولااختباط كان قد صرت مجنونا
بل التصوّف أن تصفو بلا كدر * وتتبع الحق والقرآن والدينا
وأن ترى خاشعا لله مكتئبا * على ذنوبك طول الدهر محزونا

وكالمراء والجدل فاعتمد
وكن

(قوله كما كان خيار الخلق) أى كن متصفا بأخلاق مثل الاخلاق التى كان عليها خيار الخلق فالكاف للتمثيل والتشبيه ويحتمل أن تكون بمعنى الباء أى كن متصفا بالاخلاق التى كان عليها خيار الخلق * والمراد من خيار الخلق نبينا ﷺ لانه جمع ماتفرق فى غيره من الخصال الحميدة فهو الخيار المطلق ويحتمل أن المراد به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لانهم خيار الخلق والاولى أن يراد به كل من ثبتت له الخيرية ولو بالنسبة لمادونه فيشمله ﷺ ويشمل الانبياء والعلماء والشهداء والأولياء والزهاد والعباد ويكون الكلام موزعا باعتبار الاشخاص وأنواع الخير فمن الناس من له قدرة على صورة مجاهدته ﷺ ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة العلماء وهلم جرا واذا كانت المجاهدة على يد شيخ من العارفين كانت أنفع لقولهم حال رجل فى ألف رجل أنفع من وعظ ألف رجل فى رجل فينبغى للشخص أن يلزم شيخا عارفا على الكتاب والسنة بان يزنه قبل الاخذ عنه فان وجده على الكتاب والسنة لازمه وتأدب معه فعساه يكتسب من حاله ما يكون به صفاء باطنه والله يتولى هداه (قوله حليف سلم) أى وكن حليف سلم فهو خبر ثان لكن فى قوله وكن كما كان خيار الخلق والحليف بمعنى الحالف والملازم فهو فعيل بمعنى مفاعل والحلم بمعنى تحمل مشاق عباد الله بحيث لايستفزك الشيطان ولا الهوى ولا يحركك الغضب فالشجاع ليس بالصرعة وانما الشجاع من يملك نفسه عند الغضب وانما خص الناظم الحلم بالذكر مع دخوله فى عموم ما كان عليه خيار الخلق اهتماما به ولانه وصف جامع لاوصاف الخير لكن الحلم فيما يغضب الله مذموم (قوله تابعا للحق) أى وكن تابعا للحق فهو خبر ثالث لكن المتقدمة والمراد بالحق الله تعالى لان الحق اسم من أسمائه وفى الكلام حذف مضاف أى لدين الحق ويحتمل أن المراد به الاحكام الحقة وحينئذ فلا حاجة لتقدير المضاف ولا يخفى عليك أيها الموفق انك لا تكون تابعا للحق الا اذا كنت متمسكا به ممتثلا لاوامره مجتنبا لنواهيه قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فزن جميع أقوالك وأفعالك واعتقاداتك بميزان الشريعة وعليك بحفظ الحواس وضبط الانفاس (قوله فكل خير فى اتباع من سلف) هذا علة للامر السابق فى قوله وكن كما كان خيار الخلق الخ فالمعنى لان كل خير حاصل فى اتباع من سلف فالفاء بمعنى لام التعليل والمراد بمن سلف من تقدم من الانبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصا الائمة الاربعة المجتهدين الذين انعقد الاجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم فى الافتاء والحكم وأما عمل الشخص فى نفسه فيجوز تقليد غيرهم فيه (قوله وكل شر فى ابتداع من خلف) هذا علة لما تضمنه الامر السابق من النهى والتقدير ولا تكن كما كان عليه شرار الخلق لان كل شر حاصل فى ابتداع من خلف أى من تأخر من الخلف السيئ الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات واعلم أن البدعة يعتريها الاحكام الخمسة فتارة تكون واجبة كضبط المصاحف والشرائع اذا خيف عليها الضياع وتارة تكون محرمة كالمكوس وسائر المحدثات المنافية للقواعد الشرعية وتارة تكون مندوبة كصلاة التراويح جماعة ولذلك قال سيدنا عمر رضى الله عنه فى التراويح نعمت البدعة هى وتارة تكون مكروهة كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف وتارة تكون مباحة كاتخاذ المناخل للدقيق ففى الآثار ان أول شئ أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذ المناخل وانما كانت مباحة لان لين العيش واصلاحه من المباحات فوسائله مباحة (قوله وكل هدى للنبى قد رجح) أى وكل هدى منسوب للنبى ﷺ قد رجح على مالم ينسب له ﷺ من الأقوال والافعال والاعتقادات فأفضل الاحوال أحواله ﷺ التى لم تنسخ وليس المقصود بها مجرد بيان الجواز ولا ماقام الدليل على اختصاصه به ﷺ بخلاف مانسخ كقيام الليل كله وما قصد به مجرد بيان الجواز كوضوئه ﷺ مرة مرة وما كان مختصا به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع (قوله فما أبيح

كما كان خيار الخلق
حليف حلم تابعا للحق
فكل خير فى اتباع من
سلف
وكل شر فى ابتداع من
خلف
وكل هدى للنبى قد
رجح
فما أبيح

افعل) أى فالم ينه عنه ولو تنزيها افعل فالمراد بما أبيح مالم ينه عنه فيشمل الواجب والمندوب والمباح وهو مااستوى طرفاه أى فعله وتركه وقوله ودع مالم يبح أى واترك مالم يبح لك فعله وهو المنهى عنه بان كان محرما أومكروها أوخلاف الاولى (قوله فتابع الصالح ممن سلفا) أى فتابع فى عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريق الصالح ممن سلف كقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ وهذا كناية عن شدة التمسك بها والصالح هو القائم بحقوق الله وحقوق العباد وهذا أندر من الكبريت الاحمر ويطلق الصالح على النبى كما يطلق على الولى الاان الصالح فى الانبياء أكمل منه فى الاولياء (قوله وجانب البدعة ممن خلفا) أى واترك البدعة المذمومة ممن جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم وقد علمت أن البدعة تعتريها الاحكام الخمسة والحاصل أن كل ماوافق الكتاب والسنة أوالاجماع أوالقياس فهو سنة وماخرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة (قوله هذا) مفعول لمحذوف أى افهم هذا أومبتدأ والخبر محذوف والتقدير هذا الذى ذكرته لك فى هذه المنظومة مذهب أهل السنة أونحو ذلك وهذا من باب التخلص وهو الانتقال من غرض وهو هنا الامر بمتابعة السلف الصالح ومجانبة البدعة ممن خلف الى غرض آخر وهو هنا رجاء الاخلاص وماذكر بعده وبين الغرضين تناسب (قوله وأرجو الله) الرجاء بالمد هو تعلق القلب بمرغوب فيه مع الاخذ فى الاسباب والافهو طمع مذموم قال ابن الجوزى مثل الراجى مع الاصرار على المعصية كمثل من رجا حصادا ومازرع أوولدا وما نكح وقال عبدالله بن المبارك

مابال دينك ترضى أن تدنسه * وثوبك الدهر مغسول من الدنس

ترجو النجاة ولم تسلك طريقتها * ان السفينة لاتجرى على اليبس

وفى الحديث القدسى ما أقل حياء من أن يطمع فى جنتى بغير عمل كيف أجود برحمتى على من بخل بطاعتى (قوله فى الاخلاص) أى فى اتصافى به وهو قصد الله بالعبادة وحده وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة وهو واجب عينى على كل مكلف فى جميع الطاعات قال تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقال ﷺ ان الله لايقبل من العمل الاما كان خالصا وما ابتغى به وجهه وفى حديث أنس رضى الله تعالى عنه قال رسول الله ﷺ من فارق الدنيا على الاخلاص لله وحده لاشريك له واقام الصلاة وايتاء الزكاة فارقها والله عنه راض وعن ثوبان قال سمعت رسول الله ﷺ يقول طوبى للمخلصين أولئك مصابيح الهدى تنجلى عنهم كل فتنة ظلماء وفى رواية قتماء وهى بمعنى ظلماء ومما يعين على الاخلاص استحضار ان ماسوى الله لاشئ بيده وان كل شئ بيد الله تعالى والصادق فى اخلاصه لايحب اطلاع الناس على حسن عمله ولا يكره أن يطلع الناس على سئ عمله ولايبالى بخروج قدره من قلوب الخلق ورؤى بعضهم فى المنام بعد الموت يقول الجنة أرضها الايمان وشجرها الاعمال وثمرها الاخلاص (قوله من الرياء) بالمد أى بدله فمن للبدل على حد قوله تعالى أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها وليست للتعدية لانه لم يعبر بالخلاص أوالخلوص بل عبر بالاخلاص والرياء أن يعمل القربة ليراه الناس وأما التسميع فهو أن يعمل العمل وحده ثم يخبر به الناس لاجل تعظيمهم له أولجلب خير منهم وكل من الرياء والتسميع محبط للثواب مع صحة العمل خلافا لما نص عليه السادة المالكية من أنه مبطل للعبادة وقول الحسن من أعطى غيره شيأ حياء منه فله فيه أجر وقول ابن سيرين من تبع جنازة حياء من أهلها له أجر كل منهما محمول على ما اذا قصد جبر خاطر من أعطاه وأهل الجنازة لله والافهو رياء وفى الحديث القدسى أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته لشريكى وقال تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراؤن والرياء قسمان جلى وخفى فالاول أن يفعل الطاعة بحضرة الناس لاغير فان خلا بنفسه لايفعل شيأ والثانى أن يفعلها مطلقا حضر الناس أولا لكن يفرح عند حضورهم قال الفضيل

افعل ودع مالم يبح
فتابع الصالح ممن سلفا
وجانب البدعة ممن خلفا
هذا وأرجو الله فى الاخلاص
من الرياء

ابن عياض العمل لاجل الناس شرك وترك العمل لاجل الناس هو الرياء والاخلاص ان يعافيك الله منهما فمن عزم على عبادة فتركها خوف الناس فهو مراء الاان تركها ليفعلها فى الخلوة فهو مستحب (قوله ثم فى الخلاص الخ) أى وأرجو الله فى الخلاص من هـذه الامور فثم هنا وفيما بعد بمعنى الواو كما يدل عليـه تعبير الناظم بالواو فى قوله والهوى وما أحسن قول بعضهم فى هذا المعنى

انى بليت باربع ترمينني * بالنبل قد نصبوا على شراكا
ابليس والدنيا ونفسى والهوى * من أين أرجو بينهن فكاكا
يارب ساعدنى بعفوك اننى * أصبحت لاأرجو لهن سواكا

(قوله من الرجيم) أى من الوقوع فى مكايد الشيطان الرجيم بمعنى المرجوم أى المطرود عن رحمة الله تعالى أو بمعنى الراجم للناس بوسوسته فرجيم فعيل بمعنى مفعول أو فاعل والمراد بالشيطان الرجيم ما يشمل ابليس وأعوانه وهم أولاده من ظهره فانه لما أهبط من الجنة لاط بنفسه لكونه لازوجة له فباض خمس بيضات فكانت أصل ذريته فهو أول من لاط كما روى عنه ﷺ وهو أبو الشياطين كما أن آدم أبو الانس والعـداوة بين الثقلين أعنى الجن والانس فرع العـداوة بين الابوين قال تعالى ان الشيطان لكم عدوّ فاتخذوه عدوّا أى فى عقائدكم واقوالكم وأفعالكم وكونوا على حذر منه فى جميع أحوالكم (قوله ثم نفسى أى وأرجو الله فى الخلاص من مكايد نفسى التى هى أشد من الشيطان فى الكيد ولذلك قال بعضهم

توق نفسك لاتأمن غوائلها * فالنفس أخبث من سبعين شيطانا

والمراد بالنفس هنا الامّارة وهى التى تأمر بالسوء ولاتأمر بالخير الانادرا بخلاف اللوامة وهى التى تغلب صاحبها ثم ترجع عليـه باللوم على ماوقع منه لكونها أذعنت للحق بسبب المجاهدة والملهمة وهى التى ألهمت فجورها وتقواها بسبب المجاهدة والمطمئنة وهى التى اطمأنت الى مكارم الاخلاق والراضية وهى التى رضيت بالله ربا من غـير منازعة باطنية بسبب المجاهـدة والمرضية وهى التى تجلى الله عليها بالرضا والعفو عما مضى والكاملة وهى التى صارت الكمالات لها طبعا وسجية ومع ذلك تترقى فى الكمال ثم بعد كمال النفس لايجوز للشخص أن يتصدى للارشاد الاباذن صريح لكن الوقت قد تأخر فقل من يتنبه من غفلته و يصدق فى رغبته فعلى العاقل بالجد والاجتهاد حتى يصـير فى طريق الرشاد (قوله والهوى) أى وأرجو الله فى الخلاص من الهوى وهو بالقصر ميل النفس الى مرغوبها ولو كان فيـه هلاكها واذا أطلق انصرف الميل الى خلاف الحق غالبا نحو ولاتتبع الهوى وقد يستعمل فى الميل للحق كما فى قول السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها لاأرى ربك الا يسارع فى هواك تخاطبه ﷺ لما نزل قوله تعالى ترجى من تشاء الآية وسمى الاول هوى لانه يهوى بصاحبه الى النار وأما الهواء بالمد فهو ما بين السماء والارض من الريح الذى تسير به السفن قال الشاعر

جمع الهواء مع الهوى فى أضلعى * فتكاملت فى مهجتى ناران
فقصرت فى الممدود عن نيل المنى * ودرجت بالمقصور فى أكفانى

ومعنى كلامه انه اجتمع فيـه الممدود والمقصور فبالممدود قصر عن نيل مناه لكونه ألف الريح اللينة وأحب الراحة ففاته خـير كثير و بالمقصورات ودرج فى أكفانه لانه تبع هوى نفسه فتمكن منه العشق فقتله (قوله فمن يمل لهؤلاء قد غوى) أى لان كل مكلف يميل لاحد هذه الثلاثة التى هى منشأ كل فتنة فقد فارق الرشد وخرج عن الاستقامة فهذا تعليل لقوله ثم فى الخلاص الخ (قوله هـذا) مبتدأ والخبر محذوف أو بالعكس أى هذا مطلوبى أو المطلوب هذا أو مفعول لمحذوف أى أسأل هذا أو نحو ذلك وهذا من باب التخلص كما مر فى نظيره (قوله وأرجو الله) لايخفى أن التعبير بالمضارع يشعر بالتجدد فالمعنى وأرجو الله رجاء

ثم فى الخلاص
من الرجيم ثم نفسى
والهوى
فمن يمل لهؤلاء قد غوى
هـذا
وأرجو الله أن يمنحنا
عنـد السؤال مطلقا
حجتنا

متجددا بتجدد الاحوال والازمنة والامكنة وقوله أن يمنحنا أى يعطينا يقال منحه اذا أعطاه والمنحة العطية ونا هو المفعول الاوّل وحجتنا هو الثانى لان هذا الفعل يتعدى لمفعولين والاولى بمقام الدعاء أن يكون المراد بالضمير الذى هو المفعول الاوّل معاشر المسلمين أو أهل العلم الحديث اذا دعوتم الله فاجمعوا فلعل فيمن تجمعون من تنالون بركته ويحتمل أن المراد به خصوص الناظم ويكون تعبيره بضمير العظمة حيث قال يمنحنا ولم يقل يمنحنى لاظهار سبب العظمة وهو تأهيل الله اياه لطلب الدعاء أو لطلب العلم تحدثا بالنعمة قال تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وهذا لا ينافى انه متذلل متخاضع لمولاه فلا يرد ان مقام الدعاء مقام ذلة وخضوع والعظمة تنافى ذلك وقوله عند السؤال مطلقا أى عند ورود السؤال علينا من الغير حال كون السؤال مطلقا أى فى الدنيا وفى القبر وفى القيامة كما يفهم ذلك من المقام وان لم يفسر الاطلاق هنا سابق ولا لاحق وقول العلماء الاطلاق يفسره سابق أو لاحق أمر أغلبى كما قاله بعض المحققين وقوله حجتنا أى ما نحتج به على جواب ذلك السؤال احتجاجا صحيحا شرعيا بحيث لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله قال بعض العارفين من لطف منح الله الحجة للانسان عند السؤال قوله تعالى يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم فانه ألهمه الحجة بان يقول غرنى كرمك يارب (قوله ثم الصلاة والسلام) ثم للاستئناف لا للعطف وقد تقدمت مباحث الصلاة والسلام فى أوّل الكتاب وانما أتى المصنف بهما فى أوّل كتابه وفى آخره رجاء القبول ما بينهما لان الصلاة على النبى ﷺ مقبولة لا مردودة والله أكرم من أن يقبل الصلاتين ويرد ما بينهما وقد ورد فى الحديث الدعاء بين الصلاتين على لا يرد ويقاس على الدعاء نحو التأليف واعلم انه اذا أورد الانسان الصلاة والسلام فى آخر عمله لا ينبغى أن يريد بهما الاعلام بتمامه بل ينبغى له أن لا يقصد الا تحصيل فضيلتهما والاوقع فى الكراهة وكذا قولهم والله أعلم عند التمام فينبغى أن لا يقصدوا بذلك الاعلام بالانتهاء بل ينبغى أن يقصدوا به تفويض العلم اليه تعالى (قوله الدائم) أى كل منهما ويحتمل أن يكون صفة للسلام ويكون المصنف حذف من الصلاة نظيره والتقدير ثم الصلاة الدائمة والسلام الدائم فيكون فى كلامه الحذف من الاوّل لدلالة الثانى وان كان الخلاف الغالب وهو الحذف من الثانى لدلالة الاوّل ولا يخفى أن الدوام باعتبار فضلهما وثمرتهما لا باعتبار لفظهما لانهما عرضان ينقضيان بمجرد النطق بهما (قوله على نبى) أى كائنان على نبى وقوله دأبه المراحم جملة من مبتدا وخبر صفة لنبى أى على نبى موصوف بان دأبه المراحم ومعنى الدأب العادة والمراحم جمع مرحمة بمعنى الرحمة فالمعنى عادته المستمرة الرحمة للعالمين ففيه تلميح لقوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وقوله محمد بدل من نبى أو عطف بيان عليه زاده الله تشريفا وتكريما لديه وانما ترك الناظم وصفه ﷺ بالسيادة لضرورة النظم والا فيستحب وصفه بالسيادة استعمالا للادب كما قاله الجلال المحلى فى الصلاة وغيرها وأما حديث لا تسيدونى فى صلاتكم فقال السيوطى لا أصل له (قوله وآله) أى والصلاة والسلام الدائم على آله وقد تقدم الكلام على الآل فى أوّل هذه الكتابة وقوله وعترته بالمثناة الفوقية هم أهل بيته وقيل زوجاته وقيل نسله ورهطه الادنون وقوله وتابع لنهجه أى وكل متبع لطريقته ﷺ ولو فى الايمان فقط فدخل عصاة المؤمنين والقصد بهذا التعميم فى الدعاء لانه أفضل وقوله من أمته أى أمة اجابته ﷺ وهذا القيد لبيان الواقع لا للاحتراز عن التبع لطريقته ﷺ وليس أمته لان المتبع لشريعته لا يكون الا من أمته لعموم بعثته لا يقال قد يكون المتبع لشريعته ﷺ من غير أمته كما فى سيدنا عيسى حين ينزل آخر الزمان لانا نقول هو حينئذ من أمته ﷺ وفائدة القيد المذكور التنصيص على العموم لئلا يتوهم ارادة خصوص القرون الثلاثة نظير ما قالوه فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه

يطلب دليلا على الجواب وأما جواب السؤال الوارد فى الآخرة فاحتياجه الى دليل يدل عليه غير ظاهر لانه لم يرد ان الملائكة يطلبون من الميت بعد جوابه دليلا يثبت به جوابه بل متى وفقه الله وأجابهم انصرفوا عنه وقالوا له نم نومة العروس فكان الظاهر جعل الحجة على نفس الجواب هذا ما ظهر

ثم الصلاة والسلام الدائم
على نبى دأبه المراحم
محمد وآله وعترته
وتابع لنهجه من أمته

(قوله من لطف) عبارة الامير من لطيف (قوله ولا يخفى الخ) لا حاجة الى هذا لان الصلاة فى كلام المصنف بمعنى الرحمة والسلام فى كلامه بمعنى التحية وهما موصوفان بالدوام ومعنى كلام المصنف ثم الرحمة والتحية الدائمان على نبى اه أفاده الامير (قوله أهل بيته) أى من زوجاته وأولاده وخدمه وأرقائه اه ثم تقرير الفاضل الشيخ أحمد الاجهورى غفر الله له ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين

الأمم أمثالكم مافرطنا فى الكتاب من شئ كما أفاده السعد والله أعلم * وهذا آخر ما يسره الله تعالى من غير حشو ولا تعقيد على جوهرة التوحيد والله أسأل و بنبيه أتوسل أن يجعل هذه الكتابة خالصة لوجهه الكريم وأن ينفع بها النفع العميم والمرجو من صاحب العقل السليم والخلق القويم أن يقبل عثراتى و يستر هفواتى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وصلى الله وسلم وشرف وكرم على النبى الرؤف الرحيم وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

وقد وافق الكمال ليلة الخميس المبارك فى أوائل شهر صفر المبارك من شهور
سنة ألف ومائتين وأربعة وثلاثين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل
الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها ابراهيم البيجورى ذى
التقصير غفر له ولوالديه وللمسلمين الخبير البصير
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
وسلم كلما ذكره الذاكرون
وغفل عن ذكره
الغافلون

﴿يقول الفقير اليه تعالى) ابراهيم بن حسن الانبابى) خادم العلم ورئيس لجنة التصحيح
بمطبعة الشيخ (مصطفى البابى الحلبى وأولاده) بمصر المحروسه﴾

حمد المن تقدس عن الشبيه والنظير * وانفرد ذاتا وصفات وأفعالا وتنزه عن كل سفساف وحقير * وصلاة وسلاما على سيد الموحدين * سيدنا محمد وآله الاكرمين * وأصحابه الجهابذة الكاملين
﴿أما بعد﴾ فقد تم بحمده تعالى طبع حاشية العلامة الكبير والاستاذ الشهير خاتمة المحققين ومرجع الفضلاء المدققين شيخ الاسلام والمسلمين والحجة عند التخاصم فى أمر من الدين الشيخ ابراهيم البيجورى رحمه الله وأثابه من عميم احسانه عميم رضاه على متن الجوهرة فى التوحيد للامام اللقانى تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته وهى حاشية رقيقة المعانى عذبة المبانى قد جمعت من فن التوحيد درر الفرائد وخلت من التعقيد فجاءت كلها فوائد وقد حليت طررها ووشيت غررها بتقريرات للعلامة الشيخ أحمد الاجهورى رحمه الله ولقاه فوق ما يتمناه مع
متن الجوهرة المذكور فجاءت كتابا تحلى من المحاسن ما نور منه
السطور وذلك بالمطبعة المذكورة أعلاه الثابت محل ادارتها
بسراى رقم ١٢ بشارع التبليطه بجوار الازهر
الشريف وقد وافق التمام شهر جمادى الثانى
من سنة ١٣٤٧ هجريه على
صاحبها أزكى الصلاة
وأتم التحية
آمين

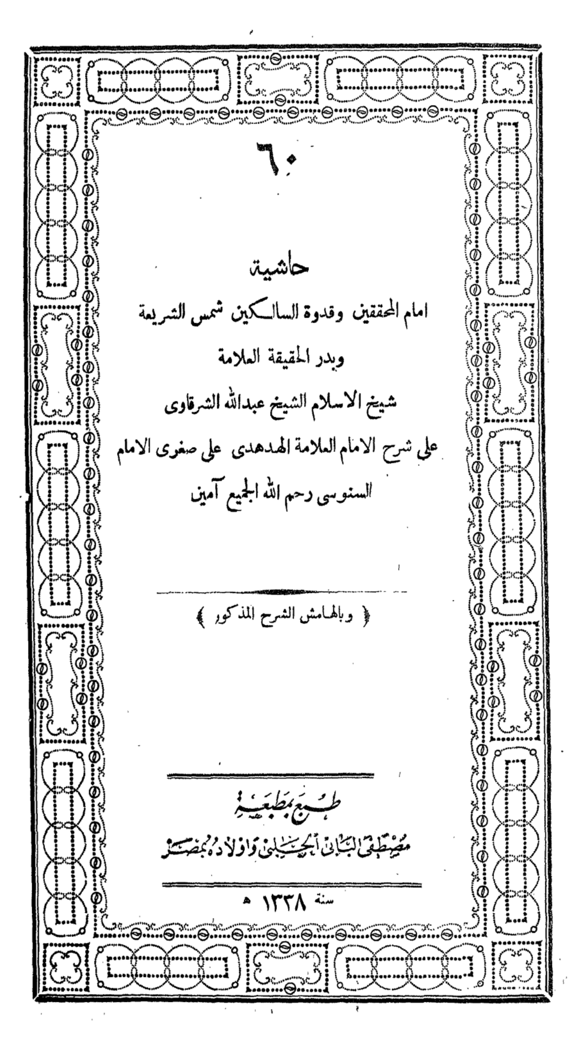
مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ١٣٤٧

فهرست

حاشية العالم العلامة الشيخ ابراهيم البيجورى على متن الجوهرة فى التوحيد

صحيفة

﴿ تمت ﴾



٦٠

حاشية

امام المحققين وقدوة السالكين شمس الشريعة

وبدر الحقيقة العلامة

شيخ الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوى

على شرح الامام العلامة الهدهدى على صغرى الامام

السنوسى رحم الله الجميع آمين

﴿ وبالهامش الشرح المذكور ﴾

طبع بمطبعة

مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر

سنة ١٣٣٨ هـ



الحمد لله المتوحد فى جلال ذاته المتنزه فى نعوت جبروته عن شوائب النقص وسماته الفعال لما يريد فلا معارض لما قضاه ولا رادّ لهباته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد النبيين والمرسلين الصادق المبلغ لأمر ربه الامين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ﴿ أما بعد ﴾ فيقول كثير المساوى عبد الله بن حجازى المشهور بالشرقاوى قد طلب منى بعض الاخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهدهدى على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبى عبد الله محمد ابن الولى الصالح يوسف السنوسى المالكى المغربى التلمسانى حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والأوان شيخ الاسلام الشيخ على العدوى الصعيدى لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوالع ذلك لما حوى من التحقيق الذى لم يوجد فى غيره فأجبتهم الى ذلك وان كنت لست أهلا لما هنالك وضممت اليه فوائد سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب و بعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشراح فجاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خالصة لوجهه الكريم ونفع بها النفع العميم كما نفع بأصولها آمين * والهدهدى منسوب لعرب الهداهدة قبيلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسى منسوب لبنى سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول من نسبه الى سنوسة وهى بلدته التى نشأ بها لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسنى نسبة الى الحسن ابن على رضى الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر فى العلوم كلها و بلغ من الورع والزهد الغاية القصوى وتآليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها شرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفى على الحوفى كثير العلم ألفه وهو ابن تسع عشرة سنة وتعجب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لئلا تأخذه العين وقال لا نظير له فيما أعلم ودعا له * توفى يوم الأحد بعد عصر الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاح ريح المسك بنفس موته وقبره مشهور فى تلمسان يزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين القاطعة فى أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها أحسن مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد

التوحيد لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الامن هو من المحرومين اذلا نظير لها فيما علمت وهي بفضل الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين اهـ وكان بعض المحققين يقرؤها الناس في مجلس واحد كل يوم جمعة ويقول لابد منها للمبتدي * وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملالي تلميذ المصنف مجلدا في مناقبه وحكى فيه عنه أنه قال ان صاحبه محمد بن سجزي رأى صاحبا له من أهل العلم بعد موته فسأله عما لقيه من منكر ونكير فقال سألاني عن ديني وعما قرأته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقالا له بغضب وتهديد لأي شئ لم تقرأ عقيدة السنوسي أو قالا سيدي محمد السنوسي فقال لهما قرأت غيرها من العقائد فقالا وهلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها أو قالا لو اقتصرت عليها لاستغنيت بها عن غيرها وضرباه بمقمع من حديد ضربتين أو ثلاثا وانما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي لها مع أني قد كنت أعرف التوحيد بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل * فان قلت لا عقاب على المباح * قلت ان غالب المصائب من الامراض الباطنية فلعله انضم لعدم قراءتها أمر باطني كتنقيص للشيخ أو اعتراض عليه لان المعاصرة صعبة وترك تسمية الميت سترا عليه * وحكى عنه أيضا انه أخبره ان بعض الصالحين رؤي في المنام بعد موته فقيل ما فعل الله بك فقال أدخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرئ عقيدة سيدي محمد السنوسي للصبيان يقرؤنها في الألواح ويجهرون بقراءتها قال الراوي واظنه قال العقيدة الصغرى *قال المؤلف رحمه الله تعالى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ افتتح كتابه بالبسملة تبركا بها واقتداء بكتب الله المنزلة وعملا بقوله ﷺ كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي كل فعل ولو قوليا لا تذكر البسملة في أوله فهو قليل البركة فيستحب الاتيان بها في كل أمر يهتم به شرعا مقصود لذاته ليس ذكرا محضا ولا جعل الشارع له مبدأ كوضوء وغسل وجماع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم وعدم الاجابة عند الدعاء به لفقد شروطها التي أعظمها أكل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى إن أردت أن يستجاب دعاؤك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام *والرحمن كثير الرحمة أي الاحسان أو ارادته بالنعم العظيمة ورحمته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغي موافقته بالمواساة لهم فمن رحمهم رحمه الله قال كعب الأحبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله وأنت لا ترحم عباد الله ورؤي الغزالي في النوم فقيل له ما فعل الله بك قال أوقفني بين يديه وقال بم جئتني فذكرت أنواعا من الطاعات فقال ما قبلت منها شيأ لكنك جلست تكتب فسقطت ذبابة على القلم فتركتها تشرب من الحبر رحمة لها فكما رحمتها رحمتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالنعم العظيمة ذكر عقب الرحمن اشارة الى أنه يسن طلب الأشياء الحقيرة منه كما تطلب منه الأشياء العظيمة فقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى لا تخش مني بخلا أن تسألني عظيما ولا تستح أن تسألني صغيرا اطلب مني الدقة والعلف لشاتك ياموسى أما علمت أني خلقت الخردلة فما فوقها وأني لم أخلق شيأ إلا وقد علمت أن الخلق يحتاجون اليه فمن يسألني مسئلة وهو يعلم أني قادر أعطي وأمنع أعطيته مسألته مع المغفرة *والصحيح أن المقدرات في القرآن كمتعلق البسملة ليست منه وان كان المعنى لا يتم إلا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للاعجاز المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبدا بتلاوتها * واعلم أن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذي يشرع فيه كالاكل والشرب والتأليف لان حصول ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذي لا يتوقف حصول مدلوله على التلفظ به ماضويا كان كقام زيد أو مضارعيا كيضرب زيد والمعنى هنا أبتدئ أو أؤلف مستعينا باسم الله أو مصاحبا له على وجه التبرك ولا شك أن كلا من التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أؤلف أو أبتدئ فانطبق على ذلك ضابط الخبر * فان قلت ان كلا من الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تتمة الخبر مع انهما لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصلا قبله ثم أتى به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما

بسم الله الرحمن الرحيم

* قلت نعم وان كانا من تممته لكنهما ليسا بجزأين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيد فيه وان توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما الا أن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أي لا يقتضي كونهما جزأين من الخبر النحوي فان المتعلقات لا تعد جزأ منه وان توقفت فائدته عليها وذلك كالحال في قوله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين على أحد الاعاريب ومن ذلك ما نحن فيه وأيضا فالذي يتصف بالخبرية والانشائية انما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصودا لذاته لا المتعلقات لانها خارجة عنها وهذا الاشكال انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة في بسم الله من اضافة العام للخاص وهي البيانية على القول الضعيف الذي لا يفرق بينها وبين التي للبيان فاضافة العام للخاص كما يقال لها بيانية يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وأن المضاف والمضاف اليه اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالاضافة بيانية كخاتم حديد أو مطلق فللبيان كشجر أراك وأما ان جعلنا الاسم مقحما أو المراد به المسمى وكأنه قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر وان ورد على اللفظ لكن المراد مدلوله وهو الذات العلية لان كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله الا لقرينة ككتبت زيدا أو ضرب فعل ماض فلا ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لان المعنى حينئذ أؤلف مستعينا بالذات العلية أو مصاحبا لها مصاحبة تبرك ولاشك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على التلفظ بهذا اللفظ بل هما حاصلان في نفس الامر وهذا اللفظ أعني بسم الله حكاية عنهما فصح كونها خبرية وان التفتنا لهذا القيد على انا لو جرينا على ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص فلنا منع ما مر من أنه يشترط في الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ به كما تقول أتكلم مخبرا عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أي لفظ أتكلم ولم يحصل منك كلام غيره أي أخبركم عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ أي لفظ أتكلم فدلول هذا اللفظ وهو الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أتكلم فهو وان كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس أتكلم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو في الحقيقة حكاية عن نفسه والمعنى هنا أبتدئ مستعينا بيسم الله أو مصاحبا له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا بهذا اللفظ أعني لفظ بسم الله وليس المراد أنه حصل منك استعانة بيسم الله أو مصاحبة له قبل ذلك وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار بانه حصل منك استعانة ببسم الله وهي الاستعانة الحاصلة بقولك بسم الله لا غيرها ويصح أن تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أي لانشاء ذلك المتعلق لانه لم يحصل الا بالتلفظ بها كما هو ضابط الانشاء اذ هو ما حصل مدلوله بالتلفظ ولاشك أن الاستعانة والمصاحبة لم يحصلا قبل التلفظ بهذه الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو التأليف مثلا غير مقصود لان المقصود من الكلام المقيد بقيد انما هو افادة ذلك القيد فالمقصود حينئذ انشاء الاستعانة مثلا وافادته وأما أصل الجملة فليس مقصودا وأجيب بان هذه القاعدة أغلبية والا فقد يقصد كل من المقيد والقيد معا كما هنا فان قائل ذلك الكلام قاصدا لاتيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلا مستعينا على تحصيله ووجوده ببسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلا فاسم الله كما قيل بمنزلة الآلة التي يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب في تحصيل ذلك الفعل وذلك يستلزم كون الفعل مقصودا اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان جعلت للمصاحبة لانها هي التي يحسن في موضعها مع ويغني عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط بسلام أي مع سلام أو مسلما ولاشك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لانها تشعر بشيئين مصطحبين فهي لبيان أن ما بعدها مع ماقبلها مصاحب له فكانه قال هنا أبتدئ أي أؤلف مع اسم الله أي مصاحبا له مصاحبة تبرك

وذلك

وذلك يدل على قصد كل من المصطحبين هذا ايضاح ماذكره في حواشي التلخيص نقلا عن شيخه الغنيمي * والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر أو العجز وأن تكون انشائية باعتبار العجز فقط (قوله الحمد لله) انما لم يأت بالعاطف اشارة الى أن كلا من الجملتين كاف في الابتداء ومحل لمقصود الشارع وهو حصول البركة في الشئ ودفع النقص عنه فاذا أتى الشخص باحداهما فقد خرج عن عهدة الطلب أو اشارة الى أن بين الجملتين كمال الانقطاع لكون احداهما خبرية والاخرى انشائية فكانه لاحظ ان جملة البسملة خبرية والحمدلة انشائية و بالعكس ومتى كان بينهما كمال الانقطاع يترك العاطف كما تقرر في علم المعاني لعدم ارتباط احداهما بالاخرى فلا يؤتى بالعاطف المفيد للارتباط * واعلم أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بأن كل حمد مختص بالله تعالى أو مستحق له و يحصل الحمد بذلك الاخبار * لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شئ اتصاف المخبر بذلك الشئ لان الاخبار عن حصول شئ ليس ذلك الشئ وذلك كالاخبار عن حصول القيام لزيد في قولك زيد قائم فانه لا يلزم منه اتصاف المخبر بالقيام لان الاخبار المذكور ليس قياما وحينئذ فلا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا كون المخبر حامدا لان ذلك الاخبار ليس حمدا فلم يحصل مقصود الشارع وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا * لانا نقول محل كون الاخبار بالشئ ليس ذلك الشئ مالم يكن الخبر من جزئيات المخبر عنه ومن أفراده أما لو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشئ وحينئذ فيلزم من الاخبار به اتصاف المخبر بذلك الشئ ولاشك أن ماهنا من هذا القبيل فان الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن أفراده لانه يصدق عليه انه ثناء على الله تعالى أى ذكره بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لاتصافه بصفات الكمال فانه يعد ثناء عليه لانه ذكره بخير وحينئذ فيعد المخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد و يعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى حمدا له كما يقال لمن قال الله تعالى واحد انه موحد ونظير ذلك أيضا قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فان هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا و يصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على انها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصيغ العقود كبعت واشتريت * واستشكل بانه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره * وأجيب بان المراد انشاء حمد مخصوص وهو الحمد أى الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة أى استحقاقه جميع المحامد أى اختصاصه بها والمعنى أنشئ الثناء على الله تعالى بانه مستحق لجميع المحامد أو مختص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد لعدم امكانه كما مر ولا انشاء مضمون الجملة الذى هو الاستحقاق أو الاختصاص لانه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس في قدرته انشاؤه ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيئتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد بالله تعالى في قولك الحمد لله ان قدر الخبر من مادة الاختصاص أو استحقاقها ان قدر من مادة الاستحقاق ومفهومها هو النسبة أعنى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى أو استحقاقها أو ادراكها فالمفهوم هو ثبوت المضمون أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أى أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة لانواع العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة و بمعنى دل بالنسبة لغير الانواع المذكورة من بقية المحدثات والاول حقيقة والثاني مجاز امامرسل لعلاقة اللزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلا يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ماعدا الانواع المذكورة بالعاقل والشهادة تخييل أو مجاز عقلي بان أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعاقل لغير من هي له فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه عند من يجوزه من الاصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى مجازى كلى يعم المعنى الحقيقي والمعنى الآخر المجازى كأن

الحمد لله الذى شهد

يراد بشهد هنا أثبت وجوده تعالى واثبات الوجود أعم من أن يكون بالاقرار وبالدلالة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجمادات تسبح بلسان الحال والراجح خلافه وانها تسبح بلسان المقال وحينئذ فلا حاجة الى التجوز المذكور * واعلم أن أكثر النسخ شهد بالتذكير وهو ظاهر وفى بعضها شهدت بالتأنيث ووجهه أن الفاعل الذى هو جميع لما أضيف الى الكائنات التى هى مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لان الاضافة تكسب ذلك * قال فى الخلاصة

وربما أكسب ثان أوّلا * تأنيثا ان كان لحذف موهلا

ووجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى الذوات الكائنة كما يأتى والذوات جمع ذات وهى جملة البدن مذكرا كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعله لعدم وروده وأسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعليق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكأنه قال أحمد الله لشهادة جميع الكائنات بوجوده فهو فى مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة

(**قوله بوجوده**) ان بنينا على مذهب الشيخ الاشعرى من أن الوجود عين الموجود فالاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه اضافة الشئ الى نفسه وهى ممتنعة لانا نقول التحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة هذا ان بنينا على ظاهر عبارة الشيخ أما ان أوّلناها بان وجه معنى كون الوجود عين الموجود انه ليس أمرا زائدا فى الخارج على الذات وذلك لا ينافى انه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حينئذ اما للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللام أى الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الامور الاعتبارية والسلوب وان بنينا على مذهب غير الاشعرى وهو القاضى الباقلانى من أن الوجود غير الموجود اى حال ثابتة فى الخارج فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف فقط * ثم اعلم أن اللفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجوب وجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوب وجوده * فان قيل كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضا بقدرته وغيرهما من بقية الصفات ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمعى على التحقيق بخلاف باقى الصفات فان دليلها عقلى فلم آثر ذلك بالذكر * أجيب بان هذا لا يرد لان الوجود لقب أى اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الاصوليين على التحقيق وعلى تقدير أن له مفهوما فوجه ايثاره بالذكر أن اتصافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفى هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال وهى أن يكون فى الكلام المبتدا به اشارة الى ما سيق الكلام من أجله كقول المتنبى فى تهنئة سيف الدولة بزوال مرضه

المجد عوفى اذ عوفيت والكرم * وزال عنك الى أعدائك الالم

(**قوله جميع الكائنات**) فاعل شهد ولا يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبرة بهم ولأنهم وان أنكروه لفظا فاحوالهم تدل عليه رغما عن أنفسهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها أو امكانها أو هما معا أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتى وهى جمع كائنة أى ذات تحققت فى الخارج أعم من أن يكون تحققها ماضويا أو استقباليا فقد استعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه لان التى لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أى حادث جرما كان أو عرضا * فان قلت لم جمعها جمع قلة وهو ما دل على ثلاثة الى عشرة بادخال الغاية بناء على قول سيبويه والمحققين ان جمعى التصحيح من جموع القلة مع أن المناسب للمقام جمع الكثرة لانه لا يحصى عدد الخلق الا الله تعالى وهو ما دل على ثلاثة الى ما لا نهاية له خلافا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة الى ما لا نهاية له وجمع الكثرة هنا كوائن * قلت اشارة الى انها وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها وأما قول الغزالى ليس

بوجوده جميع الكائنات

فى الامكان أبدع مما كان فأجيب بأمور منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار أن علمه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه فى الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع فى الكل المجموعى أى الهيئة الاجتماعية المتحققة ولو فى بعض الافراد واستعمالها فى كل فرد فرد نادر ولفظ كل بالعكس فالغالب استعمالها فى الكل الجميعى واستعمالها فى الكل المجموعى نادر فان جعلت أل للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت مستغنى عنها الا أن يقال أتى بها لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت للجنس فهى محتاج لها لان العموم نصا لم يستفد الا منها لصدق الجنس بالبعض (قوله والصلاة الخ) المشهور فى هذه الجملة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب رحمة أى انعام مقرون بتعظيم من الله تعالى لا يقال الرحمة حاصلة له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لانا نقول المقصود بصلاتنا عليه ﷺ طلب رحمة لم تكن حاصلة فانه ما من وقت إلا وهناك نوع من الرحمة لم يحصل له فلا يزال يترقى فى الكمالات الى ما لانهاية له فهو ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه على الصحيح لكن لا ينبغى للمصلى أن يقصد ذلك بل يقصد انه مفتقر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه فى نيل مطلوبه لانه الواسطة العظمى فى ايصال النعم الينا ولذا طلب الدعاء له بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلقت هذه الجملة بالمخلوق وما قبلها بالخالق أتى بالعاطف بخلاف جملة البسملة والحمدلة و يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاخبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا أى داعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد ورد بان اللزوم العقلى منتف فيهما والعرفى موجود فيهما فكما صح أن نقول فيما مر ان المخبر بالحمد يعد حامدا فى العرف لكون الأخبار المذكورة من أفراد الحمد كذلك يصح هنا ووجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو القدر المشترك بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالمصلى عليه فكأنه قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبى ﷺ أو اعتنى به ولا شك أن الاخبار بذلك تعظيم له ﷺ لانه من أفراده فصح أن المخبر بالصلاة مصل واليه أشار بعضهم بقوله ولو لم يكن فيها الا اظهار المحبة كان ذلك كافيا فالمقصود من الجملة افادة المخاطب ما يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا افادته لازم الفائدة وهو كون المخبر عالما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كما فى قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة فلم تفده مضمون ذلك لانه عالم به وانما أفدته انك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لانها ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتمل الصدق والكذب * واعلم انه ان جعل كل من جملة الحمد والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مثنى أى كائنان على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون من باب التنازع لانه لا يكون فى المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن أحدهما وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه وفى تعبيره بعلى اشارة الى انهما تمكنا من نبينا ﷺ تمكن المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلى عليه بمطلق ارتباط مستعل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثانى للاول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على الدلالة على ارتباط خاص بين مستعل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبى ﷺ وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمآل واحد ومصدوق الضمير فى قوله سيدنا جميع المخلوقات لا خصوص هذه الامة اذ لا شك فى سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الأنبياء والمرسلين والملائكة

والصلاة والسلام على سيدنا

ولا يفيد ذلك الا جعل الضمير راجعا لما مر والسيد هو المتولي للسواد أي الجماعة الكثيرة و يلزم من ذلك
أن يكون أعظمهم والمقصود افادة هذا اللازم فالمعنى على أعظم المخلوقات وقيل هو الكامل المحتاج اليه
باطلاق أي من جميع الوجوه وفي سائر الحالات و يطلق أيضا على الشريف وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد
القوم وسيد العبد ولا يقبل سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس ورب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود
قومه سيادة فهو سيد وأصله سيود اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت
في الياء واطلاق السيد عليه ﷺ موافق لحديث انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر أي ولا فخر أعظم
من ذلك فيكون من باب التحدث بالنعمة أو ولا أفتخر بذلك بل أقوله اخبارا بالواقع بأمر من الله
تعالى فيكون من باب التواضع و بيدي لواء الحمد أي رايته ولا فخر ومامن نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت
لوائي وأنا أول من تنشق عنه الارض ولا فخر وأنا أول شافع وأول مشفع أي مقبول الشفاعة ولا فخر
وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند الله تعالى وأما في الدنيا
فيثبتها المسلمون و ينفيها الكفار * فان قيل ما الحكمة في ذكر السيد في هذا الحديث وعدم ذكره في
حديث قولوا اللهم صل على محمد لما سألوه عن كيفية الصلاة عليه ﷺ * أجيب بان الأول مقام اخباره
ﷺ عن مرتبته ليعتقدانه كذلك فكل من بلغته هذه السيادة لا يتعب يوم القيامة في ذهابه الى الانبياء
لطلب الشفاعة منهم ومذاهب اليهم الا من لم تبلغه والثاني مقام الصلاة عليه ﷺ وليس من شرطه ذكر
السيد لكن اختلف هل الاولى ذكره مراعاة للادب أوعدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح
منهما الاول لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لا تسودوني في صلاتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم
وانظر هل هذا الخلاف جار في بقية الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أو خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام
اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان وجد فقيه مامر والا كان الاولى
الذكر مراعاة للادب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أي المكرر العين ومعناه
من كثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة فسمي به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء لكثرة خصاله الحميدة
المقتضية لكثرة حمد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق في علمه وهو مجرور بدل أو عطف بيان
لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثاني بطريق التبع
وهو توضيح ماقبله لكن المراد منه هنا الثاني وهو ايضاح السيد لما فيه من الابهام لاحتماله لمحمد وغيره
لا الأول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف
بالسيادة مطروح أي غير مقصود بالذات لان المبدل منه في نية الطرح مع انه ليس كذلك لان ذلك الوصف
مقصود أيضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوزوها في مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد
وتقرير النسبة تبع والبدلية تستدعي العكس اه ويجوز رفعه على انه خبر لمحذوف وهو أولى لما فيه من
الاستقلال وعدم التبعية على البدلية أو غيرها فيكون مناسبا لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته
الشريفة مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة ينبغي أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله
المبعوث) أي المرسل وحذف فاعل البعث للعلم به ومفعوله لافادة التعميم أي الذي أرسله لجميع الطوائف
حتى الجمادات فآمنت به فصارت آمنة مما كان يعتريها في الامم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة
آمنة من جعلها من الحجارة التي يعذب بها أهل النار لكن ارساله للثقلين أي الانس والجن ارسال تكليف
ولغيرهما ارسال تشريف أي ارسال يثبت شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى
الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراكات عقلية في غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كما ركب في
جبل أحد ذلك حين صعده ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فضربه ﷺ برجله وقال اثبت

محمد المبعوث

فانما

بالآيات الواضحات وعلى آله وصحبه

فانما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من الحيوانات رسول منها الاينافى ذلك الاحتمال ان ذلك الرسول مبلغ عنه ﷺ فلاوجه لتضليله (قوله بالآيات) الباء اما للملابسة أى المبعوث لمن تقدم بعثا متلبسا بالآيات أو للمصاحبة بمعنى مع ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات و بقائها على الدوام فاذا طلب منا الكفار معجزة على رسالته ﷺ قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على الاتيان بمثله فليس برسول والا فهو رسول و يلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد المتشابه لكن هذا على طريقة السلف أما على طريقة الخلف فكلها واضحة أو المراد بوضوحها عدم تطرق الخلل اليها أو المراد به ما يلزمه وهو البهر أى غلبة المعاند لان من أقام دليلا واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات الباهرات مجازا أى التى بها البهر أى غلبة المعاند و يحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه ﷺ الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهى المعجزات أم لا فالآية أعم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحدبه كشمائله التى انفرد بها خلقا وخلقا ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ماتقدم و بالنسبة لغيره المراد به عدم تطرق الخلل أو البهر أى الغلبة مجازا أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التى أتى بها النبى ﷺ ليس فيها خفاء بل هى بديهية الدلالة على صدقه ﷺ والآيات جمع آية وهى لغة العلامة الظاهرة معجزة كانت أولا واصطلاحا اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها علامة على صدق الآتى بها وأصلها أأية بهمزتين أبدلت الثانية ألفا للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى ارداعلى الشيعة الزاعمين ورود حديث دال على عدم جواز الفصل وهو لاتفصلوا بينى و بين آلى بعلى وهو لا أصل له واما للاشارة الى أن الهداية المطلوب اعطاؤها له ﷺ أعظم من الهداية المطلوب اعطاؤها لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكاة وهم بنو هاشم والمطلب ابنى عبد مناف عند الشافعى و بنو هاشم فقط عند مالك رضى الله تعالى عنهما أو مطلق الاقارب وليس المراد به أتباعه والا تكرر مع قوله والتابعين الخ وأصله أول كجمل بدليل تصغيره على أويل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون أهيل تصغير أهل وأجيب بان أئمة العربية الموثوق بهم حكموا بانه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدمون عليه الا اذا علموا ذلك من العرب بقرائن تفيده ❊ فان قلت الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصغر فرع المكبر وقد يتوقف العلم باصالة ذلك الحرف فى المكبر على أصالته فى المصغر ❊ قلت توقف المصغر على المكبر توقف وجود اذ لا يوجد الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذ لا تعلم اصالة الحرف فى الاول الا بعد معرفتها فى الثانى فلم تتحد جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى لاجمع له لان فعلا لا يكون جمعا لفاعل قياسا مطردا لانه ليس من أبنية الجموع بل من أبنية المصادر والمفردات كضخم وضخام وخصم وخصام وقياس جمع صاحب صحب بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعاذل وعذل وهو لغة من بينك و بينه مداخلة واصطلاحا التابع لغيره الآخذ بمذهبه كأصحاب الشافعى والمراد به هنا الصحابى كامر وهو من اجتمع بنبينا محمد ﷺ مؤمنا به ولو لم يميز اجتماعا متعارفا بان يكون فى الارض بجسمه خلافا لاشتراط المالكية وجود التمييز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولو لم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة أى لكونه يسمى صحابيا بعد الموت لالأصلها والا لم يتحقق هذا الوصف لاحد فى حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لان الردة أحبطتها كبقية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لا تعود له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الاعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم الذين ليسوا با ل لان بين

الصحب والآل عموما وخصوصا وجهيا (قوله والتابعين لهم) أى للصحب فى الكرامات جمع كرامة وهى أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادا هنا بل المراد بها الاعمال الصالحة التى تكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك اشارة الى أنها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلى ماهناك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فمن أعطيهما وجعل يشتاق الى غيرهما فهو كذاب أو مخطئ فى الاخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشتاقت نفسه الى سياسة الدواب * فان قلت مقتضى هذا عدم دخول من تبعهم فى مجرد الايمان فقط فى الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه * قلت أل فيها للجنس المتحقق فى فرد واحد وهو الايمان بناء على ما اختاره بعضهم فى تفسير الآل فى مقام الدعاء من أن المراد به مطلق الاتباع الشامل للفسقة لانهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له بأتقياء الامة لخروج الفسقة الا ان يريد هذا القائل بالاتقياء من اتقى الشرك فيساوى ماقبله (قوله الى يوم الدين) أى الكائنين الى يوم الدين * واعترض بان كلامه لا يصدق الاعلى من استمرت تبعيته الى يوم الدين كالخضر عليه السلام فلا يشمل من مات قبل ذلك * وأجيب بان المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر انما هو الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الاشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لاذوات التابعين والمعنى عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد * واعترض أيضا بأن هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لانقراض طوائف المؤمنين قبله لان ابتداء من النفخة الثانية وتموت جميع الخلائق أى الكفار بالنفخة الاولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبلها بريح لينة تقبض أرواحهم فلا يستمرون الى يوم القيامة * وأجيب بان كلامه على حذف مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو زمن تلك الريح اللينة * والدين يطلق فى اللغة على معان المناسب منها هنا الجزاء أى الى يوم الجزاء وهو يوم القيامة والجزاء ايصال مايليق بكل عامل اليه وفى الاصطلاح المسائل التى أتى بها النبى ﷺ * وأموره أى علاماته الدالة على وجوده فى الشخص أربعة صدق القصد أى أداء العبادة بالنية والاخلاص والوفاء بالعهد أى الاتيان بالواجبات وترك المنهى أى اجتناب الحرام وصحة العقد أى جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المتن لعلها اكتفاء ببسملته السابقة عنها اشارة الى شدة امتزاج الشرح بالمتن فكأنهما شئ واحد أو أن البسملة السابقة هى بسملة المتن ذكرها الشيخ فى أول شرحه تبركا بها واشارة الى أن الشرح ليس له استقلال فى نفسه لانه ابراز لمعانى المتن فلا يستحق أن يؤتى له ببسملة ولم يفعل كذلك بالحمدلة بل أتى لشرحه بحمدلة غير حمدلة المتن لانه قصد بذلك أداء ماوجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولدلالتها على الدوام والثبات المناسب للمحمود وهو الله تعالى وأن كان الاصل هو الفعلية لان الحمد من المصادر الدالة على الاحداث المنسوبة للذوات والشائع فى بيان ذلك هو الفعلية ولان هذا المصدر مما يكثر استعماله منصوبا بفعل محذوف والاصل حمدت حمدا لله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أل لافادة الاستغراق مثلا فمن نظر للاصالة المذكورة أو للمناسبة للمقام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فلكل وجهة وأل فى الحمد اما للاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس والمعنى جنس الحمد أى حقيقته مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصا به تعالى لخروجه فى ضمن ذلك الفرد أو للعهد والمعنى الحمد المعهود وهو الذى حمد الله تعالى به نفسه فى القدم وقيل هو الذى حمد به نفسه وحمده به أنبياؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبرة بحمد من ذكر فلما اختص به ذلك صار كأن جميع الافراد

والتابعين لهم فى الكرامات الى يوم الدين (ص) الحمد لله والصلاة والسلام

مختصة به تعالى لانه لاعبرة بحمد غير من ذكر فالجملة على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى لكن على الاول صريحا وعلى الثانى لزوما وعلى الثالث ادّعاء وخير الامور أوساطها لانه كدعوى الشئ وهو اختصاص الافراد ببينة وهى اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حذو يدطويل النجاد أى حائل السيف يلزم منه طول القامة ومعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح واذا جعلت أل للعهد وجعل المعهود المعنى الاول وهو حمد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام فى لله للاختصاص أو الاستحقاق لا للملك لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجعل المعهود المعنى الثانى فانه يصح أن تكون اللام للاختصاص أو للاستحقاق أو للملك لان المركب من القديم والحادث حادث لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة حتى يوجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله ﷺ باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما أشرفها من اضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشرف من النبوّة على الصحيح لتعدى أثرها بخلاف النبوّة خلافا للعز بن عبد السلام فى قوله بالعكس معللاله بان النبوّة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والاول أشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا وللتنبيه على أن المقصود فى هذا العلم اثبات الرسالة التى هى أخص من النبوّة (قوله الحمد هو) أى لغة أى فى لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما فى العرف فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر على المعنى اللغوى اشارة الى أنه المراد من الاحاديث الدالة على طلب الابتداء بالحمد وليس المراد منها المعنى العرفى على التحقيق لان العرف طارئ بعد الشرع فتحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوى لانه الموجود اذذاك على ان التفرقة بين معناه اللغوى والعرفى اصطلاح لبعض المتكلمين والافأهل اللغة والشرع قد تطابقوا على ان حقيقة الحمد الوصف بالجميل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الحمد المعرف وغيره بناء على ان الثناء هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أثنيت أى أثنيت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو مرة لا من ثنيت الشئ اذا عطفت بعضه على بعض لاقتضائه التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لخروج الحمد غير المكرر وقوله باللسان فصل أوّل خرج به الثناء بغيره كالجنان والاركان فليس حمدا لغة وان كان حمدا فى الاصطلاح وكذا الحمد النفسى وحمد الجمادات الشامل له قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ان لم يكن لفظيا خرقا للعادة فليس حمدا لغة حقيقة بل مجازا وان كان ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أما لو عرف بانه الذكر بخير فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بانه لبيان الواقع كما هو الاصل فى القيود أو لرفع احتمال التجوّز باطلاق الثناء على ماليس باللسان مجازا وعلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل الثناء المنطوق به بغيرها كما لو نطقت يده كرامة وكذا ثناء الجمادات اذا نطقت خرقا للعادة لكن يرد عليه أن اطلاق اللسان على ذلك مجاز والتعاريف تصان عنه. وأورد عليه أيضا أن حمد الله ثناء بلا لسان فيكون التعريف غير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الحمد وهو الحمد الحادث لا لمطلق الحمد الشامل للقديم أو بان المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فيدخل فيه ماذكر لشمول الكلام للنفسى واللفظى وهو حقيقة فيهما عند بعض أهل السنة وقال البعض الآخر انه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعند المعتزلة انه حقيقة فى اللسانى مجاز فى النفسانى وقوله بالجميل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجميل ان قلنا برأى عز الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة فى الخير والشر المستند فيه الى حديث مرّ بجنازة فأثنوا عليها خيرا ثم بجنازة فأثنوا عليها شرا فان قلنا برأى الجمهور انه حقيقة فى الخير فقط كما يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الثناء كما هو الاصل

على رسول الله (ش) الحمد هو الثناء باللسان بالجميل

فى ذكر قيود الشئ نظير ما مر وأل فى الجميل للجنس فيصدق بالواحد والأكثر والالزم خروج الثناء
ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم ان الباء فى قوله باللسان للآلة وفى قوله بالجميل يحتمل
أن تكون للتعدية فيكون المراد بالجميل المحمود به ولم يقيده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك ويكون
حينئذ ساكتا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية أو بمعنى على فيكون المراد بالجميل المحمود
عليه والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياريا لانه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجميل غير
الاختيارى فانه يسمى مدحا لا حمدا يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها دون حمدتها ومدحت زيدا على حسنه
دون حمدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الحمد والمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشرى فى
الفائق الحمد والمدح أخوان والمراد بالاختيارى ما يشمل الاختيارى حقيقة أو حكما فيدخل الثناء على
صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست أفعالا اختيارية ولا يوصف ثبوتها له تعالى بالاختيار
أى الارادة والا كانت حادثة لكنها لما كانت منشأ للافعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يحمد زيد على
شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ لآثار وأفعال اختيارية كالخوض فى المهالك والاقدام على المعارك
وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر
والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لانا نقول ألحق غير الاغلب بالاغلب طردا للباب على وتيرة واحدة
أو انها لما لازمت الذات ولم تؤثر فى شئ نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالحمد على الذات والجواب المطرد فى
جميع الصفات ان يقال ان ذاته المقدسة لما كانت كافية فى ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أى غير محتاجة
الى ذات أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الافعال الاختيارية وبما تقرر من تغاير معنى
الباءين صح تعلقهما بالثناء واندفع ما يقال فى كلامه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو
ممتنع وقد علم مما ذكر تغاير المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصيغة ولا يختص بالاختيارى كما مر بل يكون
اختياريا أى صادرا عن المحمود باختياره وارادته كالكرم وغير اختيارى كطول القامة وصباحة الوجه
والثانى هو ما كان باعثا على الثناء بان يكون الثناء فى مقابلته ولاجله ولا يكون الا اختياريا على المشهور ثم
انهما قد يختلفان ذاتا واعتبارا كمن أعطاك شيأ فكان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجمال فقلت
زيد عالم أو حليم أو جميل فالمحمود عليه الاكرام والمحمود به العلم مثلا وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا
فيكون الشئ الواحد محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون الباعث على الوصف بصفة
اتصاف الشخص بتلك الصفة كقولك فلان كريم فى مقابلة اكرامه لك فالاكرام من حيث كونه مدلول الصيغة
محمود به ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمود عليه وهذان ركنان من أركان الحمد الخمسة التى يتوقف عليها
وبقى منها الصيغة وهى اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحامد وهو
المثنى الذى يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أى الذى يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة أو
حكما على ما مر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على مثن وهو الحامد ومثنى عليه
وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجميل تهكما نحو
ذق انك أنت العزيز الكريم لان ذلك ليس قيدا من ماهية الحمد بل هو شرط اما لتحققه أو للاعتداد به كما قاله
ياسين فى حواشى التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو وصف للتهكم
به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان فى الدنيا أو باعتبار ضد حالته فيها لان كونه فى النار ينفى
عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الامر * وأنواع المحامد أربعة حمدان قديمان وهما حمد الله نفسه
وحمده بعض عبيده نحو نعم العبد انه أوّاب وحمدان حادثان وهو حمدنا لبعضنا وحمدنا لله تعالى هكذا قال
السكتانى وقال ياسين ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد الله تعالى نفسه

على

على ذاته أو صفاته وأما حمد بعض خلقه فحادث لان المركب من القديم والحادث حادث وجمع بعضهم بأن الحمد مشترك بين الكلي والجزئي فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذي عناه ياسين و يستعمل في الثناء فقط وهو الذي عناه السكتاني (قوله من الاوصاف) من للتبعيض لا للبيان أي الجميل الكائن من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية فالثناء على الله تعالى بتنزهه عن الحدوث مثلا أو على زيد بنفي البخل عنه يسمى حمدا وقوله أو الافعال فيه أن الافعال فيه أيضا من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضي انها غيرها الاان يجاب بأن المراد بالاوصاف ماعدا الافعال ولا يصح الجواب بأنه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون باو الاأن تجعل بمعنى الواو كما في بعض النسخ ونكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخالها فيها فيه نوع غرابة (قوله كالعلم الخ) يطلق العلم على أحد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى الملكات وعلى الادراكات تصورية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المعنيان الاخيران لا الاول لان القواعد ليست أوصافا و يصح أن يراد به هنا أيضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن المنطق لانه فيه هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مركبا وذلك لا يصح ارادته هنا العدم كونه جميلا في بعض صوره و يطلق العلم على ماقابل الجهل و يصح ارادته هنا أيضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى لكن الفرق بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لا نهاية لها وأما العبد فقيل ان له علما واحدا كثير التعلقات وقيل له علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الاوصاف لا للاوصاف لفساده اذ العلم ليس أوصافا متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجميل من الافعال لا للافعال هذا ان فسر بالاعطاء الذي هو صفة فعل فان فسر بأنه صفة هي مبدأ افادة ماينبغي لا لغرض فخرج مالو وهب شيأ ليستعيض عنه ولو مدحا أو ثناء فلا يعد جودا كان مثالا للاوّل أيضا اذا الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ عنها الافعال بسهولة وقيل هي القدرة أو الارادة ومعلوم انها ليست بفعل والاول أولى (قوله بالمنن) جمع منة وهي النعمة كسدرة وسدر أي والجود بالنعم ومقتضاه ان الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى حمدا وليس كذلك الا ان تجعل أل للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد الذم) لما عرف الحمد وكان الذم ضده والضد أقرب الاشياء خطورة بالبال عند ذكر ضده ناسب ذكر الذم وتعريفه لا يقال ان الذم ضد المدح لا ضد الحمد لانا نقول كونه ضد المدح لا ينافي كونه ضدا للحمد أيضا لانه الاتيان بما يدل على اتصاف المذموم بالقبيح أعم من أن يكون ذلك القبيح اختياريا أو لا فهو ضدهما كما يفيده كلام المصباح و يرشح ذلك مامر من ترادفهما على قول (قوله الثناء[1]) بتقديم النون على المثلثة وهو كما مر الاتيان بما يدل على الاتصاف بالقبيح وباء بالقبيح يجري فيها ماتقدم في باء بالجميل من كونها أما للتعدية فيكون مدخولها مذموما به أو بمعنى على فيكون مذموما عليه وحذف هنا باللسان اكتفاء بما مر في الحمد لانه ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك فيجري فيه جميع ماتقدم من الاركان الخمسة ومافيها (قوله من الاوصاف الخ) أي الكائن من الاوصاف ويجري هنا جميع ماتقدم (قوله كالجهل) هو ينقسم الى مركب وهو اعتقاد الشئ على خلاف ماهو عليه ولا يكون الا مذموما كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم والى بسيط وهو انتفاء العلم بالشئ وهو تارة يكون محمودا كانتفاء علمك بذات الله تعالى على وجه الاحاطة وتارة يكون مذموما كانتفاء علمك بفرائض الوضوء واطلاقه على القسمين المذكورين حقيقة بناء على المشهور من انه من قبيل المشترك اللفظي ويمكن حمل كلام الشارح على هذا المشترك بأن يراد كل من فرديه فعلى الاول يكون مثالا للقبيح من الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق فيكون صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثالا للقبيح من الافعال وعلى الثاني

من الاوصاف أو الافعال كالعلم والجود بالمنن وهو ضد الذم الذي هو الثناء بالقبيح من الاوصاف والافعال كالجهل

(١) النسخة التي بيدنا بتقديم الثاء اه مصححه

والبخل فعنى الحمد لله الثناء بالجميل واجب لله ويستحيل فى حقه تعالى الوصف بالنقص والله اسم

يكون مثالا للقبيح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموما كالمثال الثانى لان الانتفاء المذكور صفة سلبية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الحقيق (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المرادف للجود وقد تقدم ان الجود صفة هى مبدأ افادة ما ينبغى الخ فيكون البخل صفة هى مبدأ عدم افادة ما ينبغى الخ وتقدم ان تلك الصفة فى الجود هى ملكة ينشأ عنها وصول الاحسان للغير فتكون فى البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان للغير ويكون مثالا للقبيح من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الجود بأنه الاعطاء الذى هو صفة فعل كان البخل كف النفس عن الاعطاء فيكون مثالا للقبيح من الافعال لان الكف فعل من أفعال النفس واطلاق الضد عليه حقيقة كالاول لانه ليس أمرا عدميا فتلخص أن كلا من الجهل والبخل يصح أن يكون مثالا للقبيح من الاوصاف ومن الافعال (قوله فعنى الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء الفصيحة لافصاحها عن شرط مقدر وقعت فى جوابه أى اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فعنى قول المصنف الحمد لله الثناء بالجميل الخ أى كل ثناء بجميل أو جنسه بناء على ان أل استغراقية أو جنسية وقوله واجب أى ثابت له تعالى على طريق الجواز أو لا يقبل الانتفاء كل محتمل لكن قوله و يستحيل فى حقه الخ يعين الثانى فهو المراد * وأورد عليه ان الثناء عليه كما مر هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بصفة جميلة والاتيان بما ذكر فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور * وأجيب بأن كلامه على حذف مضاف أى استحقاق الثناء ولاشك ان استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل الانفكاك وحينئذ فعطف قوله و يستحيل على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب بالمعنى الثانى مأخوذ من المقام كما علمت والا فالمناسب للعبارة أعنى قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الاول اذ مدلولها مجرد ثبوت الحمد لله تعالى و بعد ذلك فهذا التقدير أعنى تقدير مادة الوجوب خلاف المشهور فى هذه العبارة بل المشهور فيها تقدير مستحق أو مختص أو مملوك (قوله و يستحيل الخ) ظاهره ان هذا مأخوذ من معنى الحمد وليس كذلك الا أن يجاب انه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده انه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لانه يلزم من كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالذم فيما مر مستحيلا فى حقه تعالى أو مراده ان هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المذكور تعليلا لمحذوف تقديره وانما حكم بذلك لانه يستحيل الخ وقوله فى حقه أى ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أورد عليه أن الوصف بذلك ليس مستحيلا لانه مصدر وصفه اذا أتى بما يدل على اتصافه بالقبيح فيكون بمعنى النثاء بتقديم النون الذى هو الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بان مراده بالوصف الاتصاف من اطلاق المسبب على السبب العادى اذ العادة جرت بأن من اتصف بشئ يصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ما تقدم أى استحقاق الوصف ولاشك ان الاستحقاق المذكور مستحيل فى حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو يستعمل لازما ومتعديا يقال نقص زيد أى قام به النقص ونقص الله أعداءك أى قلل عددهم وأخذ منهم والمراد به هنا اللازم أى يستحيل فى حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أى قائما به النقص لا الاتصاف بكونه منقصا للغير على صيغة اسم الفاعل أى مقدرا نقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفة و يصح هنا ارادة ماعدا الاول فالمراد انه علم وضعه الله تعالى على نفسه وضعا شخصيا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لان العلم بالغلبة كلى الا أن يقال انه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو الاله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا على غيره حفظا لاحديته فكما انه لا مشاركة فى مسماه وجودا وعينا لان وجوده قديم وكذا عينه أى ذاته بخلاف الحوادث فيهما كذلك لا مشاركة فى اسمه وضعا وعلما والصحيح انه غير مشتق وهو قول الخليل

للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والصلاة من الله على نبيه زيادة تكرمة وانعام

وسيبويه واكثر الفقهاء والاصوليين ورؤى الخليل فى النوم بعد موته فقال غفر الله لى بقولى فى اسمه تعالى انه ليس بمشتق وقد ذكر فى القرآن العظيم فى الفين وخمسمائة وقيل ثلثمائة وستين موضعا وهو اسم الله تعالى الاعظم عند أكثر أهل العلم وهو المعتمد لان من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة العظيمة والاجابة بعين ماسأل لوقته (قوله للذات الواجب الوجود) هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها اسم واجب الوجود * واعترض على ذلك بانه يلزم عليه ان يكون غير علم لان مدلوله حينئذ هو واجب الوجود كلى والعلم يجب ان يكون مدلوله جزئيا معينا وحينئذ فلا يكون قول لااله الا الله مفيدا للتوحيد لانه يصير المعنى حينئذ لااله الا هذا الامر الكلى كيف وقد أجمعوا على افادة ذلك القول التوحيد على انه يدخل فيه حينئذ الصفات اذ هى واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ * وأجيب بان اضافة اسم لواجب الوجود للعهد أى اسم لواجب الوجود المعهود وهو الذات المعينة فى الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان المذكوران ليسا من جملة الموضوع له والا كان كليا وقد سبق منعه بل أتى بهما تمييزا للموضوع له عن غيره وخصا بالذكر دون بقية الصفات للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الاشارة بالاول فلان كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لان من كان كذلك يكون أكمل الموجودات واشرفها فيجب اتصافه بأشرف الصفات وأما الاشارة بالثانى فلانه لا يستحق جميع المحامد الا من كان متصفا بسائر الكمالات وقدم الاول لانه كالدليل للثانى ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثانى مؤكد للاول والاولى أن يكون مؤسسا بان يقال خص الاول بالذكر لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصا بجنابه تعالى وخص الثانى لبيان سبب الحصر المستفاد من لام الحمد لله لانها للاستغراق أو للجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت جميع الافراد مختصة بالله أو جنسها مختصا به تعالى لانه مستحق لجميع المحامد وقدم الاول على الثانى لما مر أو يقال خص الاول لظهوره فى تضمن سائر صفات السلوب لان واجب الوجود هو الذى لا يقبل وجوده الا نتفاء أزلا وأبدا فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديما باقيا وهكذا الى آخر صفات السلوب والثانى لظهوره فى تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وما تقدم فى الجواب أولى من قول بعضهم انه لما اقام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صح كون الله علما عليه وأفاد التوحيد فى لااله الا الله انتهى لان مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كلى انحصر فى جزئى فلا يصح ان يكون علما ولا يفيد التوحيد فى لااله الا الله لانه يصير المعنى لااله الا هذا الامر الكلى المنحصر فى جزئى والاشكال المتقدم باق بعينه * واعلم ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلا ترد الحوادث الموجودة فانها واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجود زيد مثلا فى هذا الوقت المعين واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فاندفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به البارى تعالى يتصف به غيره (قوله المحامد) جمع محمدة بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على مذهب سيبويه المجوز لمجىء الحال من المبتدأ أو يمكن تمشيته على مذهب الجمهور بان يقدر مضاف فى العبارة أى وتفسير الصلاة حالة كونها كائنة من الله تعالى فتكون حال من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فارتفع ارتفاعه وقوله زيادة تكرمة خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن أصل التكرمة ثابت له ﷺ والى انه عليه الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره أى دعائه له على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون بذلك لكن لا ينبغى للمصلى قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الادب وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس الا وتفسيره الصلاة بزيادة التكرمة أخذه من المقام وهو تعلقها به ﷺ فالمناسب لمقامه الشريف تفسيرها بذلك وكذا باقى الانبياء والملائكة لكن زيادة التكرمة متفاوتة وأما معناها الاصلى فهو التكرمة والانعام

والسلام زيادة تأمين له وطيب تحية واعظام

فقوله من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالآدميين والجن والملائكة فان معناه الدعاء بخير ولا ينافى ذلك قولهم انها من الآدميين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة اذ المراد بها الانعام أو ارادته لا الرقة التى فى القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيقى لغة كما يدل له قولهم ان الصلاة أما من قبيل المشترك اللفظى فمعناها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوى فمعناها العطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان أضيف الى الله تعالى كان معناه الرحمة وهكذا اذ من المعلوم أن اطلاق المشترك اللفظى على بعض افراده حقيقة وكذا المعنوى على ما فيه فالقول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيفت الى غيره تعالى كانت باقية على معناها وان أضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة التى هى لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه أن اطلاقها على الرحمة مجاز لغوى وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة فى اللغة الدعاء لكونه أظهر معانيها وليس المراد انها لا تطلق فى اللغة الا عليه والتكرمة معناها العظمة والمراد بها التكريم أى التعظيم وعطف الانعام عليها مغاير لان بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص بالقيام لك مثلا وأنعم عليك بشئ وقد ينفرد الاول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشئ والثانى فيما اذا أنعم عليك بشئ ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام) أى من الله تعالى على نبيه ففيه الحذف من الثانى لدلالة الاول أى وأما السلام من الملائكة والانس والجن فهو الدعاء ومن الله على غير نبيه فهو مطلق التحية أو التأمين (قوله زيادة تأمين) فيه اشارة الى ان أصل التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما مر فى الصلاة وهو ضد التخويف لان الامن ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه عليه الصلاة والسلام يلحقه خوف وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون فى بعض مواطن الموقف على أممهم وعلى أنفسهم و ينسيهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف فى الدنيا لكن خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوفه من الوقوع فى حسنات الابرار التى هى سيئات بالنسبة للمقربين كما قيل ذلك فى قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خمسة دراهم وتصدقت منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة عند الابرار سيئة عند المقربين (قوله وطيب تحية) أى تحية طيبة والتحية فى الاصل الدعاء بالحياة ثم أطلقت على مطلق الدعاء ثم أطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلا ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو للنبى ﷺ وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعوه وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له ﷺ بما يسره و يلتذ به بان يحييه فى الجنان بكلام قديم تحية تليق بجنابه ﷺ وعطف ذلك على ما قبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله واعظام) مصدر أعظم أى فخم وكبر بمعنى التعظيم الذى هو مصدر عظم بالتشديد فكأنه قال وتعظيم اى تفخيم وتكبير وعطفه على تأمين من عطف اللازم على الملزوم لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب التحية من عطف العام على الخاص لانه يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس * والحاصل أن معنى السلام مركب من ثلاثة أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاته عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لانه طلب والله تعالى مدعو ومطلوب منه لا داع ولا طالب اذ ليس هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه نعم ان أريد كونه يدعو ذاته بايصال الخير للمدعو له أى يطلب منها ذلك صح والطلب النفسى مغاير للارادة

(قوله ورسول الله هنا) قيد بهنا احترازا عن الرسول في مبحث النبوّات فان المراد به ما يعم نبينا ﷺ وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين * فان قيل لم يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم * أجيب بانه انما خصه بذلك لامرين * الاول ان رسول الله غلب استعماله في نبينا ﷺ فصار علما بالغلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيره الامقرونا بذكر اسمه أو قرينة * الثاني ان الاضافة للعهد الخارجي العلمي فما تأتي لما تأتي له اللام فالمقتضي للتخصيص أمر ان كما علمت ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كانه لظهوره وهو انسان ذكر حر أوحي اليه بشرع وأمر بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فنبي فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر في أمر لبعثه من حضرة الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالمعرفة والدراية والفهم والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكثير الشائع في الاستعمال ولانه يتصف به المولى والمخلوق والمعرفة لا يتصف بها الا المخلوق ولانه الثابت في القرآن في قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما قيل تتعلق بالبسائط والجزئيات دون المركبات والكليات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والدراية تستدعي تحصيل المعاني مع التاني والمهلة اذهي العلم الحاصل بعد التفكر والتخيل فلا تناسب الاهتمام المناسب للمقام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاما سابقا ولم يسبق هنا شئ والقراءة والسماع يتعلقان بالالفاظ مع أن المقصود تحصيل المعاني اذ المراد أدرك بالدليل ان كل ماحكم به العقل لايخرج عن هذه الثلاثة لنتوصل بذلك الى معرفة مايجب ومايستحيل ومايجوز في حقه تعالى وانما قلنا بالدليل لان العلم هو حكم الذهن أي ادراكه الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل والدليل هنا هو ماأشار اليه فيما سيأتي لقوله لان ماحكم به العقل الخ و بهذا يجاب عن عدم تعبيره بالجزم والاعتقاد وهو ان كلامنهما قد يكون بلادليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لئلا يتوهم انه فرض كفاية مع انه فرض عين وسيأتي الكلام على مايتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أتى بان توكيدا للانحصار لا يقال ان ذلك ليس منكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الاتيان بها لانا نقول انها قد يؤتى بها لكون الخبر أمرا عظيما ممايهتم به كما في قوله تعالى إنا فتحنا لك فتحا مبينا (قوله ينحصر الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكلي في جزئياته وضابطه صحة الحمل أي الاخبار بذلك الكلي الذي هو المقسم على كل واحد من الجزئيات التي هي أقسام له كانحصار الكلمة في اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل في أجزائه وضابطه صحة انحلال الكل الى الاجزاء التي تركب منها كانحصار السكنجبين في خل وعسل والحصير في سمار وخيط فماهية كل مركبة من الامرين المذكورين و يصح انحلال كل أي تفكيكه اليهما وحصر بمعنى عدم الخروج وكلام المصنف لايصح أن يكون من قبيل الاول لعدم صحة حمل المقسم أي الحكم العقلي على كل من الاقسام اذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلي وكذا البقية لانه لاشئ من الحكم العقلي المفسر بانه اثبات أمر أو نفيه بوجوب ولا استحالة ولا جواز فلا يصح صدقه على شئ منها أي حمله عليها أي الاخبار به عن كل واحد منها ولا من قبيل الثاني لان الوجوب ومابعده ليست أجزاء للحكم المذكور وانما اجزاؤه المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة ووقوعها على مافيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم بتقدير مضاف في الاول أي ان متعلق الحكم الوجوب الخ و بعضهم بتقدير مضاف في الثاني أي اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر * أما الاول فلما يلزم عليه من الاخبار بخاص عن عام اذ متعلق الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذي هو المحمول يصدق بالموضع والنسبة ووقوعها أولا وقوعها على ماهي * وأما الثاني فلان بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كقولك الله قادر أو موجود أو الواحد نصف الاثنين

ورسول الله هنا هو سيدنا محمد ﷺ (ص)
اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام

فليس في ذلك اثبات وجوب ولاغيره مع انه حكم عقلي ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم من أن يعبر من الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما اتصف به أي الوجوب كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال في الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين في الحكم العقلي كونها محكوما بها لصدقه حيث لاتذكر كما مر لكن لابد منها في نفس الامر وبعضهم أجاب بان المنحصر في الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز أي لايخلو من الاتصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات أو النفي لايتصف بالوجوب والاستحالة أصلا اذ هو ممكن فوصفه دائما الامكان نعم هي أوصاف لمتعلقه كالقدرة والارادة وثبوتهما له تعالى فالاحسن أن يجعل الحصر في كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصر حكم الامير في البلدة الفلانية وانحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أن حكم الامير لايتجاوز تلك البلدة وفكرتي لاتتجاوز ذنوبي وان لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولاجزئيات للحكم والفكرة وكذلك ماهنا فالمعنى أن الحكم العقلي لايخرج عنها لأنها جزئيات ولا أجزاء له وانما هي أوصاف لمتعلقه أعني النسبة الحكمية أو المحكوم به كما مر والى هذا أشار الشارح فيما سيأتي بقوله ومعنى انحصاره في الثلاثة الخ (قوله الوجوب) هو عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء فالاولان أمران سلبيان والثالث أمر اعتباري وهذه الثلاثة تقع محمولات أي مخبرا بها من حيث الاشتقاق فيقال قدرة الباري واجبة وشريكه مستحيل وبعثة الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقدم الواجب لشرفه وأعقبه بالمستحيل لانه ضده وأخر الجائز لانه لم يبق له مرتبة الا التأخير وأيضا فهو شبيه بالمركب وماقبله شبيه بالبسيط والمركب متأخر وعلى قياس ذلك يقال في تقديم الوجوب ومابعده * واعلم ان الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول قسمان واجب مطلق وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فانها واجبة وجوبا مطلقا والثاني كالتحيز للجرم فانه واجب مقيد بدوام الجرم بمعنى أنه لايقبل الانتفاء والثالث كوجودنا في هذا الوقت فانه عرضي اذ لم يجب الا لتعلق علم الله تعالى به لابعد منافي ذلك الوقت والفرق بينه وبين التحيز للجرم أن نسبة التحيز للجرم حكم واجب مادته الوجوب أي صفته المتحققة له في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لزيد مثلا فان مادته أي صفته المتحققة له في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتعريف المذكور هو الواجب الذاتي بقسميه وانما لم يقيده المصنف بذلك لانه عند الاطلاق لايحمل الا على الذات ولايحمل على العرض الا بالتقييد (قوله مالايتصور الخ) ما يصح أن تكون نكرة موصوفة بمعنى أمر أي معلوم فجملة لايتصور صفتها وأن تكون موصولة نعتا لمحذوف والجملة صلتها أي الامر الذي لايتصور أعم من أن يكون ذلك الامر ذاتا أو صفة أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فكما أن الذات تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها وكما أن الصفة كالقدرة تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا يقال في الاستحالة والجواز فكما أن الشريك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوته له تعالى وكما أن بعثة الرسل تتصف بالجواز كذلك ثبوتها وسيأتي مايتعلق بالفعل من حيث بناؤه للفاعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لا مجرد الادراك لان العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال لم خالف المصنف عادة المؤلفين في تعبيرهم باما بعد وحاصل الجواب انه نزل اعلم منزلة أما بعد أي صيره مثله وأقامه مقامه ونكتة العدول عن اللفظ الشائع وهو أما بعد التنبيه على ان غير العلم لايبتغى سببا والشيخ مصدر شاخ يشيخ شيخا وصف به كعدل ورضا أو صفة كسيد خفف لكثرة الاستعمال أي دورانه على الالسنة سمي شيخا لما حوى من كثرة المعاني المقتضية للاقتداء به في ذلك الفن لا لكبر سنه وهو لغة من بلغ أربعين سنة الى آخر عمره فان الناس يقال لهم أطفال وصغار وصبيان

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب مالا يتصور في العقل عدمه والمستحيل مالا يتصور في العقل وجوده والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه (ش) نزل الشيخ

وذراري الى البلوغ وشبان وفتيان الى الثلاثين وكهول الى الاربعين و بعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شيخة والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتنقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يزيد كل عام قدر أربع أصابع مقبوضة باصابع نفسه وطول كل أحد أربعة أذرع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل ولوصبيا (قوله رضي الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضا رتبة أعلى من العفو لان الرضا بالشئ قبوله فهو أعلى من العفو الذي هو المسامحة بعدم المؤاخذة و يشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاعف فان المولى قد يعفو ولا يرضى ورضاه تعالى اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أريد هنا الاول فظاهر وان أريد الثاني ورد عليه أن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وارادته تعالى أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء الا أن يقال يصح ذلك نظرا لتعلق الارادة الحادث فان ذلك لا يستحيل تجدده (قوله منزلة أما بعد) انما لم يقل منزلة و بعد لان أما بعد هي الاصل اذ هي الواردة في الاحاديث وكلام العرب (قوله في الدلالة) في بمعنى من بيان للمنزلة فهو بيان لوصف المقيس عليه الذي هو أما بعد وفيه انه قد يؤتى بعدها بالسبب الحامل على التأليف مثلا لانها موضوعة للانتقال من أسلوب أي فن ونوع من الكلام الى آخر أعم من أن يكون مقصودا أولا الا أن يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف مثلا في حكم المقصود باعتبار كونه سببا له مثلا فيسمى مقصودا تجوزا باعتبار تلك السببية أو غيرها * بقي ان أما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجواز أن يقول أما بعد و يسكت الا أن يقدر مضاف في كلامه أي قصد الشروع أو أن المراد غالبا (قوله ونبه الخ) هذا بيان لنكتة مخالفة المصنف لغيره في تعبيره باعلم دون أما بعد فهو جواب عن سؤال حاصله ان الاتباع خير من الابتداع * وحاصل الجواب ان ذلك الابتداع لنكتة حسنة وهي التنبيه المذكور فكأنه قال للتنبيه الخ والمراد بالتنبيه الاشارة ووجه الاشارة ان الامر بالشئ نهي عن ضده والمراد بالعلم العلم المطلوب في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تكفي في هذا الفن بل لابد فيه من العلم لان الجاهل المذكور والشاك والمتوهم والظان لا ايمان لهم فهم كفار وأما المقلد فمختلف في كفره كما سيأتي وان كان الصحيح أنه مؤمن عاص ان كان فيه أهلية النظر فقوله لا يبتغى أي لا يطلب أن يكون سببا لمعرفة العقائد لانه حرام اما كفر أو غيره وانما قلنا المراد بالتنبيه الاشارة لما ذكر لان متعلق العلم المذكور في كلامه هو حصر أقسام الحكم العقلي في الاقسام الثلاثة فمعنى اعلم المستفاد منه صريحا أطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصرا قسمة في الثلاثة وتفهم دلالته على ذلك و يؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا ووجه الاخذ أنه اذا كان هذا لابد فيه من العلم ولا يكفي فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى و يصح أن يراد بالعلم أحد العلوم المدونة وغيره هو الحرف والصنائع مثلا والمعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرضاه سببا أي حرفة وصنعة لان في الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعادة الدارين خصوصا العلم الموصل الى معرفة الله تعالى وقد علمت أن عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعلول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا التعريف بأمور أربعة * الاول أنه غير مانع لصدقه بقولك زيد لا زيد فان الاول اثبات أمر والثاني نفيه مع ان ذلك ليس من الحكم في شئ وأجيب بأن في العبارة حذفا والتقدير اثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر الثاني أنه غير جامع لان قوله أو نفيه عائد على الامر الاول فيخرج قولك زيد ليس بقائم من أول الامر من غير أن يتقدمه اثبات القيام له وأجيب بأن الضمير عائد على الامر من حيث هو الامر لا على الامر الذي جرى عليه الاثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكر الشئ بمعنى و يعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله

اذا نزل السماء بأرض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا

فان المراد بالسماء الغيث و بالضمير في رعيناه النبات بخلاف شبه الاستخدام فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره

رضي الله تعالى عنه اعلم منزلة أما بعد في الدلالة على الشروع في المقصود ونبه على ان غير العلم لا يبتغى سببا والحكم اثبات أمر أو نفيه

والحاكم بالاثبات أو النفي إما الشرع وإما العقل

ثانيا بمعنى آخر كقولك لى عين أنقى من العين فان المراد بالعين الاولى الباصرة و بالثانية عين الذهب مثلا وليس هذا من قبيل عندى درهم ونصفه كما توهمه بعضهم لان الضمير فى نصفه لا يصح عوده على الدرهم الاول ولا على الدرهم من حيث هو لصدقه بالاول وهو فاسد بل على درهم آخر أى نصف درهم آخر مثل الاول نعم يصح أن يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائدا على الاول فقط الثالث ان ذكر أو فى الحدود ممنوع * وأجيب بأن محل المنع اذا كانت للشك أما اذا كانت للتنويع فيجوز دخولها فى الرسوم كما هنا لا فى الحدود الحقيقية وهى التى تكون بالذاتيات لما يلزم عليه من كون فصل الماهية مساويا لها وأخص منها مثاله الانسان حيوان ناطق أو ضاحك اذا فرض ان ضاحكا فصل ذاتى فناطق من حيث كونه فصلا للماهية مساو لها ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهى أعم منه لتحققها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام فى الحكم العقلى فأى داع الى تعريف مطلق الحكم أولا ثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدته * وأجيب بأن الحكم العقلى أخص من مطلق الحكم ومعرفة الاخص متوقفة على معرفة الاعم كتوقف معرفة الانسان على معرفة الحيوان مثلا وأيضا فلما ذكر المصنف الحكم وقيده بالعقل علم منه أن هناك حكما غير عقلى فتشوقت النفس الى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الى الاقسام الثلاثة ليتوصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بالقيد المذكور ومعرفة غيره من بقية الاقسام واعلم أنك اذا قلت زيد قائم مثلا فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام ونسبة وهى ثبوت القيام لزيد وادراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصورا وادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يسمى تصديقا وحكما وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذى هو فعل من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح انه كيفية ويمكن حمل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات ادراك الثبوت من اطلاق الملزوم وارادة اللازم قال السيد فى حواشى الشمسية وما يتوهم من قولهم الاثبات والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب من أن للنفس فعلا فليس مرادا بل المراد من جميع ذلك كله هو الادراك واختلف فى الادراك فقيل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح ان الحكم أيضا من قبيل الكيف ويمثل للثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة فوضعه فعل وتأثرها أى قبولها للتأثير انفعال والهيئة الحاصلة كيفية * ثم اعلم أنه لا فرق فى الاثبات بين أن يكون على جهة الحمل أى الاخبار نحو العالم حادث أو على جهة الصحبة أو اللزوم كقولك كلما كان العالم متغيرا كان حادثا أو على جهة العناد كقولك الموجود إما قديم أو حادث وكذا يقال فى النفى نحو العالم ليس بقديم أو ليس كلما كان العالم متغيرا كان القديم وصفا له أى لا تلازم بينهما أو ليس الموجود إما حادثا أو ممكنا فالمسلوب فى الاول الحكم وفى الثانى التلازم والربط وفى الثالث العناد (قوله والحاكم بالاثبات الخ) ظاهره أن الاثبات أو النفى محكوم به وقد تقدم أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو باطل وأيضا فالحاكم انما يحكم بالثبوت أو الانتفاء الذى هو النسبة لا بالاثبات أو النفى * وحاصل الجواب أن فى كلامه حذف مضاف أى بمتعلق الاثبات وهو الثبوت أو المحكوم به أو انه أطلق الاثبات والنفى وأراد الثبوت أو الانتفاء (قوله اما الشرع الخ) اعترض بأن الشرع هو الاحكام الشرعية المعرفة بأنها وضع إلهى أى أحكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى لحكم تلك الاحكام * وأجيب بأن المراد به الشارع من اطلاق المصدر وارادة اسم الفاعل أو انه على حذف مضاف أى ذو الشرع وهو الله تعالى اذ هو الشارع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الآية أو الرسول ﷺ مجازا لانه المبلغ (قوله وإما العقل) اعترض بأن الحاكم أى المدرك حقيقة انما هى النفس الناطقة والعقل صفة لها وآلة لادراكها * وأجيب بأن اسناد الحكم اليه مجاز من باب الاسناد الى السبب والمنشأ كما يقال قدرة البارى تعالى موجدة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى

جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدرة انما هي منشأ للتأثير و يقدر مضاف أي ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس أما على الآخر عند الحكماء من انهما شئ واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرافي حيث قال الحق ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل ان العقل اذا زال لم يعد وحينئذ فالمراد بزواله في كلام العلماء استتاره (قوله العادة) هي ما اعتاده الناس أي ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بحاكم بل الحاكم هو النفس فاسناد الحكم اليها مجاز من الاسناد الى السبب أو يقدر مضاف أي أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله فلذلك انقسم الحكم) استشكل بان انقسامه الى عادي وعقلي ظاهر لان كلا منهما جزئي من جزئياته وأما انقسامه الى شرعي فليس بظاهر لان الحكم اثبات أمر او نفيه والاثبات أو النفي أما ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعي أما على الاول فلأن الشارح فسر الشرعي بانه خطاب الله تعالى أي كلامه والكلام غير الادراك وأما على الثاني فلأن الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه * وأجيب بان في التعبير بالانقسام مسامحة وأن مراده ان الحكم يطلق بازاء معنيين أحدهما المعنى الاول و بالآخر المعنى الثاني وهو الكلام و يطلق أيضا على النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضا بان خطابه تعالى أما أمر أو نهي أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلا أقيموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجبة وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا انه حكم شرعي فاطلاق مجازي باعتبار اللزوم المذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية لهم فالجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا فيكون من جزئيات الحكم المعرف بما مر يرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها في المقام هو العقلي لانه الذي ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لان له دخلا في اثبات جميع العقائد و به يحصل التوحيد بلا قيد وأما الشرعي فذكره لانه قد يكون عاضدا للعقلي وقد يكون مستقلا في اثبات الصفات التي لا تتوقف دلالة المعجزة على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولوازمها وذكر العادي تتميما للاقسام والعناد بين الثلاثة حقيقي اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها في شئ واحد (قوله خطاب الله الخ) حقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب والمراد به هنا اسم المفعول أي المخاطب به أي الكلام المفهم بالفعل بناء على انه يشترط في تسمية الكلام خطابا وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في الازل قبل وجود المخاطبين خطابا أو الذي يقصد به افهام من علم الله وجوده ممن هو أهل للفهم بناء على انه لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى في الازل خطابا فالخلاف في تسمية الكلام في الازل خطابا وعدمها مبني على الخلاف في أنه هل يشترط في تسميته خطابا وجود المخاطبين بالفعل أولا و ينبني على ذلك أيضا خلاف آخر هل الحكم الشرعي حادث أو قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المفهم بالفعل وان شئت قلت المتعلق تعلقا تنجيزيا ولا يكون مفهما بالفعل ومتعلقا تعلقا تنجيزيا الا فيما لا يزال بعد وجود المكلفين و بعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المقيد بالافهام بالفعل أو بالتعلق التنجيزي والهيئة المركبة من القديم والحادث حادثة لتجددها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة في الموجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم وعلى الثاني قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق التنجيزي في مفهومه وخطاب كالجنس للحكم وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غيره كالملوك والآباء والامهات والمشايخ وغيرهم من الانس والجن والملائكة فلا يسمى خطابهم حكما شرعيا وانما سمي خطاب الرسل بالتكاليف حكما شرعيا لانهم مبلغون عن الله تعالى معصومون في تبليغهم عن الكذب عمدا وسهوا * فان قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب

وأما العادة فلذلك انقسم الحكم الى ثلاثة أقسام شرعي وعادي وعقلي فالحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين

به القائم بذات الله تعالى فمن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل فى التعريف والخارج عنه * أجيب بأنه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنسا للحكم يقتضى ان الحكم الثابت بنحو القياس أو السنة او الاجماع لا يسمى حكما شرعيا اذ لا خطاب له مع أنه حكم شرعى فلا يكون التعريف جامعا الا انا نقول نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست للاحتراز عن شئ لان كلامه تعالى لا يكون الا متعلقا اما تعلقا تنجيزيا بالنسبة للامر والنهى أوما هو أعم بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلق به قوله بافعال الخ وتعلقه تعلق دلالة بمعنى انه لو أزيل عنا الحجاب لوجدناه دالا على جميع أقسام الحكم العقلى من الواجبات والجائزات والمستحيلات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به هو الكلام النفسى سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظى لعدم مناسبته هنا وقوله بافعال المكلفين خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجمادات كمدلول الله لا اله الا هو خالق كل شئ ولقد خلقناكم أى ذواتكم وصفاتكم ويوم نسير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعيا وكذا المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شئ عليم وبقى فى الحد قصص أفعال المكلفين والاخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فأخرجهما بقوله بالطلب على ما سيأتى والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من أفعال الجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسبا له اما بذاته كالحركة مثلا أو باعتبار أسبابه كالايمان بالله تعالى ورسله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلا أما ذاته فليست مكتسبة لانها ليست فعلا اختياريا سواء قلنا ان الايمان هو المعرفة وحديث النفس التابع لها أما على الاول فظاهر لان المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثانى فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسى والكلام النفسى كيفية لا فعل لان الصحيح انه ليس للنفس فعل وانما لها مجرد الادراك وأما قولهم ايجاب وسلب وايقاع وانتزاع ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهرها وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد فى حواشى الشمسية وتقدم أن الادراك كيفية على الصحيح ويعبر عن حديث النفس المذكور فى فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أى قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان فى المنطق فان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع فى عبارة التهذيب من قوله ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور فالمراد بالاذعان فى ذلك الادراك فالتصديق الكلامى غير التصديق المنطقى كما قرره شيخنا العدوى مرارا خلافا لما يفيده كلام السعد وغيره فى بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الايمان ليس مكلفا به باعتبار ذاته لان التكليف لا يتعلق الا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف انما هو باعتبار أسبابه كالنظر كما مر وفيه أن النظر انما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذى هو الايمان على التحقيق فالاولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف * واعترض التعبير بافعال المكلفين بصيغة الجمع فى الموضعين بانه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبى ﷺ والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشئ من الاحكام اذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بأن أل للجنس على حد فلان يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها فالمراد أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار وكذلك ما هنا فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجميعها أو يدخل فى ذلك الفعل الخواص وغيرها * واعترض التعبير بالمكلفين أيضا بأنه مشكل مع قوله فى التعريف أو الوضع لهما فان خطاب الوضع يتعلق بالصبى والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفاتهما ولعله ذكر ذلك تبعا لغيره نظرا للغالب من تعلق الخطاب

بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم و بين غيرهم واذا كان الغالب
فلامفهوم له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب والباء للملابسة من ملابسة الجنس لانواعه الاعتبارية وذلك
أن كلامه تعالى واحد من حيث ذاته لكنه يتنوع الى الانواع المذكورة من حيث دلالته وتعلقه فمن حيث
دلالته على طلب الفعل أو الترك جازما كل منهما أو غير جازم يسمى طلبا و يسمى أيضا ايجابا ان كان طلب
الفعل جازما وندبا ان كان غير جازم وتحريما ان كان طلب الترك جازما وكراهة ان كان غير جازم ومن حيث
دلالته على التخيير يسمى اباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الايجاب والندب والتحريم والكراهة
والطلب في الاولين يسمى أمرا وفي الاخيرين يسمى نهيا والخامس للاباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما
تكليفية ومن حيث دلالته على أن الشئ سبب أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد يسمى وضعا وتسمى الخمسة
المذكورة أحكاما وضعية ومن حيث دلالته على غير ذلك يسمى خبرا لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف
المصدر قبل عمله * وأجيب بأنه يغتفر في الجار والمجرور مالا يغتفر في غيره على أن الايراد منتف من أصله لان
المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مر و يصح أن يكون متعلقا بالمتعلق والباء للسببية أي المتعلق بسبب تعلق
الطلب وذلك أن الخطاب كلي والطلب والاباحة والوضع جزئيات له أي أنواع كما مر والمتعلق في الحقيقة هو
تلك الجزئيات وتعلق الكلي انما هو بسبب تعلق الجزئي فيتسبب على تعلق الجزئي تعلق الكلي ولا يخفى
مافي ذلك من التكلف و يحتمل ان يكون في موضع الخبر لمبتدا محذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس
بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لان المعاطيف اذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة
على الاول بخلاف ما اذا كانت بحرف مرتب فان كل واحد على ما يليه أو معطوف على الاباحة لما بينهما من
المناسبة في ان كلا منهما ليس بطلب والتقدير على كل أو الخطاب المتلبس بالوضع أي بالخطاب المتعلق بجعل
الشئ سببا الخ من ملابسة الجنس لنوعه كما مر * واعترض الاتيان بأو في هذا التعريف من وجهين الاول انها
للشك المقتضي للايهام وذلك لايناسب في مقام التعريف اذ المقصود منه البيان * وأجيب بأنها للتنويع كقولك
العدد اما زوج أو فرد أي الحكم الشرعي يتنوع الى هذه الانواع كما مر الثاني انها مشتركة بين معان والمشترك
لايقع في الحد * وأجيب بأن كلا من المشترك والمجاز يجوز دخوله فيه اذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز
أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في انها للتنويع (قوله لهما) أي للطلب والاباحة وعرف بعضهم
الوضع بأنه نصب الشارع أي جعله الشئ سببا أو شرطا أو مانعا كجعل الزوال سببا لوجوب الظهر والوضوء
شرطا لاباحة الصلاة والحيض مانعا من وجوبها * واعترض عليه بان ظاهره انه ليس نوعا من الخطاب أي
الكلام النفسي وانما هو صفة فعل لان الجعل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضعي هو الحكم
الشرعي الذي لايدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بجعل
الشئ سببا الخ أي من حيث تعلقه بذلك * وأجيب بأن قرينة السياق وجعل الوضع وماقبله أنواعا للخطاب
كالتقسيم له يفيد هذا المعنى وغاية الامر أنه مجاز في التعريف ولعله من اطلاق المتعلق بفتح اللام وهو الجعل
المذكور على المتعلق بكسرها وهو الخطاب وهو سائغ اذا دل السياق أو قرائن الاحوال على تعيين المجاز كما مر
وتخصيص هذا النوع من الاحكام باسم الوضع محض اصطلاح والا فالاحكام كلها بوضع الشرع من حيث
التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل ولا للعادة في شئ من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه
العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود في الوجود و بطرف العدم في العدم والمراد بالتأثير الاقتران لاحقيقته
لان المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملتين أما الاولى فللاحتراز عن خروج السبب الذي
اقترن به مانع أو انتفى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فانه لم يلزم من وجوده
الوجود لكن لا لذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر الى ذاته لزمه ذلك وأما

بالطلب أو بالاباحة أو الوضع لهما والحكم العادي

الثانية فللاحتراز أيضا عن خروج سبب الشئ الذي له سبب آخر يخلفه عند عدمه كالشمس فانها سبب فى الضوء مع أن له سببا آخر وهو النار فاذا انعدمت الشمس ووجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أريد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعا للاولى فقط لان السبب من حيث هو أى جنسه وماهيته المتحققة فى أى فرد كان يلزم من عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالانسان والناطق واللازم والملزوم المتساويين فانه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخلا فى تعريف السبب * وأجيب بانه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطقة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالطهارة للصلاة فهو يؤثر بطرف العدم فى العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيها أى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بان وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بان انتفى السبب أو وجد المانع وأورد على التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم الطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة * وأجيب بأن الطهارة ليست شرطا مطلقا بل عند امكانها وهى غير ممكنة فى حق من ذكر فليست شرطا فى حقه أو يجعل قوله لذاته راجعا للاولى أيضا وقد يلزم من عدمه العدم لعارض كما قد الطهورين * وأورد عليه أيضا اللازم الاعم بالنسبة لملزومه فانه ينطبق عليه التعريف المذكور * وأجيب بما مر من أنه تعريف بالاعم * وأورد عليه أيضا جزء العلة وجزء المركب فانه يلزم من عدمهما العدم ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم * وأجيب بالتزام انهما شرط فى وجود العلة والمركب فلا ايراد أو ان هذا تعريف بالاعم أو أن ما بمعنى خارج بقرينة ما اشتهر أن الشرط خارج لا داخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيها أى فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بان وجدت الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط هذا هو المشهور فى تقارير التعاريف الثلاثة والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه بمن فى قولنا من وجوده ومن عدمه لانها للابتداء أو السببية فتفيدان اللزوم من ذات السبب مثلا فان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالوضوء مثلا عند فقد الشمس ليس ناشئا عن فقدها بل من النار وهكذا ففى الكلام ما يغنى عن القيد المذكور نعم ان جعلت من بمعنى عند كان ذلك القيد محتاجا اليه وقد علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل ومانعه الحيض والاغماء والندب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر رمح وشرطه العقل ومانعه الحيض أو وقت المنع والتحريم كتحريم أكل الميتة سببه خبثها وشرطه عدم الاضطرار ومانعه الاضطرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه اللهو وشرطه عدم الحاجة ومانعه الاضطرار والاباحة كاباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب فى اباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلا ومانعها وقوعه وقت نداء الجمعة مثلا (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذى قسمه الى الاقسام الثلاثة باثبات أمر أو نفيه أن يقول لحقيقته اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أولا ان المراد بالامر المحمول المثبت أو المنفى ومن كلامه هنا ان المراد بالربط النسبة الحكمية التى تعلق بها الاثبات فمتعلق الاثبات فيهما مختلف ولا شك فى المغايرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزما لثبوت أحد الامرين للآخر فيوافق ما مر والاثبات فى الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أى اثباتك الربط وليس المراد به هنا المصدر بل المراد به

اثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما

التصديق أى الادراك والتصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر ونقله يس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية أى ثبوت المحمول و بالآخر الموضوع فنى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وقوله وجودا أوعدما تمييزان للربط بالمعنى المذكور أى اثباتك الربط أى النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أى التصديق بها من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشبع فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع للاكل مصدق بها من جهة وقوعها أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشبعا فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بها من جهة عدم وقوعها فالنسبة فى كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهى الثبوت لكنها فى الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها وفى السالبة مصدق بها من جهة عدم وقوعها ويصح أن يكون ذلك حالا أى حال كون هذا الربط أى النسبة وجودا أوعدما أى ملاحظا وجودها أى ثبوتها أوعدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المعقول والمطابق لما ذكره فى شرح المقدمات أن المراد بالربط الاقتران والتلازم العرفى وان قوله وجودا أوعدما تمييزان من أمر وأمر على البدل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أوعدمه و بين أمر آخر من جهة وجوده أوعدمه وان شئت جعلتهما محوّلين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أوعدمه أو وجود أمر آخر أوعدمه ويحتمل أن يكونا حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أوعدما أى ذا وجود أوذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن مجىء الحال مصدرا غير مقيس وأيضا شرط مجيئها من المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه أو جزأه أو كجزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لأقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل لان العدم وان لم يحس بنفسه لكنه يحس باعتبار ما يضاف اليه اذ الكلام فى العدم الاضافى لا المحض لعدم تأتى الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفى الاحوال أى الواسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بثبوتها فالاقسام تسعة قائمة من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مثلها فكان عليه أن يزيد وجودا أوعدما أو حالا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام فى الحكم العادى وربط الحال بالوجود أو العدم أو الحال أو الوجود بالحال أو العدم بالحال عقلى فربط الحال بالوجود كالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما أو بالعدم كالربط بين الكون جاهلا وعدم العلم أو بالحال كالربط بين الكون قادرا والكون حيا أو عكس الاوّلين أى ربط العدم بالحال كربط عدم العلم بكونه جاهلا وربط الوجود بالحال كربط وجود العلم بكونه عالما عقلى لا عادى كما أن الربط بين زوال الشمس ووجوب الظهر مثلا شرعى فهذان الربطان لا يسمى واحد منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها فلا حاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق باثبات الخ أى انما جاء هذا الاثبات أو النفى بواسطة وهى التكرر فالاضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشىء مرتين فان لم يقع الامرة واحدة فليس بعادى وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك كحكم الواحد منا بان شرب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للاطباء لتكرره عليهم (قوله مع صحة) أى جواز التخلف أى مع كون تخلف الربط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار مثلا وهذا وما بعده ليسا من تمة التعريف بل انما ذكرهما لينبه على أن هذا الربط الذى حصل فى الحكم العادى ربط اقتران ودلالة جعلية لا ربط لزوم عقلى ولا ربط تأثير من أحدهما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله مع صحة التخلف أى وأما اذا اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الاسباب العادية ومسبباتها فهو فاسق وهذا

مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة

الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار كل ماخالف العادة كمعجزات الرسل واحياء الموتى الآن لازم المذهب ليس بمذهب وقوله وعدم تأثير الخ أى وأما اذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع فان اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره ﴿وحاصل ماقرره المصنف فى بعض كتبه وسيأتى أيضا﴾ أن من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره أو اعتقد أن المؤثر هو الله وحده الا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار ماخالف العادة ﴿والاعتقاد الحق﴾ أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان التخلف واعلم ان قوله مع صحة التخلف لايغنى عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف كما هو مذهب المعتزلة فى المولدات كما فى حركة الاصبع وحركة الخاتم فان اللزوم بينهما عادى عندهم يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة فى حركة الخاتم وأيضا فلا يلزم من صحة التخلف نفى الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها لفقد شرط أو وجود مانع وكذا لايغنى قوله وعدم تأثير الخ عن قوله مع صحة التخلف لما مر من انه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير وقوله أحدهما أى أحد الامرين المرتبطين فالنار لاتؤثر فى الاحراق والاكل لايؤثر فى الشبع وهكذا وقوله ألبتة أى قطعا من البت وهو القطع يقال بت الشئ يبته بضم الموحدة وكسرها اذا قطعه وهو منصوب على انه مفعول مطلق أى أقطع بذلك قطعا فأل فيه زائدة وهمزته للقطع ولايستعمل الابالألف واللام مع قطع الهمزة كما قال سيبويه وأجاز الفراء تنكيره وحكى أنهما لغتان وأجاز بعضهم كون همزته للوصل (قوله والحكم العقلى الخ) انما أضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الاحكام كلها لاتدرك الابه لان مجرد العقل بدون فكرة أو معها كاف فى ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات أمر) أى لامر كقولك زيد قائم أو نفيه أى نفى أمر عن أمر كقولك زيد ليس بقائم (قوله من غير توقف على تكرر) خرج العادى وقوله ولا وضع واضع خرج الشرعى فان الحكم الشرعى متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفى كون الحكم الشرعى موضوعا أو مجعولا نظر لانه ان فسر بالتعلق التنجيزى وهو أن يكون الشخص اذا وجد مع شروط التكليف مطلوبا بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التنجيزى كما مر لكن اطلاق الحادث على كل من المعنيين بالمعنى المجازى وهو المتجدد بعد عدم لا الحقيقى وهو الموجود بعد عدم فان الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدم ومجازا على المتجدد بعد عدم ولاشك أن التعلق التنجيزى حادث بالمعنى الثانى لا الاول لانه أمر اعتبارى كالابوة والبنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدم لاموجودة بعد عدم واذا كان الحكم بمعنييه حادثا بالمعنى المذكور فلا يتعلق به الوضع والجعل لانه انما يتعلق بالامور الموجودة وهو أمر اعتبارى كما مر فلا تتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضع الا أن يراد من الوضع والجعل لازمه وهو الحدوث فكأنه قال ولا حدوث لخرج الحكم الشرعى فانه حادث بالمعنى المجازى السابق على انه قد يقال لاحاجة فى اخراجه الى ماذكر لانه خارج من قوله اثبات أمر أونفيه فانه ليس اثباتا ولا نفيا (قوله أخرج به) فى العبارة مسامحة اذ الاخراج بالصفة فقط وهى العقلى لا بمجموع الصفة والموصوف أى الحكم العقلى (قوله ومعنى انحصاره الخ) جواب عما تقدم ايراده من أنه لايصح أن يكون من حصر الكل فى أجزائه ولا الكلى فى جزئياته * وحاصل الجواب ماسبق تقريره (قوله من اثبات أونفى) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو النفى مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف يكون محكومابه * وحاصل الجواب أن فى العبارة حذفا والتقدير من بعض متعلق اثبات أونفى وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليها من رجوع الشئ الى وصفه فالقدرة فى قولك الله قادر

والحكم العقلى هو اثبات أمر أونفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع فقوله الحكم العقلى أخرج به العادى والشرعى ومعنى انحصاره فى ثلاثة أقسام أن كل ماحكم به العقل من اثبات أو نفى يرجع اليها لان ماحكم به

وصفها

وصفها الوجوب (قوله إما أن يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فـاحكم به العقل وهو الرزق بفتح
الراء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز ووصفه الجواز وكما أن الرزق الذي هو المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبته
الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق لمولانا جل وعز جائز وهو ظاهر اذا كان الحكم برازق كما تقرر
أما لو قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبته واجبة اذ الجواز لا يقبل الانتفاء عن الرزق فيكون
واجبا وكذا نسبته له واجبة فالرزق وصفه الجواز لانه محكوم به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لا يقبل
الانتفاء اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك باطل ومثله قولك بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان
لا يقبل الا الثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الا الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبتها لله
تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك الباري موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفي
فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبته للشريك فتلك القضية كاذبة (قوله ثم عرف الخ) جواب عما
يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرها وذكر تعريف الواجب وأخويه ولم يذكرها وهو غير
مناسب * وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لانه مشتق
كأخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق
تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزؤه ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه على ما سيأتي وقوله بما اشتق
منه قضيته انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بان
المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر وأما الجواب بان في العبارة حذفا والتقدير
ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لان مقتضاه أنه قال فالوجوب مالا يتصور في العقل عدمه
الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل في نفسه فالباء للسببية لا للتعدية وانما عدل عن تعريف الوجوب وأخويه الى
تعريف الواجب وأخويه لانه المحكوم به في القضية أي المحمول فيها حمل مواطأة فيقال القدرة واجبة
والشريك مستحيل والرزق جائز وحمل المواطأة هو الحمل الذي لا يحوج الى تأويل كقولك زيد قائم ويقابل
حمل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعي أومالك علم أي ذو علم أو عالم والقطن بياض أي
ذو بياض أو أبيض فان قلت هلا قال من أول الامر وينحصر في ثلاثة الواجب الخ لانه المحمول حمل مواطأة
كما علمت قلت لان الوجوب وأخويه هو المقصود والملتفت اليه من ذلك المحمول * ثم اعلم أن في مرجع الضمير
في قوله بما اشتق منه اشكالا مشهورا في نظير هذه العبارة * حاصله انه لا يصح أن يعود على المضاف أعني كل لانه
يقتضي أنه عرف كل واحد من الامور الثلاثة بالشيء الذي اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه أنه عرف
الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على
المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لانه يصير المعنى لانه عرف كل واحد بالشيء الذي اشتق منه أي واحد كان
فيقتضي أنه عرف الوجوب بالذي اشتق إما منه أومن غيره وكذا البقية وهو باطل أيضا * وحاصل الجواب أنه
عائد عليه من حيث تعيينه أي بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناء على أن في الضمير
استخداما أوجريا على القول بان الضمير العائد الى النكرة معرفة أي مراد به معين والاحسن الجواب بان
العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لواحد فكأنه قال عرف واحدا بما اشتق منه ثم أدخل لفظ
كل لافادة التعميم فصار كل واحد الخ (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه
ما في الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجوب بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب
فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على
الذات التي هي من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الافراد لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب
بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كما في المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان

اما أن يقبل الثبوت والنفي فهو الجائز وان كان لا يقبل الا الثبوت فهو الواجب وان كان لا يقبل الا النفي فهو المستحيل * ثم عرف كل واحد من الاقسام الثلاثة بما اشتق منه لان المشتق أخص من المشتق منه

أخص لانه حيوان ناطق فكلما وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان فى نحو الفرس والحمار وان كان الحيوان يصح حمله على الانسان بخلاف الواجب لا يصح حمله على الوجوب هذا و بحث فى الجواب المذكور بانه انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق بان عرف مفهومه الاشتقى فى كتعريف مفهوم الاحمر بانه شئ ثبتت له الحمرة وأما ان عرف ماصدق عليه ذلك المفهوم فلا يلزم ماذكر كما فى كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلا من حيث مفهومه الاشتقاقى بان يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ماصدقاته حيث قال مالا يتصور أى شئ لا يتصور فى العقل الخ ورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم تصور العدم أى عدم قبول الانتفاء ومن تعريف المستحيل أن الاستحاله عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائز أن الجواز صحة الوجود والعدم فقول المعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أى أقل أفرادا كما مر فالواجب مثلا معناه أمر اتصف بالوجوب ففيه مافى الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الامر والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدونه كما فى قول المصنف و ينحصر فى ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم من وجود الاخص فى الذهن وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلا بأنه الضاحك المفكر بالقوة مع أنه لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذى هو أعم منه لعدم ذكره فى التعريف حينئذ وأجيب بأن محل الاستلزام المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أى الحقيقة بان ذكرت فى تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلا أو اجمالا فان ذكرت تفصيلا أى بالمطابقة كأن قلت فى تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلا فان أجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجمالا أى بالتضمن بان قلت فى تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الاعم اجمالا اذ يفهم منه أن هناك شيأ يقال له حيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقته ماهى بخلاف مااذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة الحيوان لا اجمالا ولا تفصيلا (قوله لان الاعم جزء الاخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلا الذى هو الاعم جزء الواجب الذى هو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فهو كل والوجوب جزء و يلزم من وجود الكل وجود كل جزء من أجزائه فاذا عرف الكل أى تعقل ولوحظ فى الذهن لزم منه معرفة أجزائه بالمعنى المذكور (قوله فالواجب ما) أى أمر سواء كان ذلك الامر حكما أو نسبة كثبوت القدرة لله تعالى وثبوت التحيز للجرم أو صفة كالقدرة والتحيز والكون قادرا والكون متحيزا فكل من النسبة ومتعلقها يتصف بالوجوب وأما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم مماذكر دخول الاحوال الحادثة فهى من الواجب المقيد اذ هى واجبة ولازمة مادامت عللها وقد مر أن الواجب قسمان مطلق ومقيد وهى من الثانى لا من الاول الذى هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة على كل حال ليس فى محله وقوله يتصور بضم الياء مبنيا لما لم يسم فاعله بمعنى يدرك أو بفتحها مبنيا للفاعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثانى ونائبه على الاول لان تصور يستعمل متعديا ولازما يقال تصورت الشئ عقلته وأدركته وتصور الشئ أمكن والوجه الثانى أقرب وأسلم من التكلف الآتى لكن الاول هو الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدرك وظاهر تقرير المصنف فى الكبرى أيضا وأورد عليه أن عدم الوجوب يتصور أى يدرك لان العقل يتصور المحال وأجيب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى أن الواجب هو الذى لا يصدق العقل بوقوع عدمه أى لا يقبله ولا يثبته لكن فيه أن اطلاق التصور على التصديق اما من قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا انه يطلق على ماهو أعم من الادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشترك يحتاج لقرينة

ومعرفة الاخص تستلزم معرفة الاعم لان الاعم جزء الاخص فقال فالواجب مالا يتصور

ولا

في العقل عدمه أي لا يدرك في العقل عدمه وذلك اما ضرورة وهو ما لا يحتاج العقل في ادراكه الى تأمل ولا نظر

ولا قرينة هنا وما قيل من أن القرينة ذكر الصحة في تعريف الجائز لان الصحة مرجعها الى التصديق فردود بان كل تعريف يجب أن يلاحظ على حدته غير مقترن بآخر اذ كل مفهوم يجب أن يعرّف بتعريف يخصه و يمتاز به استقلالا فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نعم يمكن أن يقال ان أهل الاصول لا يشترطون في المجاز قرينة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان القرينة ماهو معلوم من أن الواجب قد يتصوّر نفيه فان ذلك قرينة على أن المراد بالتصوّر المنفي هو التصديق فالقرينة حالية كما قاله القيرواني (قوله في العقل) متعلق بيتصوّر وفيه أن الواجب واجب في نفسه وجد عقل عاقل أولم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ يتصور مبنيا للفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا لاندفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب ما يمتنع أو ما لا يمكن عدمه فلم يذكر لفظ التصوّر ولا قيداه بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائد على ما باعتبار الافراد لا المفهوم الكلي أي ما لا يتصور العقل عدم أفراده كالقدرة والارادة أي لا يصدق بنفيها وأما الواجب الكلي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد * بقي أنه يرد على التعريف المذكور أن الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الاولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخرية وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع وأجيب بانه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه أمرا عدميا بل المراد ما لا يتصور نفيه أي ما لا يتصور أن ينعدم أي ينتفي بصدق نقيضه فالقدم مثلا لا يتصور نفيه بصدق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته أمرا عدميا فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا العدم المقابل للوجود كقوله

النشكى من الاقدار * من عدم الرضا على المختار

وكقول حسان رب علم أضاعه عدم الما * ل وجهل غطى عليه النعيم

فان المراد نفي الرضا ونفي المال بوجود السخط والفقر لا كونهما عدميين * والعقل عند الشافعي نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية فالمعنى على الأول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من العلوم اى لا يكون معلوما فالظرفية عليها مجازية لانتفاء تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل (قوله أي لا يدرك) تفسير ليتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملا له وللتصور فعمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز وتفسيره بقوله وهو ما الخ واسم الاشارة مبتدأ والخبر محذوف أي ثابت وقوله ضرورة منصوب اما على المفعولية المطلقة لقيامه مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما ثبوت ضرورة ثم حذف المضاف وأنيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه أو على الحال بتأويله بضروري أو بتقدير مضاف أي اما ثابت حال كونه ضروريا أو ذا ضرورة أو على نزع الخافض أي حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت في الاصل من أوصاف العلم كالنظرية فان العلم ينقسم الى ضروري ونظري كما انقسم الى تصور وتصديق قد يطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري يقال التحيز ضروري وثبوته للجرم ضروري ويمكن حمل كلام الشارح على الاصل بان يقدر مضاف أولا وثانيا أي وعلم ذلك الواجب اما ضروري كالعلم بالتحيز الخ ويحتمل أن المشار اليه عدم ادراك العدم أي وعدم ادراك العدم اما بالضرورة الخ لكنه يحوج الى تقدير في التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أي الواجب الذي لا يدرك عدمه بالضرورة ما أي نسبة أو متعلقها على مامر وقوله في ادراكه أي ادراك وجوبه أي التصديق بذلك والحكم به أي لا يحتاج العقل في الحكم بوجوبه الى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير

فالمنفي الاحتياج الى النظر فقط أعم من ان لايحتاج الى شئ أصلا كـكون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج
الى حدس كـكون نور القمر مستفادا من نور الشمس فان ذلك لايحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس
أي تخمين فان من عرف أن ضوأه يزيد و ينقص بحسب بعده من الشمس وقربه منها فاذا قابل نصفها أضاء
نصفه أو كلها أضاء كله يحكم بذلك أو يحتاج الى تجربة كـكون السقمونيا مسهلة للصفراء والقهوة مذكية
للفهم فان ذلك لايحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولايصح أن يكون المنفي أصل الاحتياج بان يقال
الضروري هو مالايحتاج الى شئ أصلا لئلا يلزم خروج الحدسيات والتجربيات منه فانها لاتحتاج الى النظر
ولم تكن حاصلة ابتداء أي بأول التوجه بل لابد فيها من حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك
لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو مالايحكم فيه العقل
بمجرد تصور طرفيه بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان كان الحس ظاهرا سميت حسيات كـكون الشمس
مشرقة والنار محرقة وان كان باطنا سميت وجدانيات كـكون لنا جوعا وعطشا ولذة وألما وأما البديهي
فتارة يفسر بانه مالايحتاج الى شئ أصلا أي مايثبته العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحدس
أو غيره كـكون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من الضروري فكل بديهي ضروري ولاعكس
وتارة يفسر بانه مالايحتاج الى نظر واستدلال فيكون مرادفا للضروري بأحد معنييه فان الضروري
يطلق تارة في مقابلة الاستدلالي أي النظري و يفسر بما لايتوقف على نظر واستدلال وان توقف على
حدس أو تجربة مثلا وتارة في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهذا
أخص من الضروري بالمعنى الاول فان العلم الحاصل بالابصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان
الانسان مغمضا عينيه ففتحهما فرأى الشمس يقال له ضروري على التفسير الاول لانه مأخوذ في مقابلة
النظر فيدخل فيه الكسبي بخلافه على الثاني فانه في مقابلة الكسبي وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن
ثم جعل بعضهم العلم المذكور اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار كفتح العينين و بعضهم
ضروريا أي حاصلا بدون نظر واستدلال وقد علم بما ذكر أن الاكتسابي أعم من الاستدلالي أي النظري
لان الثاني هو الحاصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولاعكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار الناشئ عن فتح العينين فانها اكتسابي لااستدلالي (قوله كالتحيز) أي أو ثبوته فكل منهما
واجب مقيد أي لايقبل الانتفاء ما دام الجرم وأما الحكم الذي هو ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب
كما مر (قوله للجرم) هو شامل للجسم وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر وللجوهر الفرد كما يستفاد
من تفسيره بانه كل ماملأ أي شغل فراغا وحينئذ فلاحاجة الى زيادة بعضهم مثلا لاجل ادخال الثاني فانه
يتحيز أيضا اذ الحيز عند المتكلمين هو الفراغ أي الخلاء المتوهم الذي يشغله شئ ممتدا كان وهو الجسم أو غير
ممتد وهو الجوهر الفرد وانما كان متوهما لانه يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة عدما محضا يخطر بالبال
وليس شيأ موجودا تتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود و يقال له مكان أيضا فهما مترادفان
عندهم أما عند المتكلمين فالمكان أخص من الحيز لان الاول هو الذي يحل فيه الجسم فقط بخلاف الثاني
فانه مايحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر فكل متمكن متحيز دون العكس اذ يعتبر في المتمكن الامتداد
دون المتحيز والراجح ترادفهما واذا علمت ان الحيز عند المتكلمين والحكماء هو الفراغ أي الخلاء تعلم أن
مايجلس عليه من الارض مثلا لايقال له حيز ولامكان * واعلم أن الخلاء انما هو بحسب نظر الشخص لافي
الواقع لان مابين السماء والارض مملوء بالهواء أي الريح على الراجح لكن أجزاؤه لطيفة فاذا جاء شخص الى
مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه طرفة عين لم يعش حيوان ولم ينبت نبات والهواء ليس
بجوهر فرد ولاعرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التحيز أخذ الخ) يعني بحيث يمنع غيره أن يحل محله

كالتحيز للجرم ومعنى التحيز أخذ ذاته قدرا من الفراغ والجرم كل ماملأ فراغا كالشجر والحجر وأجساد الحيوانات واما نظرا وهو مايحتاج في ادراكه الى التأمل والنظر كالقدم لمولانا جل وعز

فلابدمن هذه الزيادة والاحقيقة التحيزهو الممانعة على القدر المأخوذ من الفراغ أى منعك الغير أن يحل فى مكانك أى مدافعتك اياه لانفس الاخذ فى العبارة تساهل واضافة أخذلما بعده من اضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل والاصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف فى شرحه والضميران يرجعان للجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه أى أن يأخذ من الفراغ بحلوله فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير المذكور تفسير لحاصل قوله كالتحيز للجرم هكذا قاله الغنيمى وقال يس تفسير للتحيز بالمعنى المصدرى و يؤخذ منه تعريف الحيز بانه الفراغ انتهى والأول أقرب (قوله والمستحيل ما الخ) ماواقعة على أمر أومعلوم ذهنى أومفهوم ذهنى وهى بمنزلة الجنس فتشمل الممتنع بالغير ومابعدها بمنزلة الفصل مخرج لمايدرك فى العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصور للمجهول أوما يمكن وجوده بناء على بنائه للمعلوم على ماسبق وقوله لا يتصور فى العقل وجوده أى لا يصدق العقل بوجود أفراده أولا يمكن وجودها فيه كشريك البارى فالضمير فى وجوده عائد على ما باعتبار الماصدق أى الافراد لا المفهوم الذهنى أى الامر الكلى لجواز وجوده فى العقل لانه يتصور المحال فقولك اجتماع النقيضين ممتنع معناه ان المعنى الحاصل فى الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد فى الخارج فرد يطابقه وكذا قولك شريك البارى ممتنع معناه أن ما يصدق عليه فى الذهن انه شريك البارى يصدق عليه فيه انه ممتنع الوجود فى الخارج وأورد على التعريف المذكور انه غير مانع لدخول الاحوال والسلوب فيه فان كلا لا يصدق العقل بوجوده لان الاولى غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية معدومة لا موجودة ولا ثابتة والمراد السلوب الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعالم فانها من المستحيل قطعا وأجيب بأمور منها أن هذا تعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون من المناطقة ومنها ان ما واقعة على ممتنع فتخرج الاحوال والسلوب من أول الامر ومنها وهو أحسنها أن المراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الامر فخرجت الاحوال والسلوب لانها موجودة أى متحققة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وان لم تكن موجودة فى الخارج أى خارج الاعيان والافهى موجودة فى خارج الاذهان وبيان ذلك أن هذا الشئ اما موجود فى الذهن أى ثابت ومتحقق فيه واما موجود فى نفس الامر واما موجود فى الخارج أى خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب والنسبة بين الأولين العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فى ذات المولى وصفاته الوجودية وفى ذواتنا وصفاتنا كذلك فانها من حيث استحضارها فى الذهن يقال لها موجودة أى ثابتة فيه ومن حيث وجودها فى نفسها يقال لها ثابتة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض و ينفرد الاول فى المستحيلات الثابتة فى أذهان معتقديها كنبوة مسيلمة والولد والصاحبة له تعالى فان لها ثبوتا فى أذهان من ذكر و ينفرد الثانى فى الاشياء الموجودة تحت الارضين أوفوق السموات التى لم تخطر بذهن أحد فانها موجودة فى نفس الامر أى فى نفسها لا فى الذهن لعدم خطورها فيه والنسبة بين الاول والاخير كذلك يجتمعان فى الذوات والصفات الوجودية السابقة و ينفرد الاول فى المستحيلات السابقة أيضا والثانى فيما تحت الارضين مثلا فانها موجودة فى خارج الاعيان لامكان رؤيتها لو أزيل المانع والنسبة بين الاخيرين العموم والخصوص المطلق اذ كل موجود فى الخارج موجود فى نفس الأمر دون العكس فيجتمعان فى الذوات والصفات الوجودية السابقة و ينفرد الثانى فى الاحوال وصفات السلوب فانها موجودة فى نفس الامر أى ثابتة ومتحققة فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لان نفس الامر يطلق على ذات الشئ فيكون فى قولهم هذا الشئ موجود فى نفس الامر اظهار فى مقام الاضمار والاصل موجود فى نفسه بقطع النظر عما مر و يطلق أيضا على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم مما مر أن الوجود الخارجى كما يطلق على الوجود فى خارج الاعيان كذلك يطلق على الوجود فى خارج الاذهان وهو الوجود فى نفس الامر وهذا

* والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده

تتصف به الاحوال والسلوب فقول المعترض ان كلامنهما لايصدق العقل بوجوده ان أراد به الوجود خارج الاعيان فسلم لكنه ليس بمراد وان أراد الوجود خارج الاذهان فممنوع لان العقل يصدق بوجودهما كذلك (قوله اماضرورة) منصوب إما على الحال من ما أومن عدم التصور والمفهوم من لايتصور أى حال كون ذلك ضروريا أوذاضرورة أوعلى نزع الخافض أى بالضرورة على مامر وقوله كتعرى الجرم مثال لما لايتصور الخ لا لعدم التصور فلاحاجة الى أن يقدر فى العبارة كعدم تصور تعرى الجرم الخ * واعلم أن فى الحركة والسكون ثلاثة أقوال * الاول أن الحركة كونان متواليان فى مكانين أى حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان فى مكان واحد أى حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه عبارة عن مجموع الحصولين وحينئذ فيكون بينهما منع جمع لجواز الخلو عنهما اذ الجرم فى أول حدوثه أى فى أول أزمنة وجوده ليس بمتحرك ولا ساكن فكيف يكون التعرى عنهما مستحيلا وأجيب بان المراد الجرم المتقرر فى الخارج أى الذى ثبت له حصول فيه ولاشك أنه لايعرى عنهما * القول الثانى أن الحركة هى الحصول الاول فى الحيز الثانى أى فى المكان الثانى والسكون الحصول الثانى فى الحيز الاول وكذا الحصول الثانى فى الحيز الثانى من باب أولى فكل منهما بسيط و بينهما منع جمع أيضا لجواز الخلو عنهما اذ الحصول الاول فى الحيز الاول لايقال له حركة ولا سكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر * القول الثالث وهو قول الاشعرى أن الحصول الاول فى الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثانى مثلا من باب أولى وأما الحصول الاول فى الحيز الثانى فهو حركة وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجرم اذا كان فى مكان فالكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فأول كون فى المكان الثانى سكون فيه وحركة اليه باعتبارين كما مر وعلى هذا فلا اشكال لان الجرم لايخلو عنهما كما أنهما لايجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل الاخص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا بخلافه على الاولين فانه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كما مر (قوله الا بعد النظر) أى فى دليل الوحدانية القطعى لمن لايكتفى الا به أوالاقناعى لمن يكتفى به فالاول كقولك لو اجتمع إلهان لحصل بينهما تمانع بان يريد أحدهما وجود زيد مثلا والآخر عدمه فلايخلو إما أن يوجد أولا الى آخر ماسيأتى والثانى كقولك لو اجتمع الهان لحصل الفساد لانه اذا اجتمع ريسان فى مركب فسدت (قوله والجائز ما يصح الخ) ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شئ لكن بمعناه اللغوى لا الاصطلاحى الذى هو الموجود لاقتضاء ذلك أن المعدوم لايتصف بالجواز وليس كذلك وهى بمنزلة الجنس وقوله فى العقل أى عند العقل أو بالعقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان الاول لايصح وجود أفراده والثانى لايصح عدم افراده بل هى واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أولم يوجد كما مر وقوله وجوده أى وجود أفراده فالضمير عائد على ما باعتبار الماصدق لا المفهوم كما مر واعترض بان الامور الاعتبارية كالاحياء والاماتة والخلق والرزق جائز مع أنها ليست موجودة لانها عبارة عن تعلق القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق والتعلق المذكور أمر اعتبارى لايتصف بالوجود فيكون التعريف غير جامع لخروج الامور الاعتبارية منه وكذا الاحوال والسلوب الحادثة وأجيب بان المراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الامر أعم من أن يصاحبه وجود خارجى أولا فيشمل ماذكر وانما قال يصح ولم يقل على قياس ما مر ما يتصور فى العقل وجوده وعدمه اما للتفنن أو للاشارة الى أن المراد مجرد امكان وجوده وعدمه فى العقل وان لم يوجدا فيه بالفعل بان لم يدرك ذلك ولم يخطر له بل وان لم يوجد هو بالكلية كما مر ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور الوجود والعدم بالفعل أى خطورهما بالفعل فى العقل مع أن ذلك ليس بلازم فلذا عدل الى التعبير بالصحة لانها لغة زوال المرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا

اما ضرورة كتعرّى الجرم عن الحركة والسكون واما نظرا كالشريك لله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة الشريك لله تعالى لاتدرك الا بعد النظر * والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه إما ضرورة

جلد صحيح أي غير مقطوع وهو المناسب هنا فالمعنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه * فان قلت استعمال الواو في تعريف الجائز من باب استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون للمعية وللتعاقب أي عطف لاحق على سابق فلا يدرى هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس أو هما على المعية أو كونها بمعنى أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بان القرينة علمية وهي أن العقل يأبى المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أي صحة العدم والوجود معا فالمراد الوجود بدل العدم أو العدم بدل الوجود سواء كان الوجود سابقا والعدم لاحقا أو بالعكس قال شيخ شيخنا محمد الصغير والمعية المقتضية للاستحالة المترتب عليه اجتماع النقيضين أو الضدين انما هي معية الوقوع بالفعل أما معية الصلاحية فلا يصح ارادتها في تعريف الجائز (قوله كحركة الجرم أو سكونه) يعني أحدهما بعينه أما أحدهما لا بعينه فهو واجب (قوله كتعذيب المطيع) أي الذي لم يعص الله تعالى قط طرفة عين ولو معصوما كنبي وملك فان ذلك التعذيب جائز نظري لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل في ملكه ما شاء والكلام في مجرد الجواز العقلي لا الوقوعي فلا ينافي أن ذلك ممتنع شرعا والا لزم الخلف في خبره تعالى لانه ورد في القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم (قوله واثابة العاصي) أي ولو كان كافرا لما مر من أن الكلام في مجرد الجواز العقلي فالعاصي المؤمن اثابته جائزة عقلا وشرعا والكافر اثابته جائزة عقلا ممتنعة شرعا ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقال أهل السنة انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الاسلام زكريا وهذا هو الصحيح الذي يجب اعتقاده وقالت المعتزلة يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وهو مبني على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين والمراد باثابة العاصي تنعيمه لا الجزاء الواقع في مقابلة شئ (قوله ومعنى التصور الادراك) هذا تفسير بالاعم لشمول الادراك التصور والتصديق فكان الاولى أن يقول ومعنى التصور في المقام التصديق (قوله وانما بدأ الخ) جواب عما يقال ان المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك البداءة بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلي وتعريف كل قسم مع انه غير مقصود * وحاصل الجواب انه لما توقف المقصود على معرفة هذه الاقسام ناسب البداءة بالتقسيم وتعريف كل قسم وانما توقف المقصود على معرفتها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب له عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح والاصلح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع في ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف حقائقها لم يعرف ما أثبته هنا وما نفاه لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصوره فاقسام الحكم العقلي استمداد هذا العلم من حيث تصورها لا من حيث اثباتها أو نفيها لان ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة كتصوره برسمه والتصديق بموضوعية موضوعه أي بأن موضوعه كذا وأما أصل الشروع فانه يتوقف على تصوره بوجه ما والتصديق بأن له فائدة ما فهذه الجمل المذكورة المشتملة على بيان أقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب اذ هي عبارة عن ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهي معان مخصوصة وهي هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر ألفاظ فيكون بينهما التباين الكلي هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظر لمدلول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم أو لدال مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم والخصوص المطلق لان مقدمة الكتاب كما علمت ألفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا فيجتمعان فيما اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لو دلت على غيرها كأن

كحركة الجرم أو سكونه واما نظرا كتعذيب المطيع واثابة العاصي ومعنى التصور الادراك أي ما لا يدرك وانما بدأ

يقول حيث أقول كذا أو أشير الى كذا فرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر فى الآخر وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع اذا ذكر أمام المقصود اه وفى توقف الشروع على ما يذكر آخرا نظر الا أن يقال على بعد ان شأنه أن يتوقف عليه الشروع وان لم يتوقف عليه حينئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلى) اعترض بأن تعليله المذكور يقتضى أن توقف المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف أقسام الحكم العقلى الخ لكان أولى * فان قلت التقسيم فرع عن التصور * قلت نعم لكن بالنسبة للمقسم فانه لا يقسم شيئا الا اذا تصوره أما بالنسبة للناظر فلا اذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالاولى الجواب بان فى عبارته حذفا والتقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلى موطأ لتعاريف الاقسام الخ (قوله أولا) متعلق ببدأ أو بتقسيم أى وانما بدأ فى الاول أو بدأ بالتقسيم فى الاول ولا حاجة لها للاستغناء عنها ببدأ فكان الاولى اسقاطها (قوله لان المكلف مطلوب) ضمنه معنى ملزوم فعداه بالباء أو مطلوب بمعنى مطالب كما فى بعض النسخ أى مطالب بذلك فاذا تركه كان عاصيا قلنا المقلد مؤمن أو كافرا أن قلنا انه كافر (قوله بمعرفة) أى بالتصديق بما يجب فى حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوهما أو ثبوت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز أى و بالتصديق بالذى يجوز كبعثة الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل أى و بالتصديق بما يستحيل كالشريك أو ثبوته وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضاف أى ونفى ما يستحيل أو المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شئ أى كالقدرة أو ثبوتها بانه واجب أو البعثة بانها جائزة أو الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل أى يتصورها لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصوره كما مر وما نحن فيه من الثانى فالمعرفة الاولى مرادبها التصديق والثانية مرادبها التصور لانها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير أن فى عبارته تنافيا لان قوله لان المكلف مطلوب الخ معناه انه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى ونفى الشريك والبعثة للرسل أى ثبوت ذلك فالمحمول قادر ولا شريك له و باعث للرسل لانه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل وما يجوز والذى يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شئ الخ أى بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة و بعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنن واحد لان أولها يقتضى ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول قادرا وآخرها يقتضى ان متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجبا وهكذا والمناسب لكلام المصنف آخرها (قوله واعلم ان معرفة أقسام الحكم العقلى) أى الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم أن هذه اقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذ أقسامه الوجوب والجواز والاستحالة ففى عبارته تسامح * واعلم أن الواجب له مفهوم وما صدقات أى أفراد بعضها ضرورى و بعضها نظرى وكذا المستحيل والجائز فمفهوم الواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه وماصدقه الضرورى كالتحيز للجرم والنظرى كثبوت القدرة لله تعالى ومفهوم المستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده وماصدقه الضرورى كاجتماع النقيضين فان استحالته ضرورية والنظرى كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه وما صدقه الضرورى كالاكل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظرى كاثابة العاصى فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلى تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها أى تصور مفاهيمها المتقدمة والمعرفة هى نفس العقل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فمن لم يعرفها عند الاول فليس بعاقل بل

بتقسيم الحكم العقلى أولا لان المكلف مطلوب بمعرفة ما يجب فى حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل ولا يحكم على شئ بانه واجب أو جائز أو مستحيل حتى يعرف حقيقة ذلك (واعلم) أن معرفة أقسام الحكم العقلى ثلاثة

مجنون

وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها حتى لايحتاج الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة

مجنون لاتجرى عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم معرفتهم ماذكرلانا نمنع ذلك اذ كل أحد يعلم ان هناك شيأ لايقبل العدم وشيأ لايقبل الوجود وشيأ يقبلهما وان لم يعرف التعبير عن ذلك بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصوّر مفاهيمها الثلاثة وان لم يعرف أسماءها المذكورة هكذا قال بعضهم واختاره شيخ شيخنا الصغير ووجه ما مر من ان معرفة هذه الاقسام استمداد هذا العلم لان المتكلم تارة يثبتها وتارة ينفيها واثبات الشئ أو نفيه فرع عن تصوّره وأيضا فالمكلف مطلوب بمعرفة مايجب ومايستحيل ومايجوز فى حق الله تعالى ورسله ومعرفة ذلك تتوقف على تصوّر معانى هذه الاقسام وقال بعضهم المراد بالمعرفة التصديق ببعض ماصدقاتها وذلك البعض هو الضرورى منها أى بعض الضروريات كالتصديق بأن الواحد نصف الاثنين و بأن النار حارة و بأن النقيضين لايجتمعان فان الاوّل واجب والثانى جائز والثالث أعنى اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره فمن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذ لاشك فى جنون من لم يعرف ان النار حارة مثلا و يستفاد من كلام اللقانى فى شرح الجوهرة ترجيح هذا أعنى كون المراد بالمعرفة التصديق حيث قال قال القاضى من أهل السنة أى وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية لانه لايخلو اما أن يكون جوهرا أو عرضا لاجائز أن يكون جوهرا اذ الجواهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر عقلا لكان كل جوهر عقلا لان ماثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وأيضا لو كان جوهرا لما ثبت به للعاقل حكم لان الاحكام انما تثبت للجواهر لابها فتعين أن يكون عرضا لكن لايجوز أن يكون عبارة عن مجموع الاعراض فاذا هو بعض الاعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لاجائز أن يكون من غير العلوم والاصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف ومامن شئ من أجناس الاعراض الا يمكن تقدير العقل مع عدمه ماعدا العلوم وما يصححها كالحياة واذا كان من العلوم فلاجائز أن يكون كل العلوم لاتصاف الانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضروريا أو نظريا لاجائز أن يكون نظريا اذ العقل شرط فى العلم النظرى فلو كان العقل نظريا للزم الدور وأيضا قد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا وأيضا فالنظرى قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون ضروريا وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد يتصف بالعقل من لم يدرك شيأ منها كالأعمى وأيضا فأكثر العقلاء لايعلم كل الضروريات لتوقفها على شئ كحدث أو تجربة بل لايخطر بباله أصلا فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهى الضروريات المتداولة بين العامة كالعلم بأن النفى والاثبات لايجتمعان وان الصنعة لابد لها من صانع وان النقيضين لايرتفعان والضدين لايجتمعان وان الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الموجود لايخرج عن كونه قديما أو حادثا ونحو ذلك من كل علم ضرورى يمتنع خلو الموصوف بالعقل عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل انتهى بايضاح وزيادة (قوله وتكريرها) مبتدأ وتأنيس خبر أى ذو تأنيس أو مؤنس أو مبتدأ خبره محذوف أى فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب متعلق بتأنيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الآتى لكن تسمية العقل فكرا من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بأمثلتها متعلق بتكريرها على انه حال منه أى تكريرها ملتبسا بامثلتها أى جزئياتها المنطبقة تلك الاقسام عليها وهى ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى الضرورى والنظرى والمراد بتكريرها احضارها فى الذهن واخطارها بالبال مرة بعد أخرى بأن تستحضر فى ذهنك أن الواجب مالايتصوّر فى العقل عدمه وتطبقه على مثاله النظرى كالقدم والقدرة لله تعالى والضرورى كالتحيز للجرم وهكذا لامجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها و يحتمل أن قوله بأمثلتها متعلق بمعرفة وما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به أى ان معرفة تلك الاقسام

الثلاثة ملتبسة بأمثلتها بأن يلاحظها منطبقة على تلك الامثلة مما هو ضرورى الخ وحتى يصح أن تكون للتعليل والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة وهو علة للتكرير أو للتأنيس والمعنى على الاول أن تكريرها ملتبسا بأمثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام على تلك الامثلة لأجل عدم حاجة الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة وعلى الثانى انما قلنا ان فيه تأنيسا للقلب لاجل أن لا يحتاج فهو علة للحكم بأن فيه تأنيسا وان شئت جعلته علة لحصول التأنيس أى انما حصل التأنيس لاجل الخ أى ان فائدة حصوله ماذكر و يصح أن تكون للغاية أى وتكريرها من أول الامر الى أن يصير لا يحتاج الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة فيه من تأنيس الخ أو يأنس القلب بذلك الى أن يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضرورى خبر ان وجملة وتكريرها الخ حالية أو معترضة بين اسم ان وخبرها وأصل التركيب اعلم أن معرفة هذه الاقسام كائنة من بعض ما هو ضرورى على كل عاقل الخ وتكريرها بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأنيس للقلب وأفاد بهذا الاعتراض ان تكريرها أى ملاحظتها مرة أخرى فيه تأنيس للقلب ولو حذفه لم يستفد من ذلك ويحتمل أن يقرر الكلام على وجه آخر بأن يكون قوله بأمثلتها متعلقا بمعرفة كما مر وقوله وتكريرها معطوف على معرفة والضمير للامثلة لانها وان تأخرت لفظا فهى متقدمة رتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت ان معرفة تلك الاقسام مع ملاحظة أمثلتها أى جزئياتها ومع تكريرها وقوله تأنيس خبر ان أو مبتدأ محذوف خبره أى فيه تأنيس للقلب بأمثلتها والجملة خبر ان وحذف متعلقه يعنى بأمثلتها لدلالة متعلق المعرفة عليه وان شئت قلت حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق تأنيس عليه ان جعل بأمثلتها متعلقا بتأنيس وحتى على حالها من كونها تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضرورى متعلق بمعرفة أو خبر ثان لان الوجه الاوّل أولى (**قوله مما هو ضرورى على كل عاقل الخ**) اعلم انه متى عدى هذا اللفظ بعلى فمعناه الوجوب أو باللام فمعناه عدم الانفكاك واللزوم ومقتضى ماذكرناه سابقا وما سيأتى فى الاضراب من ان معرفة هذه الاقسام أى تصوّرها أو التصديق ببعض جزئيات الضرورى منها نفس العقل أو لازمة له ان المراد المعنى الثانى وهو ان هذه المعرفة ضرورية أى لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس فى محله لايهامه ان المراد المعنى الاوّل مع انه غير مناسب لما ذكر لا يقال ان على فى كلامه بمعنى اللام لانا نقول ان ذلك لا يخلصه من الاشكال لان قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيس للقلب الخ يقتضى ان هذا أمر ممكن وان هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغى لمن يريد الفوز أن يحصلها ويكرر تلك الاقسام ليأنس بذلك قلبه الخ وحينئذ فكان الاولى أن يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله وتكريرها تأنيس الخ حتى يخلص من الاشكال * والحاصل انه ان أريد المعنى الثانى وجعلت على بمعنى اللام صح الاضراب المذكور وبطل قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيس للقلب الخ لانه يفيد الانفكاك وان أريد المعنى الاول صح قوله المذكور وبطل الاضراب ويمكن أن يجاب بان المركوز فى ذهن كل عاقل تصوّر هذه المفاهيم فى حد ذاتها لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أى مسميات لها فكل عاقل يدرك ان هناك شيأ لا يمكن عدمه وشيأ لا يمكن وجوده وشيأ يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف انها مفاهيم الواجب والمستحيل والجائز والذى حث عليه المصنف بقوله مما هو ضرورى على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكريرها تأنيس الخ تصوّر المفاهيم من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بأن يعرف ان الشئ الذى لا يمكن عدمه يسمى واجبا وهكذا ولا شك ان ذلك ليس ثابتا لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد المعرفة لا من هذه الحيثية أى حيثية كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت ان تصوّر مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر اذا أريد بالمعرفة التصور لا التصديق (**قوله بل قال امام الحرمين**) اضراب عما قبله فان قوله مما هو ضرورى

مما هو ضرورى على كل عاقل يريد الفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هى نفس العقل فمن لم يعرفها

على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فاعرض عن ذلك ونقل عن امام الحرمين وجماعة انهاهو وامام الحرمين اسمه عبدالملك بن عبدالله الجويني ولقب بذلك لانه انحصر افتاء الحرم المكي والمدني فيه مات سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (قوله بمعانيها) كان الاولى حذفه لان المراد بمعرفة الاقسام الثلاثة معرفة معانيها لا ألفاظها لما مر أن المراد بها اما التصديق ببعض الضروريات أو تصور المفاهيم لامن حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ وتلك الضروريات والمفاهيم معان لا ألفاظ (قوله فليس بعاقل) أي بل هو مجنون لما مر من أن العقل عنده ما تصور المفاهيم السابقة أو التصديق ببعض الضروريات فمن لم يكن عنده ذلك فليس بعاقل ولكن هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ماعدا المحسوسات ضرورية كانت أو نظرية والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضروريها ونظريها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض الائمة لبدعتهم والتحيل في مناظرتهم فالحق ان العقل نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماغ (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف لان جملة اعلم الخ انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احداهما على الاخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعاطف يقتضي الاتصال ولا يكون ذلك الا في المتناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضي وان كان الحكم قد مضى لان المضارع يدل على الاستمرار التجددي أي المتجدد في المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار أي عدم الانقطاع وذلك مناسب للمقام لان الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيد عاقلا تعلق به أو عمرو تعلق به وهكذا فتجدده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسبا للمقام لا بالوضع لانه موضوع لمجرد الحدوث في المستقبل ولو مرة واحدة (قوله على كل مكلف) أي على كل فرد فرد من أفراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدالة على الاستغراق للاشارة الى ان المطلوب المعرفة ولو بالدليل الجلي لا التفصيلي لانه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزع الخافض وان كان غير مقيس أي بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهي الخ لانه يصير المعنى حينئذ و يجب بالاحكام ومعلوم ان من جملة الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشئ بنفسه وهو باطل واما على المفعولية المطلقة فيكون صفة لموصوف محذوف أي وجوبا شرعا أي شرعيا أي مأخوذا من الشرع أو نائبا مناب مصدر محذوف أي وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما على التمييز أي من جهة الشرع لا من جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولا عن شئ لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلأ الحوض ماء فان ماء تمييز وليس في الاصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما واما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من يجب أي حالة كون الوجوب شرعا أي شرعيا أي مأخوذا من الشرع والمراد بالشرع على هذه الاوجه الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبي عليه الصلاة والسلام مجازا وانما قيد بهذا القيد للرد على المعتزلة في تحكيمهم العقل والافكل الاحكام لا تؤخذ الا من الشرع لا خصوص الواجب المذكور فهو قيد غير ضروري وليس مضرا لما علمت من فائدته (قوله أن يعرف الخ) ﴿اعلم﴾ ان الايمان يطلق على المعرفة أي الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أي قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسي لا من قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار الذين كانوا في عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أي جزم بحقيقة ماجاء به ﷺ مع انهم ليسوا مؤمنين فمجرد المعرفة غير كاف في الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الا أن يقال انه استعمل المعرفة في حقيقتها وهو الجزم المذكور ومجازها وهو الاذعان ثم ان المعرف بما ذكر هو أصل الايمان ان قلنا ان المقلد كافر والايمان

بمعانيها فليس بعاقل (ص) ويجب على كل مكلف شرعا أن يعرف مايجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بانه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لاتكون الاناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله مايجب أي عقلاأوشرعاأي ماثبت وجوبه بالشرع أي بالدليل السمعي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أي الدليل العقلي سواء وجب بالدليل السمعي أيضا أم لا كغير المذكورات من بقية الصفات ومامن صيغ العموم أي جميع مايجب لله تعالى لكن مانصت الادلة العقلية أوالنقلية على عينه كالعشرين صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه ومالم تنص الادلة على عينه بل انما نصت على انه اتصف بكمالات من غير تعيين يجب علينا أن نعرفه كذلك أي من غير تعيين فيجب علينا اعتقاد انه تعالى متصف بكمالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها و بين يجب و يجب في كلامه الجناس التام لاتفاقهما لفظا مع اختلافهما معنى لان الاول معناه يفرض والثاني معناه مالا يتصور عدمه عقلا أوشرعا **(قوله في حق مولانا)** متعلق بيجب أوحال من ما والحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أي الذات وهو المناسب هنا أي مايجب لحقيقة مولانا أي لذاته ففي بمعنى اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال في جمع الجوامع وشرحه حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن أي في الدنيا للناس وقال كثير انها معلومة الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العلم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون ومارب العالمين الخ واختلفوا أي المحققون هل يمكن علمها في الآخرة فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتي و بعضهم لاوالرؤية لاتفيد الحقيقة انتهى بحروفه **(قوله ومايستحيل)** أي شرعا أي بالدليل السمعي في أضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها أوعقلا أي بالدليل العقلي وحده أومع السمع في بقية الاضداد وقوله ومايجوز أي عقلا أي بالدليل العقلي وحده لان مايجوز دليله عقلي فقط كما سيأتي وحذف المصنف متعلق مايستحيل ومايجوز أعني في حقه تعالى للعلم به مما قبله وليس ذلك من التنازع في العمل لانه لايجوز في المعمول المتوسط عند الاكثرين **(قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ)** أتى باسم الاشارة مرتين فالاول اشارة الى أن هذا الوجوب أيضا بالشرع خلافا للمعتزلة والثاني اشارة الى أن المطلوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كما في الاول أي كما أنه تعالى يجب في حقه واجبات و يستحيل في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام وقد علمت أن الاقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي و بعضها سمعي وكذا الاقسام اللاحقة منها ماهو عقلي وهو الصدق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ماهو سمعي وهو غيره ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد وأقحم لفظ مثل اشارة الى أن الواجب في حق الرسل غيره في حقه تعالى وكذا المستحيل والجائز ولو أسقطها لتوهم أنه عينه **(قوله في حق الرسل)** لعله سكت عن الانبياء نظرا الى أن جميع الاحكام الآتية التي من جملتها التبليغ خاص بالرسل أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبي **(قوله يجب و يلزم و يفرض بمعنى واحد)** أي فاذا رأيت بعضا عبر بيفرض أو بيلزم فلا تعتقد التنافي وتعترض على المصنف بمخالفته له والباء للملابسة والمعنى الواحد هو مايثاب على فعله و يعاقب على تركه **(قوله والمكلف البالغ العاقل)** أي الذي فيه أهلية النظر وقد بلغته الدعوة ولعله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى أن كل من بلغ عاقلا فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلي كما سيذكره وعن الثاني امالان دعوته عليه الصلاة والسلام عمت جميع الاقطار ولم يخل أحد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لانه جرى على قول من يقول أن الدعوة لاتشترط بعد أول رسول وهم الماتريدية فيكفي في

في حق مولانا عز وجل وما يستحيل ومايجوز وكذا يجب عليه ان يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) يجب و يلزم ويفرض بمعنى واحد والمكلف البالغ العاقل والمكلف مأخوذ من التكليف

التكليف بالعقائد عندهم بعثة أول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد مجمع عليها بين الرسل فلافترة فيها وانما تقع الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فمن بلغته دعوة رسول سواء أرسل اليه أم لا وخالف أمره واستكبر عن اتباعه عذبناه بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بارسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الامم كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وان من أمة الاخلا فيها نذير فان دعوتهم الى الله تعالى قد انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر الى قول قريش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام بهذا في الملة الآخرة فانه يفهم انهم سمعوه في الملة الاولى فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبي ﷺ ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وان من أمة الاخلا فيها نذير معناه ان دعوة الله قد عمت جميع الخلق وان كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لان آدم بعث الى بنيه ثم لم تنقطع النذارة الى وقت محمد ﷺ والآية التي تضمنت أن قريشا لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أي بفرض أن صاحب الفترة آدمي لم يصل اليه ان الله تعالى بعث رسولا ولا دعا الى دين وهو قليل الوجود الا أن ينشأ في أطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم ان في الارض دعوة الى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الحليمي ما يقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية ان أهل الفترة ناجون وان غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الاعمال لعدم عملهم كالمجاذيب الذين لا أعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بني اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد ﷺ من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى في زمن أنبياء بني اسرائيل لانهم لم يؤمروا بدعائهم الى الله تعالى ولم يرسل بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ واخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كامرئ القيس وحاتم الطائي ونحوهم بانهم في النار انما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لا لعبادتهم الاوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع من كان من أهل الفترة في النار * ثم اعلم ان التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي وأيضا فالجن مكلفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجماعا ومثلهم آدم وحواء وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكلف الا من كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشريف لا تكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف (قوله وهو الزام ما فيه كلفة) يصدق بالواجب والحرام ويخرج المندوب والمكروه اذ لا الزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الآتي فانه يشملهما لان فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الا من حيث وجوب اعتقاد اباحته وقوله من الاوامر والنواهي جمع أمر ونهي بمعنى الطلب والمراد المأمورات والمنهيات (قوله على قول) متعلق بقوله وهو الزام الخ أي ان معنى التكليف ما ذكر على قول وهو الراجح كما في جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني فانه مكلف لانه مخاطب

وهو الزام ما فيه كلفة من الاوامر والنواهي على قول أو طلب ما فيه كلفة على القول الآخر وقوله شرعا

بالمندوبات هذا عند الامام مالك * أما عند الشافعي فليس مكلفا بشئ على كل من القولين بل المكلف وليه فيخاطب بأداء ما وجب في ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها التنزل فعلها حينئذ منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه المثاب عليها ليس لانه مكلف بها وانما المكلف بها وليه بأن يأمره بها بل ترغيبا في فعل العبادة ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله المجنون في نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أي بناء على أن شرعا متعلق فيجب لا بقوله مكلف وهما احتمالان في مثل هذه العبارة والاول منهما أولى لافادته نفي مذهب المعتزلة كما في الشارح لان النزاع بينهم وبين أهل السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره أن العقل هو الموجب عندهم وليس كذلك بل المراد أن العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل * والحاصل أن الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا أنا نقول ادراك ذلك لا يتاتى الا من الشرع لان عقولنا لا تدرك الاحكام استقلالا فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشئ قبل مجيئه وهم يقولون يتاتى من العقل والشرع مؤكد فحكموا العقل في الافعال قبل البعثة فما حكم به في شئ منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فامر حكمه ظاهر وهو أن الضروري مقطوع باباحته والاختياري ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم أو تركه على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فمندوب كالاحسان أو تركه على مصلحة فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فمباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بأن لم يدرك فيه شيأ مما تقدم كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن الحظر والاباحة وان كان في الواقع لا يخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منها فمحظور أولا فمباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن ويقبح أي يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان في الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويجيء الشرع مؤكدا لذلك او باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانهما متماثلان في أن كلا منهما زمن فلا يدرك العقل فيهما مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أي الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلا والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل بسبب ادراك مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى ثم يجيء الشرع مؤكدا وبما تقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفترة لان أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها ولا يثابون وان عبدوا الاوثان وسواء في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة السحيمي بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة * وقالت الاشاعرة لا تجب المعرفة والفروع الا بالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب وهو منتف هنا ويترتب على الخلاف أن من ميز وكان عاقلا ومضى عليه زمن يسع النظر في المخلوقات والاستدلال بها على أن لها خالقا ولم ينظر ومات يموت كافرا ويخلد في النار على قول المعتزلة والماتريدية سواء كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبنى عليه ملا علي قاري كفر أبوي النبي ﷺ بناء على ما مر من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بارسال آدم ومن بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت

احتراز عن مذهب المعتزلة الذين يقولون ان معرفة الله وجبت بالعقل

والاشاعرة

الاشاعرة من مات قبل البلوغ أولم تبلغه الدعوة أوكان من أهل الفترة يموت ناجيا و يدخل الجنة وان عبد الاصنام وغير و بدل والرسول فى الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأوّل رسول وانما يكتفى بكل رسول بالنسبة الى أمته فى حياته وأهل الفترة من بين موت الرسول و بعثة من يليه وأما الاحاديث الصحيحة التى وردت بتعذيب بعض أهل الفترة فاخبار آحاد لا تعارض القاطع أوقاصرة على من وردت فيهم لامر يعلمه الله تعالى ورسوله أومؤولة أوخرجت مخرج الزجر للحمل على الاسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ماذكره شيخنا تبعا لظاهر الآيات السابقة مبنى على مذهب الماتريدية هذا وفى بعض العبارات مايقتضى أن المعتزلة يقولون ان العقل موجب بنفسه وحينئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره ولايحتاج الى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مبتدأ خبره محذوف تقديره معناه ماسأبينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التفريع والجزم هو الاعتقاد أى الادراك الجازم ليس معه تردد * فان قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست فى وسع المكلف لتوقفها على النظر فى الدليل * قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر الموصل اليها فهو أوّل واجب وسيلة وهى أوّل واجب مقصدا و بهذا يجمع بين القولين فى أن أوّل واجب ماهو (قوله المطابق) أى الموافق للحق والحق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع أى لما فى الواقع ونفس الامر والواقع ونفس الامر قيل علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أى الحق هو النسبة المفهومة من الكلام المطابق للنسبة التى فى علم الله تعالى أوفى اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ المعرفة هى الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التى فى علم الله تعالى أواللوح المحفوظ ولايخفى مافى ذلك من الركاكة والمخلص ارتكاب التجريد فى الحق بان يراد به الواقع فقط أى النسبة التى فى علم الله تعالى أواللوح المحفوظ ويجرد عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هى الجزم المطابق للنسبة التى فى علم الله تعالى الخ (قوله عن دليل) صفة للجزم أى الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ ضرورة فانه يسمى علما لامعرفة فهو أعم منها كما هو مقتضى كلامه تبعا للمصنف فى بعض كتبه والتحقيق أنهما مترادفان وان كانت المعرفة لاتطلق على الله تعالى لاشعارها بسبق الجهل فيكون كل منهما ضروريا كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة انه جدار أوحجر أونظريا كمعرفة الله تعالى وصفاته ورسله وحينئذ فيكون تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة من الاول ودخوله فى الثانى وأجاب بعضهم بانه انما قيد بالدليل نظرا لخصوص المعرفة لان معرفة الله تعالى وصفاته ورسله لا تحصل الا عن دليل وليس شئ منها ضروريا فلا ينافى أن المعرفة تارة تكون عن دليل وتارة تكون عن ضرورة كما مر وفيه نظر لان الحد يجب أن يكون مطردا أى شاملا لجميع الافراد فالاولى ما أجاب به السكتانى من أن المراد بالدليل السبب أى المرشد الذى لايحتمل النقيض بوجه فيتناول الضرورة والبرهان و بقولنا الذى لايحتمل النقيض بوجه اندفع مايقال ان قول الغير سبب فى تحصيل الاعتقاد فيكون داخلا فى الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملا للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن اطلاق الدليل على ماذكر مجاز والحدود تصان عنه (قوله فانها كلها لاتكفى) ظاهر كلامه أن كلا من الشاك والظان والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الاولى أن يقول فان المصنف بها كافر * لايقال ان الظن الذى لايخطر معه احتمال النقيض يكفى هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد * لانا نقول المراد هنا بالظن الذى لايكفى الظن الذى معه احتمال النقيض بالفعل أوأن هذا الكلام مبنى على أن التقليد لايكفى وان المقلد كافر على ماسيأتى (قوله بل هو جهل) أى مركب لتركبه من جهلين جهل صاحبه بما فى الواقع وجهله بانه جاهل لزعمه انه عالم ومحل الاحتياج للتقييد بالمركب ان قلنا ان الجهل مشترك بينه و بين البسيط فان قلنا انه حقيقة فى المركب

وقوله أن يعرف حقيقة المعرفة الجزم المطابق للحق عن دليل فالجزم احتراز من الشك والظن والوهم فانها كلها لاتكفى فيما طلب من المكلف أن يعتقده فى حق الله تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام والموافق للحق احتراز من الجزم الذى لايوافق الحق فانه لايسمى معرفة بل هو جهل

كما قال بعضهم فلا حاجة للتقييد المذكور (قوله لجزم النصارى بالتثليث الخ) اعلم انهم اختلفوا فى النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم انهم يقولون الاله جوهر واحد مركب من ثلاثة أقانيم أى صفات وهى الوجود والعلم والحياة ويعبرون عن الاول بالأب وعن الثانى بالابن والكلمة وعن الثالث بروح القدس ويقولون ان أقنوم العلم اتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقانيم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية والمراد بها فى تلك اللغة أصل الشئ ومرادهم الاصل الذى كانت منه حقيقة إلههم وهو تلك الصفات والتعبير عنها بالاب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا يخفى ما فى كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافى تركبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر بما قام بنفسه ينافى أيضا تركبه منها لان المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه ويلزم على كلامهم أيضا كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافى كونه مركبا من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوا به القيام كقيام العرض بالجوهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوا به الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضا لان ذلك من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده فى العلم الذى هو معنى من المعانى مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم أبلد الفرق وعلى هذا فمعنى التثليث كون الاله ذا أجزاء ثلاثة مركبا منها ونقل علماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومريم اله أخذا من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أى عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حينئذ جعل الآلهة ثلاثة ويمكن الجمع بان النصارى فرق مختلفة فرقة تقول بالاول وفرقة بالثانى ثم وجدت ذلك مسطورا (قوله والمجوس) قيل هو فى الاصل النجوس بالنون لان الميم والنون يتعاقبان سموا بذلك لاعتقادهم اباحة استعمال النجاسة وانها لا تضر فى دينهم وقوله بالهين اثنين أى لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر واذا تباينا لم يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة فوجب التعدد فى ذات الاله فيلزم اثبات الهين مستقلين أحدهما يفعل الخير ويسمى يزدان والنور وهو الله وثانيهما يفعل الشر ويسمى أهرمن والظلمة وهو الشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات اله ثالث يفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضا فيلزمهم فى الشاهد أن فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر وبالعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستدعون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم فى شرح الورقات ان النور والظلمة عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكر وخلاف المتعارف فيهما أيضا والا فالمتعارف انهما عرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيأ والنور ما قام بالمضىء لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضىء لذاته كالشمس فهو ضوء فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر فهما كالفقير والمسكين انتهى بايضاح ولعل تسميتهما حينئذ الهين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لا عن دليل) هذا يشمل العلم الضرورى لانه مطابق لا عن دليل مع انه لا يسمى تقليدا بل معرفة كما مر (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بان ظاهره أن التقليد لا يكون الا موافقا للحق مع أن تعريفه الآتى يشمل ما كان موافقا وما لم يكن موافقا ورد بانا لا نسلم ذلك غايته أنه احترز بالدليل عن أحد فردى التقليد وأما الفرد الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر فى قوله والتقليد ان تتبع الخ اشارة الى أن المراد به ما هو أعم مما قبله لان اتباع الغير فى قوله مثلا اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقا فى الواقع أم لا (قوله ان تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لا لخصوص التقليد فى هذا الفن

لجزم النصارى بالتثليث والمجوس بالهين اثنين وعن دليل احترازمن الجزم الموافق للحق لا عن دليل فانه يسمى تقليدا ولا يسمى معرفة والتقليد أن تتبع غيرك

فيشمل التقليد في الفروع و يشمل أيضا اتباع العامي للمفتي والقاضي للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي ﷺ في الاحكام الفرعية وكذا في العقائد التي دليلها سمعي وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقية السمعيات كالحشر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان التقليد أن تتبع الغير بدون معرفة دليله ولاشك أن قوله ﷺ أوفعله أوتقريره عين الدليل * وأما التي دليلها عقلي وهي التي تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد تصديقه بانه رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا أيضا لان التصديق برسالته فرع عن التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى اذ لا يكون رسولا الا من ظهرت المعجزة على يده ولا توجد المعجزة الا ممن كان متصفا بتلك الصفات وحينئذ فيكون الاعتماد في ثبوتها له تعالى عن الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المعجزة الخ و يكون قول الرسول أوفعله أوتقريره مؤكدا لذلك وأما ان لم يصدق برسالته بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه من حيث كونه كآحاد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا * قال الغزالي ولا تظن أن معرفة النبي ﷺ أمور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الاشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير اما تغليبا كما قاله سعد الدين في حواشيه واما لان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا شائعا حتى كأنه حقيقة عرفية في ذلك ورأي الغير ومذهبه قولا أوغيره فاندفع الاعتراض بأن القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا واعترض أيضا بأن التقليد بقول الغير يخرج مالا يختص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسي وفيه بحث اهـ ولعل وجهه أن اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحد فيه من حيث صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فرجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله أواعتقاده أي معتقده * واعترض بان اعتقاد الغير خفي لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه بقوله أنا معتقد كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق والجواب ان الأمور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولا أي بالنظر الى ذلك كمن سمع أحدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذه الجملة نظرا الى كونها قولا والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه من حيث كونه اعتقادا أي بالنظر الى ذلك وان كان مدلولا عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيهما لكن الحيثية مختلفة (قوله أما اذا عرفت دليله) احتراز عما اذا قلد في الدليل أيضا فهو كالتقليد في المدلول كأن قلده في دليل الوحدانية وهو أنه لو كان هناك ثان في الالوهية لفسدت السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في الدليل كما أنه مقلد في المدلول الذي هو صفة الوحدانية وكما لو قلده في دليل ان العالم له صانع وهو انه حادث وكل حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا بقية صفاته تعالى وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو تغيره وملازمته للاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه فالتقليد في الدليل مذموم كالتقليد في المدلول الذي هو الصفات المذكورة ونحوها * فان قلت اذا كان التقليد فيهما مذموما ولا طريق للعلم الا بالاخذ والاكثر أنه من افواه المشايخ فالمحمود حينئذ من لم يقلد أحدا وذلك متعذر غالبا * قلت يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح القصيدة أي الجزائرية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير و بقي على التقليد وصار عارفا وهو أنه لو اجتمع أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فرآه قبلهم وصار يرشدهم الى رؤيته بالامارات أي العلامات الدالة عليه كبياض بجانبه فمن رأى العلامات ولم ير الهلال بل قلد فيه الرائي فهو مقلد له ومن لم ير العلامات أصلا

في قوله أواعتقاده دون ان تعرف دليله اما اذا عرفت دليله فانك عارف ولست بمقلد فاحترز بقوله ان يعرف

فكذلك الأن الاوّل مقلد في المدلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضا من باب أولى ومن تمادى مع الرائي حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد المذموم هو الباقي بعد التعلم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الهلال لو سئل عنه يقول رأيته ولا يقول كذا قالوا ورب مما يستغني عن التعلم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلا (قوله عن جميع ما تقدم) أي من الظن وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم مما قبله أن التقليد حرام بلا نزاع دفعه بقوله وقد اختلف الخ وجملة ما ذكره أربعة أقوال وأما قول السعد انه لا يوجد مقلد أصلا فاجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتنون بالعقائد واقامة الادلة عليها وقوله في عقائد التوحيد احترز به عن التقليد في الفروع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الامر لان الذي أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد انما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقا لما في نفس الامر وأن لا يكون فاولى مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق فكيف يجب اتباعه وفيه الخطأ وهو لا يتبع أجيب بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيثية أخرى وهي هنا حيثية كونه حكما من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أما من بلغ درجة الاجتهاد فيحرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد (قوله هل يكفيه تقليده الخ) وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحبا فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى أنه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله يس وقوله اذا كان جازما هذا لا حاجة اليه لان التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل في مفهومه وقوله دون عصيان هو محط الفائدة (قوله أو يعصي بتركه النظر) أي سواء كان فيه أهلية النظر أم لا ورد بأن فيه تكليف ما لا يطاق وقد رفعه الله تعالى عن الأمة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع في أصول الدين سلمنا أنه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى أن الاهلية حاصلة لكل أحد لان المطلوب هو النظر الجلي وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمنا عاصيا لان ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله وبعضهم قيد العصيان الخ) هذا هو المعتمد وان كان معترضا بأن المطلوب المعرفة بالدليل الجلي وهو متيسر من كل أحد وأورد عليه أيضا أنهم عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بأن هذا تعريف للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتراض ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلا وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر عليه المصنف في شرح الكبرى ونصره وهو مبني على أن النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الاصول أي ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصيا فقط وكونه كافرا على هذا القول انما هو بالنسبة للآخرة فقط أما بالنسبة للدنيا فيحكم له بحكم المسلمين في حرمة دمه وماله مثلا قال المصنف في شرح الجزائرية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور في التقليد بكون المقلد مع كون تقليده مطابقا للحق جازما ذا طمأنينة نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل يثبت على الحق الذي قلد فيه أما لو كان لا طمأنينة عنده في تلك العقائد التي قلد فيها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شيء ولو الى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع برجوعه فهذا لا خلاف في عدم الاعتداد بتقليده بل هو غير مؤمن اتفاقا ولا شك أن الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهي الرجوع برجوع مقلده والثبات بثباته وقل ان تتفق الحالة الاولى الا لمن سما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض الانظار الصحيحة الجلية التي تطمئن بها النفوس اهـ ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمي وهي مسئلة حسنة اهـ وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس في نيته الرجوع في الزمن المستقبل وقد صححنا ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل

عن جميع ما تقدم وقد اختلف فيمن قلد في عقائد التوحيد هل يكفيه تقليده اذا كان جازما به لا تردد معه دون عصيان أو يعصي بتركه النظر وبعضهم قيد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر وأما القول بأنه كافر فانما يعرف لابي هاشم من المعتزلة والدليل

المطلوب) أى طلبا جازما والا فالقائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلبا غير جازم بل على جهة الندب ثم ظاهر عبارته ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلى لم يكف ولم يكن آتيا بالمطلوب لانه حصر الطلب فى الدليل الجلى وليس مرادا فالاولى أن يقول والمطلوب من المكلف مطلق الدليل وأقل ما يتحقق ذلك فى الدليل الجلى ﴿واعلم﴾ ان معرفة الدليل التفصيلى واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الحرج عن الباقين فيجب أن يكون فى كل مسافة قصر عالم بذلك و ببقية الاحكام الشرعية وفى كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بأن تذكر مقدمتين صغرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل المذكور شبهة فيقول لا نسلم الكبرى وهى كون الحادث له صانع ما المانع ان يكون حدث بنفسه أى خلق نفسه فترد عليه بأنه لو خلق نفسه لزم ان يكون موجودا معدوما لان خلقه لنفسه يقتضى وجوده أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحدهما فقط فمقتضاه انه لا يقال له جلى وليس كذلك الا أن تجعل الواو فيه بمعنى أو وتكون مانعة خلو تجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن العجز عن التقرير وليس كذلك الا أن يقال فى كلامه حذف والتقدير و يعجز عن التقرير المترتب على كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن فى قوله من جهة حدوثها زائدة [1] واضافة الحدوث للضمير للبيان والتقدير و يعجز عن جهة دلالتها وقوله من انها أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها أى هل هى جهة هى حدوثها أى المخلوقات الخ ولو قال و يعجز عن جهة دلالتها هل هى حدوثها الخ لكان أوضح (قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى انه اختلف المتكلمون فى دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة أولها من جهة حدوثه أى وجوده بعد العدم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ثانيها من جهة امكانه اى استواء وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه أن تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم صانع وثالثها من جهتهما معا ورابعها من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليهما أن تقول العالم ممكن حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شطرا من الحد الوسط على الثالث وشرطا فيه على الرابع فقوله أو نحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الاول والثانى ان العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الاول و يتأخر عنه على الثانى وذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثا لجواز أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعا قديما لعدم مفارقته لهما فيكون قديما بالغير وان كان ممكنا بالذات فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعا بالتعليل أو الطبع واثبات كونه صانعا بالاختيار واذا ثبت كونه صانعا بالاختيار لزم أن يكون مصنوعه حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثانى و بيان ابطال كونه صانعا بالتعليل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعه متحدا كالكرة لعدم التفاوت فى مصنوع العلة أو الطبيعة مع انا وجدناه مختلفا بعضه طويل و بعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد وأظهر هذه الاقوال أولها وان كانت كلها طرقا موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لان الكلام فى الاستدلال بالاثر على المؤثر فلا بد من وجود الاثر خارجا ومعلوم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الامكان فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم فلا يدل على وجود موصوفه و يدل على أرجحية ما ذكر اقتصار المصنف عليه فيما سيأتى حيث قال أما دليل وجوده تعالى فحدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبه) جمع شبهة وهى ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل الاعتراضات كالاعتراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل السنة

المطلوب من المكلف عند القائلين بوجوب المعرفة هو الدليل الجلى وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه كما اذا قيل له أتعتقد أن الله موجود فيقول نعم فيقول له وما دليلك على ذلك فيقول هذه المخلوقات و يعجز عن كيفية دلالتها من انها هل هى من جهة حدوثها أو امكانها أو هما معا أو نحو ذلك وعن رد الشبه التى أوردها الملحدة من ان اعراض العالم حوادث لا أول لها ونحو ذلك من الضلال ومعنى جل

(1) قوله واضافة الحدوث للضمير الخ المناسب واضافة جهة الحدوث للبيان والتقدير جهة هى حدوثها كما يأتى له بعد اه

الآتى تقريره وفى بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التى أوردها الملحدة أى على دليل أهل السنة الذى استدلوا به على حدوث العالم وحاصله ان العالم اجرام واعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحادث حادث فقالوا فى تقرير الدليل على حدوث الاجرام العالم صفاته أى اعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث وان شئت قلت العالم أى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث * ثم ان الملحدة اعترضوا كبرى هذا الدليل وقالوا لا نسلم أن من صفاته حادثة حادث ولا أن كل ما لازم الحادث حادث لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التى لازمت الاجرام لها مبدأ يفتتح به عددها ونحن نقول لا مبدأ لها بل ما من حادث الا وقبله حادث وهكذا لا الى أول فالاجرام قديمة وقام بها أعراض حادثة لا أول لها ألا ترى أن السموات قديمة واعراضها وهى الحركات حادثة لا أول لها فافراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذ هى التى يقولون بقدمها من العالم العلوى و بقدم العناصر الاربعة الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلى أما أشخاصنا مثلا فهى حادثة باتفاق منا ومنهم ومراده باعراضه حركات تلك الافلاك فعندهم اجرام الافلاك قديمة وحركاتها اللازمة لها أى كل حركة منها حادثة والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث السموات لعدم مبدأ تفتتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك بأجوبة منها لزوم التناقض فى قولهم حوادث لا أول لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لا أول لها عدم الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا فى ضمن أفراده باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون جنسها حادثا وهى لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض حركات من الآن الى ما لا نهاية له فى جانب الماضى ثم تفرض حركات زمن نبينا ﷺ الى ما لا نهاية له فى جانب الماضى أيضا بأن تقسم الحركات من زمن نبينا الى الازال فصفين ثم تزيد على أحدهما الى زمننا ولا تزيد على الآخر حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أى تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد ﷺ فان تساوت تلك الحركات بأن كان كلما أخذت حركة من هذه السلسلة وجدت مقابلها حركة من السلسلة الاخرى لزم مساواة الناقص للكامل وان لم يتساويا بأن أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من السلسلة الاخرى حركة تقابلها لزم تناهى الناقصة و يلزم من تناهيها تناهى الاخرى لانها لم تزد عليها الا بقدر متناه والزائد بالقدر المتناهى يلزم أن يكون متناهيا والتناهى يستلزم الحدوث وأن يكون لها أول فبطل قولهم حوادث لا أول لها و بعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتى مع زيادة (قوله اتصف بالرفعة الخ) ان فسرت الرفعة بالعظمة أى الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ مغايرا له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات مطلقا ثبوتية كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن كل نقص مأخوذ من الترفع بمعنى التعالى عن النقائص كان قوله وتنزه الخ تفسيرا له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفرد بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أى تنزه عنه وحينئذ يكون عز مرادفا لجل على المعنى الثانى المتقدم وفسرها بعضهم بما هو أعم من صفات السلوب والثبوت فيكون مرادفا له على المعنى الاول المتقدم أيضا وقد تطلق صفات الجلال أيضا على ما قابل صفات الجمال فالاولى كالقهر والبطش والقبض والانتقام والثانية كالرحمة والبسط والغفران هذا والاحسن أن يراد بجل صفات السلوب و بعز صفات الثبوت فيكون من باب تقديم التخلية على التحلية (قوله أوغلب) أى قهر وقوله لانه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغايرا لجل (قوله أوحى الله اليه الاحكام) أى سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع لعدم شموله من لم يوح

اتصف بالرفعة التى لا تماثل وتنزه عما لا يليق به ومعنى عز انفرد بصفة الجلال أوغلب لانه قاهر لجميع الاشياء وقوله وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام أى ما يجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز والرسول هو الذى أوحى الله اليه الاحكام وأمره بتبليغها فان لم يؤمر بالتبليغ

اليه أحكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا و يحيي وداود وسليمان وغيرهم من رسل بنى اسرائيل المبعوثين بعد موسى فانه لم يوح اليهم أحكام بل أمروا بالعمل باحكام التوراة وأما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لا أحكاما وأجيب بان المراد بايحاء الاحكام مايشمل ايحاء العمل بها فيدخل من ذكر لانه أوحى اليهم العمل بما فى التوراة (قوله فهو نبى) أى فقط والا فالرسول نبى أيضا (قوله فيما يجب الخ) هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لافصاحها أى دلالتها على شرط مقدر تقديره ان أردت معرفة مايجب فيما يجب الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب المتقدم فى قوله ويجب على كل مكلف شرعا الخ فان المراد به مايثاب على فعله أى اعتقاده و يعاقب على تركه والمراد عدم قبول الانتفاء عقلا أو شرعا أى بالدليل العقلى أو الشرعى وكذا يقال فى الاستحالة الآتية فان المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أو شرعا فالمراد بالواجب والمستحيل فى كلامه ماهو أعم من العقليين والشرعيين بدليل ماسيأتى فى البراهين فانه بين بعض العقائد بالعقل و بعضها بالنقل بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض لتعريفهما سابقا بقوله فالواجب مالا يتصوّر الخ فان المراد بهما الواجب والمستحيل العقليان فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا و يجب على كل مكلف أن يعرف مايجب الخ ان الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحيلات لان ما من صيغ العموم واتيانه هنا بمن التبعيضية ظاهر فى أنه لم يبين جميع مايجب بل بعضه وهو العشرون فيقتضى أن المكلف مطالب بزائد عليها وليس كذلك والجواب ان كلامه سابقا باعتبار كمالاته تعالى مطلقا فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى صفات أى كمالات لانهاية لها فى نفس الامر الا أن بعضها كلفنا به تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو ماذكر هنا و بعضها كلفنا به اجمالا فقوله و يجب على كل مكلف أن يعرف أى تفصيلا فى التفصيلى واجمالا فى الاجمالى وقوله فيما يجب معناه ان أردت معرفة مايجب تفصيلا فبعض الواجب المتقدم وهو الواجب مطلقا عشرون وهى الواجبة تفصيلا ولا يرد الاشكال الا لو كانت العشرون بعض الواجب تفصيلا وليس كذلك بل هى الواجبة تفصيلا وذلك بعض الواجب مطلقا (قوله من بمعنى بعض) فيه نظر اذ لو كانت بمعنى بعض لكانت اسما فكان الاولى أن يقول من للتبعيض وقوله أى من بعض كان الاولى حذف من فيقول أى و بعض لما يلزم على كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر (قوله لان صفات مولانا) تعليل لجعل من بمعنى بعض (قوله لاتنحصر فى هذه العشرين) أى لاتختص بها وعدم الحصر فى العشرين صادق بالزيادة عليها مع النهاية و بالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كمالاته تعليل لعدم الانحصار بما هو أخص منه لقصوره على الصورة الثانية لكنها لما كانت هى المقصودة اقتصر عليها فى التعليل (قوله لانهاية لها) أى فى نفس الامر وثبوت مالانهاية له ليس ممنوعا عقلا بالنسبة للقديم سواء كان فى الصفات الوجودية أو غيرها اما بالنسبة للحادث فان كان بمعنى لا أوّل له ولا آخر فمستحيل وان كان بمعنى ان له أول ولا آخر له فجائز كنعيم الجنان فانه لا يتناهى بمعنى انه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شئ وأما كل ماوجد منها فيما مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فصفاته تعالى لانهاية لها فى نفس الامر وقولهم كل مادخل فى الوجود فهو متناه مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلا ومايتراءى من التناهى فهو بحسب عقولنا القاصرة فان هناك أمورا يجب تسليمها وان لم تسعها عقولنا ككرامات الاولياء فانها موجودة فى نفس الامر و يجب تسليمها وان كانت العقول لاتسع ذلك (قوله ولم يكلفنا الله) أى تفصيلا الا بمعرفة أى التصديق وقوله مانصب عليه دليلا أى تفصيلا عقليا كان أو نقليا وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف أى تفصيلا وأشار بقوله وتفضل الى أنه يجوز للمولى أن يكلفنا بها تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للمعتزلة القائلين بمنع التكليف بما لا يطاق ففى ذلك اشارة الى رد مذهبهم وأما أهل السنة فجمهورهم على جواز ذلك التكليف وان لم يقع فى غير العقائد أما فيها فوقع على القول بان النظر واجب على كل أحد وان لم يكن فيه أهلية لفهمه وانما

فهو نبى
ص (فيما يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة وهى الوجود)
(ش) من بمعنى بعض فهى للتبعيض أى من بعض مايجب لان صفات مولانا جل وعز الواجبة له لاتنحصر فى هذه العشرين اذ كمالاته لانهاية لها ولم يكلفنا الله الا بمعرفة مانصب لنا عليه دليلا وهى هذه العشرون وتفضل علينا باسقاط التكليف بما لم ينصب لنا عليه دليلا أى الوجود وقوله

سقطت المؤاخذة به تفضلا منه تعالى والخلاف بينهم انما هو فى الوقوع فبعضهم أثبته وبعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هى الوجود) الصفة والوصف والنعت عند النحاة بمعنى واحد وهو التابع المخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن الصفة ماقام بالموصوف والوصف ماقام بالواصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الواصف وهى صفة الموصوف وانما قدم الوجود لانه كالاصل بالنسبة الى باقى الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى ومايستحيل ومايجوز كالتفريع لتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق واتفق جميع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب وجود الصانع ولاعبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة ان حدوث العالم أمر اتفاقى بغير فاعل لانه بديهى البطلان ولذا لما ألف ابن القيم ماتحمل بعير فى علم التوحيد وزفها السلطان ومشى العلماء معها سألته امرأة وهى لاتعرفه فاخبرها فقالت أفى الله شك فقال لا لكن ربما تطرأ شبهة فتدفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل فى الله خرقت عينه باصبعى وقوله الى آخر ماذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشرين فلايصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وماعطف عليه فيلاحظ فى مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعله شيأ واحدا قبل الاخبار بها فكل واحد منها لامحل له من الاعراب بل الاعراب للمجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريف له بناء على القول الضعيف وهو قول الرازى القائل بان الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أى لها ثبوت أى تحقق فى الخارج عن الذهن لاتتصف بالوجود أى خارجا بحيث تمكن رؤيتها بالبصر كالمعانى ولا بالعدم أى بحيث تكون أمرا عدميا كالقدم والبقاء اذ لو اتصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضا بالوجود وهكذا فيلزم التسلسل ولو اتصفت بالثانى للزم أن الشئ الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضا وذلك تناقض فثبت انها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول باثبات الواسطة وسيأتى الكلام عليه * واعلم أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون من المناطقة وفى بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لانه انما يجرى على القول المعتمد القائل بان الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبنى على مقابله كما مر (قوله لانها من جملة الاحوال) علة لقوله لاتوصف بالوجود الخ وقوله عند القائل بها أى وهو ضعيف والحق لاحال أى لاواسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالا بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة فى الخارج زائدة على المعانى تسمى حالا ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعانى بالذات وذلك القيام أمر اعتبارى لاثبوت له الا فى الذهن فمن أثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلا وكونه عالما ومن نفاها يقول لم يقم بها الا صفة واحدة فقط وهى العلم مثلا وأما الكون عالما فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتبارى وهو قيام العلم بالذات وأما مااشتهر من أن نافى المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفى كونه قادرا ويثبت كونه عاجزا وينفى كونه عالما ويثبت كونه جاهلا وهكذا الانافى ثبوتها فى الخارج وزيادتها على المعانى لان هذا هو الحق كما سيأتى وهذا كقولهم نافى المعنى كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفى القدرة ويثبت العجز وهكذا لانافى ثبوتها فى الخارج وزيادتها على الذات فان المعتزلة ينفونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لايكفرون * واعلم أن الامر الاعتبارى يطلق على مااعتبره المعتبر وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقق فى نفسه كبحر من زئبق وهذا ليس مرادا هنا ويطلق على ماله تحقق فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لاثبوت له فى الخارج بل فى الذهن كالامكان وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها وبين الامور الاعتبارية بهذا المعنى أن الاولى ثبوتها خارجى أيضا بخلاف الثانية فذهنى ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لاتمكن رؤيتها لعدم ارتقائها الى درجة

والعشرون صفة هى الوجود الى آخر ماذكر والوجود صفة ثبوتية لاتوصف بالوجود ولا بالعدم لانها من جملة الاحوال عند القائل بها

وهى الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة فأخرج بالحال المعانى والسلبية وقوله غير معللة بعلة أخرج الاحوال المعنوية لانها تعلل بالمعانى أى تلزمها

الوجود وان كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الاولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فانها تمكن رؤيتها لولا المانع ولذا تسمعهم يقولون ان مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهى الحال الخ) بعد أن عرفها بالتعريف الاعم شرع يعرفها بالتعريف الاخص فقال وهى الحال الخ وهذا تعريف للوجود مطلقا أى سواء كان قديما أو حادثا * لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما فى تعريف واحد * لانا نقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لا حد حقيقى بالذاتيات والمنع انما هو فى الحد لا فى الرسم * فان قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر فى الوجود القديم وهو وجود المولى لا فى وجودنا لانه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملا لهما * قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانفكاك فمعنى الواجبة للذات الثابتة لها ثبوتا لا ينفك عنها وذلك لا ينافى قبول الانتفاء لان وجوب شئ لشئ لا يستلزم سلب العدم السابق عليه فوجودنا وان كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل ما قام بنفسه وما قام بغيره لا ما قام بنفسه فقط ألا ترى أن البياض والسواد مثلا يتصفان بالوجود وان اللونية صفة نفسية لهما مع انهما عرضان قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب أى الواجب مدة دوام الذات وانما كانت مصدرية لتأويلها مع ما بعدها بمصدر وظرفية لنيابة هذا المصدر عن الظرف نيابة المضاف اليه عن المضاف اذ صريح المصدر ينوب عن الظرف فى اعرابه والدلالة عليه فكذا ما أول به كما هنا فان تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعنى مدة فهو من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودام تامة لا تخبر لها وأظهر فى محل الاضمار ولم يقل مادامت لدفع توهم عود الضمير على الحال وهو فاسد * فان قلت أى فائدة لزيادة هذا القيد أعنى قوله مادامت الذات مع أن التعريف بدونه صحيح قلت فائدته التنبيه على ان الذات ملزومة للوجود فتى تحققت الذات تحقق وجودها لان الامر النفسى لا يتخلف عما هو نفسى له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لافادة اللزوم * لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة للذات لما تقدم من ان معناه الثابتة لها ثبوتا لا ينفك عنها * لانا نقول هو أظهر فى افادة ما ذكر وهذا كله ان جرينا على اخراج المعنوية بقولنا غير معللة كما صنع الشارح فان جرينا على ما سيأتى من اخراجها بمادامت الذات كان هو المحتاج اليه دون قوله غير معللة بعلة وقوله غير بالنصب حال من الحال على مذهب من يرى مجىء الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كمجيئه من المبتدأ أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبر الدام بناء على انها ناقصة لان الذات لا تعلل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لان لفظها معرفة وغير نكرة وفيه نظر لان لفظ الحال وان كان معرفة لكنه نكرة معنى فيصح أن يكون غير صفة له (قوله فأخرج بالحال الخ) جعل المعانى والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله وأخرج الاحوال المعنوية لا حاجة الى اخراجها بذلك لانها خارجة بقوله مادامت الذات فان معناه ان الوجود هو الحال الواجب للذات بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية فان دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات فهى ثابتة للذات مادامت الذات وحينئذ فالقيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لكن لما كان أصرح فى الاخراج مما قبله أحال الشارح الاخراج عليه وقيل ان قوله مادامت الذات خرج به المعنوية الحادثة وغير معللة بعلة خرج به المعنوية القديمة وفيه بعد هذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمعنوية فى كونه معللا فان معناه ثبوت الشئ أى حصوله فى الاعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضى ذلك الحصول وأجيب بأنه لا يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لان اتصافه بها مسبوق بحصوله فى نفسه اذ حصول الشئ فى نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله لزم الدور (قوله أى تلزمها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم لا التأثير اذ المعانى ليست مؤثرة فى المعنوية فان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع

أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ماذكر (قوله كقادر) الاولى ككونه قادرا اذقادر اسم من أسمائه تعالى لاصفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فانه معلل بقيام القدرة) فيه تسمح اذ العلة هى القدرة لاقيامها لانه أمر اعتبارى فكان الاولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الاأن يقال انه من اضافة الصفة باعتبار التأويل الى الموصوف والاصل بالقدرة القيام أى القائمة وانما ارتكب ذلك التسمح لان مجرد القدرة مثلا بدون اعتبار قيامها بالموصوف لايستلزم الكون قادرا مثلا ولذا تسمعهم كثيرا يقولون يلزم من قيام القدرة بمحل كون المحل قادرا وهكذا (قوله واختلف الخ) كالاستدراك على ماقبله كأنه قال ماتقدم ممايقتضى أن الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه لانه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه فالوجود مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعة لكل من معانيها على حدته فليس هنا وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقائق مختلفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظى بخلافه على القول الآتى فانه مشترك اشتراكا معنويا كانسان فهو متواطئ بين أفراده لامشكك كالبياض لعدم اختلاف الافراد وقد استدل على هذا أعنى كون الوجود عين الموجود بحجج منها أنه لوكان زائدا لم يخل اما أن يكون موجودا أومعدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف أيضا بوجود أيضا وهكذا فيلزم ماذكر وان كان معدوما لزم اتصاف الشئ وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد أيضا بأن الممتنع اتصاف الشئ بعين النقيض كأن يقال الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كأن يقال الوجود عدمى أو الاشتقاق كأن يقال الوجود معدوم فلايمتنع وماهنا من هذا القبيل لانا قدقلنا الوجود معدوم أى لاتحقق له فى الخارج ولايلزم من ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة لان العدم قائم بوصفها وهو الوجود لابها ونظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لاجسم والسواد فرد من أفراده لان كل صفة قائمة بشئ فرد من أفراد نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد أنه لاجسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولايلزم منه أن الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لاهو فيصدق أن الجسم ذو لاجسم وكذا مانحن فيه فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف للقائم بها ولايلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هى متصفة بذى لاوجود ولامحذور فيه ومنها ماذكره الاشعرى وهو انه لوكان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها لكانت الماهية من حيث هى غير موجودة أى كانت فى مرتبة معروضة للوجود أى صالحة له خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالموجود وهو تناقض ورد بأن الممكن هو مالاتقتضى ذاته أن يكون موجودا أومعدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان فى نفسه عاريا عنهما بمعنى أن ماهيته فى حد ذاتها وهى مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكانت معدومة فيلزم الخ فى حيز المنع ومع هذا فالحق ماذهب اليه من ان الوجود عين الموجود وانه لاحال ثم ان أكثر الشيوخ أخذ بظاهر كلامه فى الدليل المذكور فأبقى هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الموجود انهما متحدان مفهوما وماصدقا والمحققين أولوها فأولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق فى الخارج زائد على تحقق الذات بل هو أمر اعتبارى فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك شيآن متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لاينافى كونه أمرا اعتباريا يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الذات كامكان الحادث فان الامكان أمر اعتبارى يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كامر (قوله فلا يكون صفة) أى لان الصفة اسم للامر الزائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ماسيأتى (قوله وهو مذهب الشيخ أبى الحسن) واسمه على منسوب الى أبى موسى الاشعرى الصحابى

كقادر فانه معلل بقيام القدرة بالذات وكذا مريد معلل بقيام الارادة الى آخرها واختلف فى الوجود هل هو نفس ذات الموجود فلايكون صفة على هذا القول وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى

الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله انه تسامح أي تجوز بان أطلق اللفظ على غير ما وضع له لعلاقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعارة مصرحة وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهما لم يجتمعا في جملة واحدة على وجه ينبئ عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أي وعلاقة المجاز * وحاصله ان الوجود يكون وصفا في اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الحيثية صح اطلاق الصفة عليه وان كان في المعنى ليس أمرا زائدا وعلى هذا فيكون اطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهذا كله ان جرينا على عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جرينا على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات في التعلق فاطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لان الصفة كما سيأتي تطلق على الامر الوجودي وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره أن هذا اطلاق حده اللفظ لا يتعدى الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ الوجود أو نحو هذا وليس كذلك اذ لا خفاء في ان ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوي وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا انتهى بايضاح (قوله زائد على الذات) أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل الى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهي من جملة الاحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بحجج منها ان ذاته غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه نظر لان وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقته فغير معلومة لنا فقولهم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حيز المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لانه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي الى التركيب المؤدي الى الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا اليه وقالت الكرامية الوجود صفة معنى كالقدرة مثلا و يمكن توجيهه بنحو ما احتج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي * واعلم أن الواجب على المكلف الايمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عينا أو غيرا و بصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كيفياتها وتعلقاتها وتعددها واتحادها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل فالاسلم الامساك (قوله والقدم والبقاء) معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعني فمما يجب كان عطفهما عليه من عطف المغاير لانه صفة نفسية وهما صفتان سلبيتان نعم ان اعتبر انه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان الا في قديم صح أن يكون من عطف الخاص على العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية اذ الوجود على الاول حال واجب له تعالى أزلا وأبدا والقدم حال واجب له تعالى أزلا فقط والبقاء حال واجب له تعالى أبدا فقط وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقا سابقا كان أو لاحقا أو مستمرا والقدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على الملزوم لان الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قدمه و بقاؤه وعطف البقاء على القدم حينئذ كذلك اذ كل من ثبت له القدم استحال عليه العدم (قوله في حقه تعالى) احترز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وان كان مسبوقا بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل من كان قديما من عبيدي فهو حر عتق من له عنده

وقد تسامح الشيخ في عده صفة لان الصفة زائدة على الذات لا نفس الذات ووجه التسامح انك تقول ذات الله موجودة فتصفها بالوجود لفظا وقيل هو زائد على الذات فلا تسامح في عده صفة على هذا القول
(ص) والقدم والبقاء
(ش) القدم في حقه تعالى

سنة ثم انه فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى قدم المولى تبارك وتعالى مجاز فى حق الحوادث وفى اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز اطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع ووروده فى بعض الروايات بدل الاول ومتى ورد اسم فى كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبر آحاد جاز اطلاقه عليه تعالى اتفاقا وان أوهم نقصا فان لم يرد فيهما فان أوهم نقصا امتنع اتفاقا والا ففيه خلاف أجازه المعتزلة والقاضى من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالى فجوز الصفة وهى مادلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مادل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة وسيأتى التنبيه على هذا باوضح من هذه العبارة (قوله عبارة) أى معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الا أن يقال فى كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفى العدم الخ ولو حذف عبارة وقال القدم نفى العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتى (قوله عن نفى العدم) النفى فى العبارات المذكورة المراد به الانتفاء لا حقيقته الذى هو فعل الفاعل والانتفاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الاول القدم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء ان عدم العدم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمران الاول صدقه على الوجود الازلى فيقتضى كونه صفة سلبية وليس كذلك والثانى كون القدم ليس صفة سلبية لان العبرة فى الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ ولذا ذهب بعضهم الى انه صفة ثبوتية وعرفه بهذا التعريف وجعله مقابلا للقول بانه صفة سلبية والقول بانه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ) اعترض على التعاريف الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بامرين الاول انها لا تشمل قدم الاحوال على القول بها الذى سلكه المصنف حيث عدها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لانها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفى العدم السابق للثبوت وهكذا وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لكنه مجاز يفتقر الى قرينة ولا قرينة هنا الا أن يقال القرينة حالية والاحسن أن يجاب بان المراد بالوجود الوجود فى نفس الامر والاحوال على القول بها تتصف بانها موجودة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وان لم يكن لها وجود فى الاعيان لان الوجود فى نفس الامر أعم من الوجود فى الاعيان اذ هو عبارة عن تحقق الشئ فى نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بان التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح من نفى الاحوال الثانى أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السلوب يجب القدم لها عقلا فلا يصح سلبه عنها لا فى الازل ولا فيما لا يزال ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها الا أن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود فى نفس الامر بالمعنى المتقدم * لا يقال لو وجب لها القدم لزم التسلسل لان قدمها يتصف أيضا بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ماذكر * لانا نقول التسلسل لا يضر الا فى الامور الوجودية لا فى العدميات كما هنا ولا فى الامور الاعتبارية وهذا كله ان قلنا بترادف القديم والازلى وان كلا منهما معناه ما لا ابتداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التلمسانى وهو محمد بن محمد بن على بن شرف الدين التلمسانى شافعى المذهب مصرى الدار أحد تلامذة المقترح مات فى حدود خمسين وستمائة أما ان قلنا بتغايرهما وان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلى ما لا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يرد شئ من ذلك لان صفات السلوب لا تتصف بالقدم لعدم وجودها وانما تتصف بالازلية (قوله عن نفى الاولية) أى عن عدم الاولية فهذا التعريف ظاهر فى أن القدم سلبى وكذا ما بعده والاولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الآخرية بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام للتعدية متعلقة بالاولية بخلافها فيما قبله فانها بمعنى على متعلقة بالسابق وقوله أو عن نفى افتتاح الوجود أى كونه مفتتحا وهذا التعريف قريب مما قبله كما مر (قوله كلها بمعنى

عبارة عن نفى العدم السابق للوجود وان شئت قلت أو عن نفى الاولية للوجود أو عن نفى افتتاح الوجود كلها بمعنى

واحد) فيه نظر لانه ان أراد متحدة مفهوما فممنوع لما علمت من أن القدم على الاوّل أمر ثبوتى وعلى الآخرين سلبى أوماصدقا فكذلك لان ماصدقات الثبوتى أى جزئياته أمور ثبوتية وماصدقات العدمى أمور عدمية الا أن يقال مراده أنها تؤول فى نفس الامر الى شئ واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أوائلها بمعنى وان اختلف متعلقها الذى بعدها (قوله والبقاء الخ) فى كلامه حذف يدل عليه ماقبله أى فى حقه تعالى وهل يقال وأما فى حق الحوادث فهو مابقى له سنة أولا يقال لم يرد فى ذلك نص و يمكن القياس وقوله عبارة عن نفى العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوما وماصدقا وفى كلامه حذف أيضا يدل عليه ماتقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه مامر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثانى للقدم بأن يقول أوعن نفى الآخرية للوجود ولعله تركه للمقايسة أونظر للكون الآخرين فى القدم بمعنى واحد كمامر فاقتصر فى مقابلتهما على شئ واحد وقد علم مما تقرر أن كلا من القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما نفسيتان لان كلا منهما عبارة عن الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى كمامر وقيل انهما صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى و يعلم رد هذه الاقوال من شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملزوم اذ من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا للحوادث وانما أتى بالضمير العائد لمولانا عز وجل فى هذه الصفة والتى بعدها للتفنن أولان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد مخالف لعمرو فى كذا وقائم بنفسه أى لايحتاج الى غيره فى أمور معاشه أتى به للتنصيص على أن المراد المخالفة والقيام بالنفس المناسبان له تعالى ولما أتى بالضمير العائد له جل وعز ناسب أن يأتى بكلمة تعالى الدالة على التنزيه لان الاولى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى أوأتى بها للرد على المجسمة فى هذه وعلى الجهوية وعلى النصارى فى التى بعدها ولم يكترث بقول التنوية حتى يأتى بها فى الواحدانية لوضوح بطلانه كل الاتضاح وأل فى بقية الصفات اماخلف عن الضمير على مذهب الكوفيين أوللعهد بمايعهده كل مؤمن فالوجود مثلا معناه الوجود المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) انما لم يقل للممكنات وان كان أعم لان الحوادث هى التى يتوهم المماثلة بينها و بينه تعالى لمشاركتها له فى الوجود والمماثلة لاتتوهم الابين الشيئين المشتركين فى الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف الا بعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بماذكر ولم يقل للعوالم بالجمع لان الحوادث أوضح ولشمولها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية فانها حادثة أى متجددة بعد عدم بخلاف العوالم فانها اسم لماسوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج اماخارج الاعيان كالاجرام والاعراض أوخارج الاذهان كالمجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول الفلاسفة المثبتين هذا القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب أهل السنة انها أجسام لطيفة نورانية والله تعالى كماهو مخالف لذلك مخالف للموجودات فى الذهن فقط كالخواطر المذكورة فلذا قال أبو اسحق الاسفراينى أجمع أهل الحق أن جميع ماقيل فى التوحيد فى كلمتين احداهما اعتقاد أن كل مايتصور فى الاوهام أى من الحوادث وصفاتها فالله تعالى بخلافه لان الذى لايتصور فى الاوهام مخلوق له تعالى ثانيهما اعتقاد ان ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ولاخالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت أربعمائة صوفى وسألتهم عن أربع مسائل فلم يجبنى واحد منهم فاغتممت لذلك فرأيت النبى ﷺ فسألنى عن حالى فأخبرته بذلك فقال سل مسئلتك فقلت له ماحقيقة التوحيد وماحد العقل وماحد التصوف وماحقيقة الفقر فقال عليه الصلاة والسلام أما حقيقة التوحيد فهو ماخطر ببالك فهو هالك والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكر فى ذات الله عز وجل وأما حد التصوف فترك الدعاوى وكتمان

واحد والبقاء عبارة عن نفى العدم اللاحق للوجود أو عن نفى انتهاء الوجود
(ص) ومخالفته تعالى للحوادث

المعانى وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شيأ ولا يملكك شئ وأنت راض عن الله تعالى فى الحالتين ولم يقل العالم بفتح اللام لما ذكر ولئلا يتوهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساده هذا إن قلنا ان المكسور لا يطلق الا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها لم يضر ذلك التصحيف لصحة ارادة المكسور فى الجملة (قوله أى لا يماثل شيأ منها) كان الاولى أن يقول كما قال المصنف أى لا يماثله شئ منها لان المتبادر أن أوصاف المنفى عنه المماثلة أحط وأنقص من أوصاف الآخر وان كان المعنى واحدا ثم هذه المخالفة تنفى عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلوازم الجرمية أربعة التركيب والتحيز والحدوث وقبوله للاعراض كالمقادير والجهات والازمنة والقرب والبعد فى المسافة والمماسة والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أربعة أيضا حدوثه وعدم قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه فى الزمان الثانى على القول بانه لا يبقى زمانين ولا تنفى عنه كونه تعالى صفة قديمة لان الصفة أعم من العرض اذ العرض هو الصفة القائمة بالجرم فلابد من زيادة القيام بالنفس (قوله وعبارة عن نفى المماثلة) لا يخفى ما فى كلامه من التسمح اذ العبارة اللفظ المعبر به فيقتضى أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هى مدلول ذلك اللفظ فكان الاولى أن يقول المخالفة نفى المماثلة الخ وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست) جرما أى يملأ فراغا ولا حاجة لقوله كالاجرام لعلمه مما قبله ※ لا يقال مقتضى القاعدة وهى أن النفى اذا دخل على كلام مقيد بقيد كان مصبه ذلك القيد أن يكون المنفى فى كلامه هو كالاجرام فيفيد ثبوت الجرمية له تعالى وهو باطل لانا نقول القاعدة أغلبية وقد يكون مصبه كلا من القيد والمقيد كما هنا أى ليست جرما ولا كالاجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله كالاجرام والا فهو فى الحقيقة مصبه القيد فقط (قوله وصفاته) أى وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهى الحكم على كل فرد فرد لا من باب الكل وهو الحكم على المجموع لاقتضائه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات فيوهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد (قوله مخصوصة) أى تعلق بها التخصيص أى الايجاد فهو لازم لما قبله والنفى منصب على كل من الامرين وقوله بل هى قديمة أى ويلزم منه انها ليست مخصوصة وهو اضراب انتقالى عما قبله (قوله وأفعاله) أى مفعولاته وهى تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق والاحياء والاماتة وقوله حادثة مكتسبة مصب النفى قوله مكتسبة والا فأفعاله وهى تلك التعلقات حادثة متجددة بعد عدم فهى متصفة بالحدوث بالمعنى المجازى وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقى الذى هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق لا يتصف به الا الحادث بالمعنى الحقيقى وأما أفعال العباد فهى حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أى ليس لهم فى أفعالهم الا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحادثة للافعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو ارادتهم لها على الخلاف فى تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فاذا حرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الاولين أمر اعتبارى لا يتصف بكونه مخلوقا لله تعالى لان الخلق لا يتعلق الا بالامور الوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو الخالق للكائنات) اضراب انتقالى أشار به الى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وانما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى و بيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقا فقط كحركة المرتعش وتارة يكون مخلوقا مكتسبا كحركة المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فمن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهوق روح المقتول ناشئا عن حركة يد القاتل المكسوبة له أوخذ بالقتل وان كانت حركته مخلوقة لله تعالى

(ش) أى لا يماثل شيا منها لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله والمخالفة للحوادث عبارة عن نفى المماثلة فى الذات والصفات والافعال أى ذات الله ليست كذات شئ من المخلوقات ليست جرما كالاجرام وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثة مخصوصة بل هى قديمة وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات حادثة مكتسبة بل هو الخالق للكائنات

(قوله

(قوله بلا واسطة) احتراز عن فعل العبد فانه بواسطة كالكتابة التى بواسطة القلم فأشار بذلك الى المخالفة بين التأثير الذى هو فعل الله تعالى و بين فعل العبد الذى يفتقر الى الآلة و يحتمل أنه رد على من يقول ان الاسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة أودعها الله تعالى فيها كالرى بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولا معين يحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله ففيه ما مر و يحتمل انه عطف مغاير و يكون ردا على قول الاستاذ أبى اسحق الاسفراينى على ما نقل عنه وان كان بريئا منه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتى الله تعالى والعبد على سبيل الخلق أى تعلق به القدرتان خلقا وايجادا فبهذا الاعتبار وجد له تعالى معين على خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة فى بطلانه (قوله ليس كمثله شئ) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفاد الآية ليس مثل مثله شئ وهو خلاف المقصود الذى هو نفى مثله تعالى وأيضا فالآية تدل حينئذ على اثبات مثل له تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمور منها أن الكاف زائدة وانما حكم بزيادتها دون مثل لانها حرف والحروف كثيرا ما تزاد بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات و ينبغى أن يكون مستعملا فى الآية بالمعنيين معا اما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك فى معنييه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى العموم فى نفى المماثلة واستدل عليه بالآية * لا يقال الاستدلال عليه بها غير ظاهر بالنسبة للافعال لعدم شمول المثل لها على هذا التأويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لانها عند الاشاعرة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق وانما نص عليها الشارح فى قوله وأفعاله ليست كافعال المخلوقات الخ مبالغة فى نفى المماثلة ومنها أنه من باب الكناية اذ يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لان الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثلا لذلك المثل فيصدق عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى * واعلم ان الشئ يطلق عليه تعالى لانه سمى نفسه شيأ وقال صاحب بدء الامالى * نسمى الله شيأ لا كالاشياء * خلافا لمن بالغ فى التنزيه من القدماء فامتنع من اطلاقه عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى أيضا زعما منه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كانت المعانى المشتركة بينه تعالى و بين غيره فيهما على السواء مع أنه لا تساوى بين شيئيته تعالى وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأشنع من ذلك امتناع الملحدة من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى واما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضائها المجانسة ولذا قال أبو منصور الماتريدى لو سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله الرحمن الرحيم أى مثلا وكذا يقال فيما بعدوان أردت ما صفته فسميع بصير وان أردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال فى شرح المقاصد وما روى أن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية ليس يعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد فى كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه ولما كان من يماثلك فقد ماثلته لان المماثلة مفاعلة من الجانبين صح الاستدلال بالآية التى فيها نفى مماثلة الحوادث له على نفى مماثلته تعالى للحوادث المذكورة فى المتن وقدم فيها السلب على الاثبات وان كان فى كثير من المواطن العكس تقديما للتخلية على التحلية وأيضا لو قدم الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفى بعده أوهم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن و بصره بحدقة فدفع ذلك من أول الامر وصدر الآية يرد على المجسمة كاليهود والجهوية وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات لان ما فيها فى قوة الجزئية وهى تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر الموصوف على الصفة قلبا أى انه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما تقوله المعطلة كقولك زيد الكريم أى المقصور على صفة الكرم لا يتعداها الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف كان فى ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان

بلا واسطة ولا معين ليس كمثله شئ وهو السميع البصير والحوادث هى المخلوقات

اذدعواهم ألوهيتها يقتضى انها تسمع وتبصر وقدم السميع على البصير لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه ينعدم بانعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المخصص لفهم ذلك من صفة القدم اذ لا يفتقر الى المخصص الا الحادث وانما نبه عليه المصنف مع علمه مما سبق لان خطر الجهل فى هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المتقدمة تتصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى لا يتصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أى لا تفتقر الى محل ولا يصح أن تقول صفاته قائمة بنفسها اذا لصفات لا تقوم الا بمحل والباء فى بنفسه يحتمل أن تكون للآلة باعتبار المقابل أى لا بغيره فكأنه يقول غناه تعالى بنفسه لا بغيره ولا باكتساب أى انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد أن نفسه آلة فى القيام حقيقة ويحتمل أن تكون للظرفية المجازية وان تكون للملابسة والنفس فى اللغة معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد فى القرآن قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ويحذركم الله نفسه ولا أعلم ما فى نفسك وهذا الاستعمال حقيقى اذ الاصل فى الاطلاق الحقيقة خلافا لمن قال انه من باب المشاكلة مدعيا انها لا تطلق حقيقة الا على ذى حياة عارضة واضافة النفس للضمير فيما ذكر من قبيل اضافة الشئ لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضى المغايرة واثبات شيئين من حيث العبارة فلا شئ من حيث المعنى سواء تعالى عن الاثنينية اه ولما كان القيام يطلق لغة على انتصاب القامة وعلى الاحكام أى الاتقان تقول قام فلان بكذا بمعنى أتقنه وأحكمه وعلى الشدة تقول قامت الحرب على ساقها أى اشتد أمرها وعلى لزوم الشئ والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا فسره المصنف تبعا لابى اسحق الاسفراينى بقوله أى لا يفتقر الخ وانما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرهما من بقية الصفات لان معناهما مركب بخلاف غيرهما أو للرد فى هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار الى المحل وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى انه أولى من تفسير المصنف المذكور اذ عدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما مر بخلاف عدم الافتقار الى المخصص فانه غير محتاج اليه لعلمه من صفة القدم كما علمت وأما فى الوحدانية فلدفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما مما سيأتى انه لا يصح فى حقه تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفى افتقاره الخ) المراد بالنفى الانتفاء أى عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم التنبيه على ما فى مثل هذه العبارة من المسامحة (قوله والمحل هو الذات) أى لا المكان لان عدم افتقاره اليه تعالى مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث كما مر وتقدم انه لا يؤخذ منها نفى كونه صفة لان الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتا لا صفة) أى خلافا للنصارى قبحهم الله تعالى ففى ذلك رد عليهم (قوله وباستغنائه عن المخصص الخ) تقدم ان صفة القدم تغنى عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف فى ذكره * واعلم ان الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف فى المقدمات قسم غنى عنهما وهو ذات مولانا جل وعلا وقسم مفتقر اليهما وهو الاعراض القائمة بالحوادث وقسم مفتقر الى المخصص دون المحل وهو الاجرام وقسم موجود فى المحل ولا يفتقر الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير فى هذا القسم بالافتقار لما فيه من اساءة الادب وذلك لايهامه حدوث القديم وقد أساء الادب فاطلق على صفاته أنها مفتقرة الى الذات نظرا منه لاستحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بموصوفها غافلا عما يفهمه الافتقار من فقد أمر يحتاج الى حصوله فان الجائع مثلا يفتقر الى الاكل فاذا أكل وشبع لم يوصف بالافتقار الى الاكل (قوله والوحدانية) معطوف على الوجود والقياس كسر واوها لانها منسوبة للوحدة

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أى لا يفتقر الى محل ولا مخصص

(ش) قيامه تعالى بنفسه عبارة عن نفى افتقاره الى المحل والمخصص والمحل هو الذات أى ذات الله تعالى غنية عن المحل والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل فباستغنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها يلزم أن يكون ذاتا لا صفة لان الصفة لابد أن تقوم بمحل وباستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديما لا حادثا لانه لا يحتاج الى المخصص وهو الفاعل الا الحادث

(ص) والوحدانية

بالكسر أيضاً مأخوذ من وحد يحد حدة كعدة وان كانوا لم يقولوا احدة كعدة الا فى قولهم هذا على حدة أى منفرد عن غيره ولكن المسموع الفتح ثم رأيت المناوى فى شرح الجامع الصغير قال والوحدانية بفتح الواو وتكسر وأنكر السفاقسى الكسر اهـ والتاء فيها للتأنيث اللفظى و ياؤه للنسب والالف والنون مزيدتان للمبالغة والقياس وحدية لانه نسبة للوحدة كما مر فهو من تغيير النسب كرقبانى وشعرانى نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبى وشعرى فمعنى الوحدانية حينئذ الامور المنسوبة للوحدة كعدم التركيب فى الذات والصفات والافعال ولايخفى ان هذه الامور هى نفس الوحدة لاشئ منسوب اليها وان المراد هنا ثبوت نفس الوحدة لاالاشياء المنسوبة اليها لا تنافى مقام عد الصفات فالمتعين أن تكون الياء فى الوحدانية للمصدر فمعناها حينئذ الوحدة نفسها وذلك ان وحدان وصف كسكران فبزيادة الياء فيه يرد الى المصدر لان القاعدة ان ياء المصدر اذا زيدت فى وصف ردته الى المصدر كضارب فانه وصف فاذا زيدت فيه الياء بان قيل الضاربية أو المضروبية صار المراد به المصدر وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوى وبه يعلم ان ما قاله السكتانى ونقله شيخنا فى الحاشية من ان الياء للنسب انما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ فى حد ذاته بقطع النظر عن المقام (قوله أى لاثانى له) هذا تفسير للواحد لا للوحدانية والصواب فى تفسيرها أن يقول أى نفى الاثنينية فى الذات والصفات والافعال ولعل نكتة ماصنعه التصريح بنفى الثانى الذى هو المقصود وان كان يؤخذ من نفى الاثنينية نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل بطريق اللزوم والمراد بنفى الثانى نفى التعدد مطلقا سواء كان بالتثنية أو بالتثليث أوغير ذلك وانما اقتصر على نفى الثانى لانه لازم لكل عدد اذ مع الثالث ثان ومع الرابع ثان وهكذا بخلاف غيره فانه يوجد فى عدد دون عدد فقصد المصنف التعميم فى نفى الاعداد بنفى لازمها المستلزم نفيها لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فقال لاثانى له ولم يقل لاثالث له ولارابع له وهكذا فما أحسنها من عبارة والواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذى لاثانى له كما مر وقيل الواحد من لاثانى له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار الصفات (قوله فى ذاته) متعلق بثانى وعداه بفى لتضمنه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لاثانى أى لانظير أو لاشريك فى ذاته ملابس أو مشارك له و يصح العكس والمعنى لاثانى له موجود فى ذاته فاللام حينئذ مقوية للعامل لضعفه بالفرعية والضميران لمولانا جل وعز * واعلم أن الوحدانية لاتتحقق الا بخمسة أمور نفى الكم المنفصل والمتصل فى الذات والمنفصل والمتصل فى الصفات والافعال والمتبادر من قول المصنف لاثانى له فى ذاته نفى الكم المنفصل فى الذات فقط أى نفى ما يتحقق به الكم المنفصل أى العدد وهو الشريك لمولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفى الكم المتصل فى الذات لان غاية مايدل عليه الكلام نفى أن يكون لمولانا ثان يشاركه فى ذاته وذلك لاينافى حصول التبعيض والتركيب فى حقيقته هو كما تقول لاثانى للشمس والقمر مع أن حقيقة كل منهما مركبة و يمكن أن يستفاد منه ذلك بطريق اللزوم وذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء لكانت تلك الاجزاء متماثلة ولا يخلو اما أن يقوم وصف الالوهية بالبعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح واما أن يقوم بمجموع الاجزاء أى بكل واحد منها فيلزم عليه انقسام الالوهية مع أنها معنى لايقبل الانقسام و يلزم عليه أيضا تعدد الآلهة فيكون الاله له ثان كيف والاله لاثانى له فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان له فى ذاته على بعض التقادير فدخل فى قول المصنف لاثانى له أى انفصالا واتصالا فقيد فى ذاته يرجع (٢) لهما وأما قوله ولا فى صفاته فظاهر فى نفى الكم المنفصل فى الصفات أى ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفى الكم المتصل فيها بان لا يكون له تعالى قدرتان وارادتان مثلا اذ لا يصدق عند تعدد تلك الصفات ان هناك ثانيا لمولانا حتى يحتاج الى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ماذهب اليه جهور الاشاعرة خلافا لابى سهل الصعلوكى فى العلم والقدرة والارادة ولابى سعيد الكلابى فى الكلام حيث

أى لاثانى له فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله

(٢) لعله يرجع اهـ مصححه

ذهابا الى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا فى أفعاله أى ولا ثانى له فيها بان لا يكون ثم موجد لفعل من الافعال سواء تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر فى نفى الكم المنفصل فى الافعال و يصح تحمله للمتصل أيضا بناء على تصوره فيها وان لم يقولوه بان لا يكون ثم شريك فى فعل من الافعال معاون لمولانا جل وعز وليس مستقلا بالفعل بأفعاله جميع ماوجد من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولا فى أفعاله أن المراد الافعال المنسوبة له تعالى فيوهم أن غيره له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها الا الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للمقدور على مامر فلو حذف الضمير لكان أولى * والحاصل أنه يتبادر الى الوهم من قوله ولا فى أفعاله ان الافعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الافعال أى انه تعالى هو المنفرد بها ولا ثانى له فيها وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل له فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ماوجد من الافعال منسوب له تعالى ولا ثانى له فيه بدليل ماسيأتى له فى المستحيلات ولما كان معتقد القدرية من المعتزلة أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة بجعلهم العبد مخترعا كالاله زاد المصنف للرد عليهم قوله ولا فى أفعاله تتميما لقسمى الشركة لانها امافى كل أوصاف الالوهية وامافى بعضها كالقدرة على الاختراع للعبد الذى يقول به القدرية فالخلاف بيننا و بينهما انما هو فى الخلق والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فنوافقهم عليه لان القاعدة ان الفعل يسند لمن قام به اسنادا حقيقيا لا لمن أوجده فيقال أبيض الثوب أو هو أبيض ولا يقال لمن أوقع له البياض انه أبيض وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يسند اليه فيقال قام الله أو قعد أو نحو ذلك كما ألزمتنا المعتزلة بذلك ووجه عدم اللزوم ماسمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن أوجده فليس عدم الاسناد لعدم الايجاد ثم انه لا يؤخذ من كلام المصنف انهم مشركون اذ لم يصرحوا بالشركة حتى يدرجوا فى المشركين لانهم وان قالوا ان العبد خالق لافعاله الا انهم يسلمون انه مع داعيته أى قدرته مخلوقان لله تعالى فاذا حرك العبد يده مثلا أوجد الله تعالى فيه قدرة مقارنة للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا أما عندهم فالمخلوق له تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهى ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان القدرة الحادثة التى هى منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحينئذ فلا يكون العبد الها ولا شريكا حقيقة ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للثنوية وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اشراكهم قال السيد لان المشرك امامشرك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة بمعزل عن ذلك لانهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والوسائط كالآلة التى هى بخلق الله تعالى وكالقدرة الحادثة التى يخلقه أيضا الا أن مشايخ ماوراء النهر بالغوا فى تضليلهم حتى جعلوا المجوس أسعد حالا منهم لانهم أثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لاتحصى اهـ بزيادة (قوله فى حقه تعالى الخ) انما قيد بذلك لان للوحدانية معانى لا تصح فى حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلا فانهما متحدان فى الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بها زيد وعمرو مثلا فانهما متحدان فى النوع وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بها زيد مثلا فان ذاته مركبة من مشخصات أى أمور معينة له خارجا كيدين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة فى حقه تعالى فهو ليس واحدا بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثانى اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له مشخصات تركب منها تعينه خارجا هذا ان أريد بالشخص ماتركب من مشخصات معينة له كما علمت فان أريد به ماتعين فى الخارج صح ذلك اذ لا ضرر فى اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى لكن فى مقام التعليم فقط لا فى غيره لايهامه المعنى الاول الذى لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفى الخ) أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثانى له عدم الكثرة الصادقة بالثانى والثالث وغير ذلك وان فى تفسير الوحدانية بلا ثانى له تسامحا والمراد نفى الكثرة كما مر

(ش) الوحدانية فى حقه تعالى عبارة عن نفى الكثرة فى الذات والصفات والافعال فنفى الكثرة فى الذات

(قوله يستلزم أن لا يكون جسما الخ) أما استلزام الثانى فظاهر وأما استلزام الاول فلالانه لا يلزم من نفى الكثرة أى التعدد أن لا يكون جسما يقبل الانقسام لان الشمس ليست متكثرة أى متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفى الكثرة فى الذات لا يستلزم نفى الجسمية وتقدم الجواب عن ذلك بانه لو كان جسما مركبا من أجزاء لكانت تلك الاجزاء متماثلة فان قام وصف الالوهية ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح أو بكلها لزم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونها جسما على بعض التقادير فيلزم من نفى الكثرة أى التعدد نفى الجسمية (قوله يقبل الانقسام) صفة كاشفة لان الجسم ومايقبل الانقسام بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى جرما والمولى تبارك وتعالى ليس جسما ولا جوهرا فردا بل مجرد عنهما وقد شاركته الملائكة فى التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الارواح لكن كل من الملائكة والارواح حادث وهو تعالى قديم *واعلم أن كونه جسما يقبل الانقسام هو المسمى بالكم المتصل فى الذات بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذى هو المقدار أى مقدار الجسم وهو عرض قائم به ووجود النظير فى الالوهية هو المسمى بالكم المنفصل فى الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظير يسمى كما منفصلا اذ الكم المنفصل هو العدد الصادق بالاثنين فمازاد والمراد بنفى الكم المنفصل نفى ما حصل به الكم وهو الثانى مثلا لا نفى الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظير فى الصفات هو المسمى بالكم المنفصل فيها أى يتحقق بوجوده الكم المنفصل نظير مامر وتعدد صفات له تعالى كأن يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل فيها قال بعضهم والحق أن الصفة لا يعرض لها الكم المتصل أى لما علم من أن المراد به المقدار فداره على ذى متعدد الاجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار الكم المنفصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض كالنظير فى الالوهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسامح فسموه كما متصلا أو كما منفصلا والداعى لهم الى ارتكاب ذلك ملاءمته لقولهم نفى الكم المتصل والكم المنفصل اذ المنفى انما هو الامور المذكورة ككونه جسما ووجود النظير وهكذا لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة قال يس واعلم أن قوة كلام المصنف فى كتبه تقتضى أن وحدة الافعال لا يعرض لها الاتصال والانفصال لسكوته عن ذلك وقد علمت مما مر عروض الاتصال والانفصال فى ذلك كما قرره شيخنا وهو وان كانوا لم يصرحوا به لكن لا مانع منه (قوله ونفى الكثرة فى الصفات الخ) اقتصر على نفى الكم المنفصل فيها لانه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون المتصل لما مر من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ثانيا له تعالى فى صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثانى له الخ وان كانت عبارة الشارح أعنى قوله نفى الكثرة الخ ظاهرة فى نفى كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقتصر على ذلك (قوله يستلزم نفى النظير الخ) قيل النظير هو ماشابه ولو من بعض الوجوه والشبيه ماشابه فى أكثرها والمثيل ماشابه فى كلها فكل واحد أخص مما قبله وذلك لان المماثلة هى المساواة فى أكثر الوجوه والمناظرة المساواة فى شئ ولو فى وجه واحد (قوله انفراده بها) أى بالافعال أى بجميعها بدليل ما بعده وقدم التنبيه على مافى كلام المصنف من الايهام وقوله بلا قسيم أى شريك فهو رد على المعتزلة على مامر وملاحظة عدم الشريك فى الافعال فى كثير من الاوقات يقال لها صدق و يقال لذلك أيضا مشهد توحيد الافعال وسئل الشبلى عن قوله ﷺ اذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال سيدى عبد القادر الدشطوطى أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى فى شئ من أمور الدارين فان جميع الامور لا تبرز الا بأمره فارجع فيها لمن قدرها (قوله الله خالق كل شئ) اعترض بان الشئ هو الموجود فيلزم عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأجيب بجوابين الاول أن الشئ عام مخصوص أريد به الخصوص لشموله القديم والحادث وخروج القديم منه الثانى أن المراد بالشئ المشىء بفتح الميم أى المراد فلا يدخل فيه القديم لانه ليس مرادا ويدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تفريعية أى دالة على أن هذا الكلام نتيجة ماقبله

يستلزم أن لا يكون جسما يقبل الانقسام ويستلزم نفى نظيرله فى الالوهية ونفى الكثرة فى الصفات يستلزم نفى النظير له فيها ونفى الكثرة فى الافعال يستلزم انفراده بها بلا قسيم له فيها الله خالق كل شئ (ص) فهذه ست صفات الاولى نفسية

وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) أي هذه التي تقدمت من العشرين الواجبات ست صفات الاولى منها تسمى صفة نفسية والصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات بدونها والسلبية هي مادلت على نفي ما لا يليق بالله جل وعز ولم يمثلوا للصفة النفسية من صفاته تعالى الا بالوجود والصفات السلبية هي الخمس التي ذكرها الشيخ بعد الوجود

وهذا أخبار بمعلوم لان كونها ست معلوم من تتبعها وانما أتي بها ليرتب عليه تقسيمها الى نفسية وسلبية وأصل ست سدس بدليل تصغيره على سديسه وجمعه على أسداس فأبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها (قوله وهي الوجود) هو اخبار بمعلوم أيضا قصد تحقق أولية الوجود ودفع بذلك ماعسى أن يقع عن تغير الكتبة بان يقدموا القدم مثلا عليه وأيضار بما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الاولى غير الوجود وقوله والخمسة بعدها سلبية الاخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوحدانية اخبار بمعلوم لعلم ذلك مما سبق في تفسيرهما حيث فسر الاولى بقوله أي لا يفتقر الى محل ولا مخصص والثانية بقوله أي لا ثاني له الخ وانما أثبت التاء في قوله والخمسة بعدها مع كون المعدود مؤنثا مالتأويل الصفات بالاوصاف أو لكون المعدود محذوفا وهو اذا حذف جاز تذكير عدده وتأنيثه بمعنى أنه اذا حذف المعدود المؤنث جاز اثبات التاء في عدده أو المعدود المذكر جاز اسقاطها من عدده (قوله هي التي لا تعقل الذات الخ) اعترض بان الذات قد تعقل بدون وجود و بالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها اذ كثيرا ماتعقل الماهية ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك كما تعقل الملائكة بانهم أجسام لطيفة ثم يشك في وجودهم فيقام الدليل عليه بانهم لو لم يكونوا موجودين للزم عليه الكذب في أخباره تعالى الدال على وجودهم * وأجيب بان المراد بالتعقل الوجود الخارجي أي لا توجد ذات بدون وجود وقدم أن في الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى انه حال ثابتة في الخارج عن الذهن لا تمكن رؤيته وقيل عين الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال زائدا على ثبوت الذات فلا ينافي أنه غيرها فهو غير الذات على كلا القولين فصح عده من الصفات وصحت اضافته الى النفس بمعنى الذات أي نسبته اليها في قولهم انه صفة وليس فيه على القول الثاني اضافة الشئ الى نفسه بل الى غيره لا يقال ان الاعتباري مااعتبره العقل وليس له تحقق في ذاته لانا نقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضا على ماله تحقق في نفسه وماهنا من هذا القبيل اذا علمت ذلك تعلم انه لا حاجة الى اعتذار المصنف في الشارح عن عده من الصفات وعن نسبته الى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب اليه على هذا القول الثاني بما مر من أن الوجود لما كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مغايرة فصح نسبته اليها في قولهم هو صفة نفسية لان الاعتذار المذكور مبني على ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الاشعري القائل بان الوجود عين الموجود أما على ماحملها عليه المحققون من أن مراده الوجود ليس زائدا في الخارج على الموجود بحيث يقال هذا موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري فلا يرد السؤال من أصله ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بماذكر لان الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على الذات فصح جعله صفة وصح نسبته اليها نسبة حقيقة *واعلم أن تفسير الصفة النفسية بماذكر شامل للصفة القديمة والحادثة كالوجود وكالتحيز للجرم كون الجوهر جوهرا والعرض عرضا والبياض بياضا الى غير ذلك فالمراد بالذات الشئ الصادق بالعرض لا بخصوص العين (قوله مادلت) أي دلالة مطابقة على نفي أي انتفاء ما أي شئ لا يليق الخ فالقدم دل على نفي أي انتفاء شئ وهي الاولية وهي لا تليق به تعالى والبقاء دل على نفي أي انتفاء الآخرية وهي لا تليق به تعالى وهكذا وظاهره أن الصفات السلبية ألفاظ دالة على تلك المعاني وليس كذلك بل هي عينها اذ القدم عدم الاولية والبقاء عدم الآخرية وهكذا ولكن الذي ألجأه الى مثل هذا ضيق العبارة (قوله ولم يمثلوا للصفة النفسية الخ أي لعدم قيام الدليل على أن غيرها صفة نفسية وسيأتي مافي عد المخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أي التي هي بعض صفاته مطلقا وليس المراد انها بعض صفاته النفسية لاقتضائه أن له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يمثلوا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه من تركب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات أي لا توجد خارجا الا بها كما مر فلو تعددت صفات نفسية لم يخل اما أن

تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بها مرتبة لزم ان ما عدا الاولى ليس صفة نفسية لوجود الذات بغيرها وهو الاولى التى قامت بها أولا وان قامت بها دفعة لم يصدق على كل صفة ان الذات لم توجد الا بها لوجودها حينئذ بها وبغيرها فيتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء بحيث يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد الا بها ولا يخفى فساده (قوله فالقدم عبارة) أى معبر به وتقدم ما فى مثل ذلك من المسامحة والمراد بالنفى فى كلامه الانتفاء وتقدم ما فى تعريف القدم والبقاء من المناقشة (قوله والمخالفة عبارة الخ) جعلها بعضهم نسبية أى من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بين اثنين فهى أمر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الاول بأنها لو كانت نفسية لجاز أن يوجد أحد الخلافين قبل وجود الآخر وتثبت له صفة الخلافية لان صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذ الخلافية لا تعقل الا بين اثنين ولا يخفى أن كلام المصنف مخالف لهذين القولين لانه جعلها سلبية وأما قول السكتانى انه موافق للقول بأنها صفة نسبية اذ السلبية عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما فى العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما لان كل حقيقة تباين حقيقة الاخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر والخلاف الجارى فى المخالفة للحوادث يجرى أيضا فى المماثلة للحوادث (قوله ومعنى سلبية نفيية) احترز بذلك عن السلب بمعنى المسلوب كالشريك لله تعالى فكما يطلق السلب على نفى أمر لا يليق الخ يطلق على مسلوب عن المولى تبارك وتعالى وليس مرادا هنا (قوله لان معنى كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات ألفاظ كلفظ قدم ولفظ بقاء وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولانا جل وعز تلك ألفاظ وهو فاسد وأجيب بأن المراد بالمعنى الحد والتعريف والحقيقة أى لان حقيقة كل واحد الخ وكان الاولى أن يقول كل واحدة وقوله نفى أى انتفاء نقص كالاولية والآخرية الخ اذ لا يخفى أن هذه نقائص ونفيها أى انتفاؤها هو معنى تلك الصفات وقوله لان السلب الخ علة لقوله ومعنى سلبية نفيية (قوله ثم يجب الخ) عطف على قوله فمما يجب لمولانا الخ وثم لمجرد الترتيب الذكرى أى الاخبارى لا الزمانى اذ لا تأخر فى وجوب أى ثبوت صفات الله تعالى له ولا فى وجودها فى نفسها والا لكان المتأخر حادثا وهو محال والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء وانما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا فى قوله فمما يجب الخ للفصل بقوله الاولى نفسية الخ ولطول الكلام قبله وللتأكيد وللرد على نفاة المعانى من الفلاسفة والمعتزلة * فان قلت هذه الزيادة من المصنف أعنى قوله ثم يجب أوجبت اشكاله من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للمبتدا وذلك لان لفظة هى فى قوله وهى الوجود الخ مبتدأ عائد على العشرين صفة ومع ذلك لم يذكر الا ست صفات فيلزم عليه جعل العشرين ستا وهو باطل والثانى ايهامه أن صفات المعانى ليست من جملة العشرين بل زائدة عليها لانه عدل عن عطفها بالواو الى عطفها بثم وأعاد معها العامل المقتضى ذلك خروجها عن العشرين والا لعطفت كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذ لا تفاوت بينها وبين غيرها فى كونها من جملة العشرين وانما التفاوت بينهما باعتبار أمور أخر * وأجيب عن الاول بان فى الكلام حذفا من الاول يدل عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحدانية والقدرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ وانما فعل ذلك لما فى تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للمقام للخلاف فيه بين المتكلمين كما مر ولذا لم يزد ذلك فى الصفات المعنوية لان وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثانى بأن تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصا فى قوله وهى اضداد العشرين الاولى يرفع ذلك الايهام ويقضى بأن المعانى من جملة العشرين وقدم المصنف صفات السلوب على صفات المعانى اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وقال هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة والسلام انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا ولان الاولى من قبيل التخلية

فالقدم عبارة عن نفى العدم السابق وجود والبقاء عبارة عن نفى العدم اللاحق للوجود والمخالفة عبارة عن نفى المماثلة للحوادث والقيام بالنفس عبارة عن نفى الافتقار الى المحل والمخصص والوحدانية عبارة عن نفى التعدد فى الذات والصفات والافعال وكل هذه المنفيات لا تليق بالله جل وعز لانها محالة فى حقه ومعنى سلبية نفيية لان معنى كل واحد منها نفى نقص تعالى الله عنه لان السلب هو النفى

(ص) ثم يجب له تعالى

بالخاء المعجمة والثانية من قبيل التحلية بالحاء المهملة والاولى مقدمة عرفا على الثانية اذ الانسان لا يتزين بجميل الثياب وغيرها الا بعد ازالة ما به من الاوساخ كداخل الحمام فانه يزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وقدم هنا المعاني على المعنوية لانها كالاصل والمعنوية على الفرع اذ الاولى وجودية تميز على حيالها وتعقل وتماثل وتخالف لذواتها والثانية أحوال لا تكون كذلك الا بالتبعية لمعانيها التي هي ملزومة لها وقدم في الكبرى المعنوية للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولانها دليل على اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول (قوله سبع صفات) أي عند الاشاعرة أما الماتريدية فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل الحادثة عند الاشاعرة فجعلها الماتريدية قديمة وسموها صفة التكوين فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها الايجاد والاعدام زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت بالحياة سميت احياء أو بالموت سميت اماتة أو بالخلق سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفتها عندهم ابراز الممكنات فما جعلناه تعلقا تنجيزيا للقدرة يجعلونه (٢) تعلقا تنجيزيا بالصفة التكوين ووظيفة القدرة عندهم تهيئتها الممكن وجعله قابلا للتأثير فيه فهي التي بها يكون الممكن قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزي قديم وتعلق صفة التكوين تعلق تنجيزي حادث أما عند الاشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثير الا صفة القدرة وصفة الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجيزية الحادثة فان تعلقت بالخلق سمي ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمي رزقا وهكذا كما مر ايضاحه (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة ومضاف الى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق) المراد بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلتها لان المصنف لم يذكر لها أدلة فيما سبق والاحسن أن يراد بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة واضافته لما بعده حينئذ من اضافة المصدر الى مفعوله بعد حذف الفاعل أي بعد معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف انه يجب له الخ (قوله وهوى) أي صفات المعاني اصطلاحا أما لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سلبيا أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لا تعريف لان التعريف لا يصدر بكل لانها للافراد وهو للماهيات وصفة للجنس لشمولها الصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة أي خارجا بحيث يمكن رؤيتها لو كشف عنا الحجاب وقوله قائمة بموجود ليس للاحتراز بل هو بيان لحقيقة الصفة الوجودية أي انها لا تقوم بنفسها ولا بمحال وقوله أوجبت له حكما أي وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب أهل السنة وهو أن الصفة لا توجب حكما الا لمن قامت به فالعلم القائم بزيد لا يوجب العالمية الا له لا لعمرو مثلا خلافا للمعتزلة في قولهم انها توجب حكما لغير من قامت به ولذا قالوا ان الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه متكلما وقوله احترازا من السلبية أي المعنوية (قوله ومعنى قيامها بموجود اتصافه) أي الموجود بها أي الصفة أي وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم وقوله أي تحقق وجودها أي ثبوتها في الخارج به أي ليس لوجودها ثبوت وتحقق الا به فليس وجودها بالاستقلال لان ذلك من خواص الذوات وقوله اذ لا توجد الخ علة للثاني * والحاصل أن معنى القيام على الاول الاتصاف وعلى الثاني التحقق أي اتصاف الموجود بالصفة أو تحققها به والثاني مغاير للاول وان كان لازما له وقوله ولا تكون قائمة بنفسها هو من عطف اللازم على الملزوم (قوله ومعنى ايجابها الحكم الخ) أي المراد بالايجاب اللزوم وليس المراد به تأثير العلة في المعلول الذي يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع المؤثرة في حركة الخاتم لان المعاني ليست مؤثرة في المعنوية (قوله فكون القدرة قائمة الخ) أي فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ما قبله ولو قال فقيام القدرة الخ لكان أولى (قوله من اضافة الاعم الخ) وتسمى الاضافة التي للبيان أي قصد بها البيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص مطلق كشجر أراك

سبع صفات تسمى صفات المعاني

(ش) أي ثم بعد تحقق وجوده وتنزيهه عما لا يليق به يجب له سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي كل صفة موجودة قائمة بموجود أوجبت له حكما فوجودة احترازا من السلبية ومعنى قيامها بموجود اتصافه بها أو تحقق وجودها به اذ لا توجد الا في ذات ولا تكون قائمة بنفسها ومعنى ايجابها الحكم انه يلزم من قيامها بالمحل ثبوت احكامها له وهي المعنوية فكون القدرة قائمة بالمحل تستلزم كون المحل قادرا الى آخر السبع وقوله تسمى صفات المعاني من اضافة الاعم الذي هو صفات الى الاخص الذي هو المعاني * واعلم ان الصفة

(٢) لا يناسب أول العبارة وآخرها والمناسب أن يقول يجعلونه صفة التكوين لا تعلقا لها اهـ مصححه

والمعنى

اما أن يكون مدلولها نفيا لما لا يليق بالله فهى السلبية كالقدم وما ذكر معه وان كان مدلولها اثباتا فاما أن تكون موجودة أم لا فان كانت موجودة فهى الصفات المسماة بالمعانى كالقدرة والارادة وان لم تكن موجودة فهى الصفة المسماة حالا فان لازمت صفة معنى سميت حالا معنوية كقادر أومريد وان لم تلازم معنى قائما بالذات سميت حالا نفسية كالوجود والله الموفق (ص) وهى القدرة والارادة

والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعانى كقولك بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة وغير ذلك من كل اضافة عام لخاص وليست بيانية لان ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهى كثوب خز وخاتم حديد هذا كله ان قلنا ان الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتيا كان أو سلبيا كما هو طريقة المصنف فان قلنا انها حقيقة فى الامر الثبوتى واطلاقها على السلبى مجاز فالاضافة حينئذ من اضافة العام للخاص أيضا على القول بثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فمن اضافة المسمى الى الاسم أو من اضافة أحد المتساويين الى الآخر والمعنى الصفات التى هى نفس المعانى لان حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله إما أن يكون مدلولها الخ) فيه ماتقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الالفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظة صفة مع أن الاولى أن يكون لمعناها لانه المحكوم عليه بثبوته لله تعالى فكان الاولى حذف قوله مدلولها وابقاء الصفة على أن المراد بها المعنى (قوله نفيا) أى انتفاء وكذا قوله اثباتا فالمراد به الثبوت أى الامر الثبوتى وليس المراد بذلك فعل الفاعل (قوله موجودة) أى فى الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة الخ) قضيته أنه من اضافة المسمى الى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من اضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك الى أنه يصح ارادة هذا الوجه أيضا وان كان مخالفا لطريقة المصنف كما مر (قوله كقادر) الاولى أن يقول ككونه قادرا والتحقيق أنه لا حال وأن كونه قادرا مثلا معناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتبارى فالقائل بثبوت الاحوال يقول قام بذات الله تعالى شيآن القدرة والكون قادرا وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يقم بها الا القدرة مثلا فقط وأما الكون قادرا فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتبارى ليس قائما بها لانه أدنى درجة من الحال كما مر ايضاحه وقولهم ان نافى المعنوية كافر محله اذا نفاها وأثبت ضدها بأن نفى الكون قادرا وأثبت كونه عاجزا وهكذا أما نافى كونها أمورا ثبوتية زائدة على المعانى فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق كما مر * واعلم أنه يجوز اتفاقا أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد اذن من الشارع بجواز الاطلاق فان ورد اذن بمنعه لم يجز اتفاقا وان لم يرد به اذن ولا منع وكان هو تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه تعالى موهما ما لا يحل فى حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالى فقال يجوز اطلاق الصفة وهى ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على مجرد الذات وقدمر ذلك ولا يكفى فى الاذن مجرد الوقوع فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز اطلاق الماكر والمستهزئ والمنشى والحارث والزارع مع ورود الشرع بها وقد علم مما ذكر ان كل ما فيه ايهام يمتنع اطلاقه عليه تعالى الا اذا ورد كالرحيم والمتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالرحيم المحسن وبالمتكبر المستولى على ماسواه وهكذا (قوله وهى القدرة الخ) من المعلوم أن كلا من القدرة والارادة يتعلق تعلق تأثير وان تأثير القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم الارادة عليها لكن قدمها على الارادة لامرين الاول انها أقوى فى التأثير ولها دخل تام فيه فكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بانها مؤثرة مجازا بخلاف الارادة كما يعلم مما يأتى الثانى انهم قالوا ان الارادة تخصص أحد المقدورين ومقتضى هذا أن الشئ يتصف بالمقدورية أى بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه مخصصا قدمت القدرة على الارادة وسلك فى الترتيب المذكور طريق الترقى فقدم القدرة لما مر وثنى بالارادة لان القدرة على طبقها وثلث العلم لان الارادة على طبقه فالثلاثة مترتبة تعلقا عند أهل الحق وأخر الحياة وان كانت الصفات متوقفة عليها لانها لا تتعلق وقدمها على الثلاثة الاخيرة لان دليلها عقلى ودليل الثلاثة سمعى والاول أقوى من الثانى لامكان تأويله وقدم السمع والبصر

على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى قيل انما سمى هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه فى القرآن قال الله تعالى انى معكما أسمع وأرى (قوله المتعلقتان) المراد بالتعلق فى كلامه بالنسبة الى القدرة التعلق الصلوحى اذ لا يصح أن تتعلق بجميع الممكنات تعلقا تنجيز يا لان الممكنات التى لم تدخل فى الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقا تنجيزيا بل صلوحيا و بالنسبة للارادة التعلقان القديمان الصلوحى والتنجيزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل والاولى أن يقال ان المراد الصلوحى فقط كالقدرة لانه هو الذى يصح اضافته لجميع الممكنات * واعلم أن القدرة لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أى استلزامها أمرا زائدا عن قيامها بمحلها وان شئت قلت هو صحة الايجاد والاعدام بها أى صلاحيتها للامرين فى الازل على وفق الارادة وتنجيزى حادث وهو ارتباطها بأحدهما بعينه أى صدور أحدهما بالفعل عنها والاول أعم من الثانى لان القدرة قبل وجود زيد مثلا صالحة لان تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيتها لكونها تؤثر فى البياض والسواد أى صحة تأثيرها فى كل منها تعلق صلوحى قديم وتعلقها أى ارتباطها باحدهما معينا أى صدوره عنها بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزى حادث وان للارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشئ فى الازل ببعض ما يجوز عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لزيد مثلا وتنجيزى قديم وهو قصده تعالى أزلا الحالة التى يكون عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أى تخصيصه تعالى فى الازل الممكن باحد الامرين فقط بدلا عن مقابله ثم يجىء على طبقه التنجيزى الحادث وتنجيزى حادث وهو صدور الممكن عن الارادة بالفعل أى تخصيصها أحد الامرين بعينه المقارن لتعلق القدرة التنجيزى والنسبة بين الصلوحى القديم والتنجيزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوحى أعم من التنجيز يين لصدقه بالوقوع وعدمه فى كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيز يين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه أو عدم الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالفرد الذى تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بوقوعه فقط والفرد الذى تعلق بعدم وقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بعدم وقوعه فقط و بيان التعلقات الثلاث على وجه الايضاح أن تفرض الازل هو وقت الزوال فأنت فى ذلك الوقت صالح لان تأكل عند الغروب لحما وغيره أى أن تتعلق ارادتك بكل من الامرين فاذا قصدت فى ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت اللحم بالفعل كان تعلق ارادتك فى ذلك الوقت أعنى وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لأكله تنجيزيا حادثا وقد جاء على طبق التنجيزى القديم و بعضهم نفى التعلق التنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى القديم لانه على طبقه كما علمت فيكون للارادة تعلقان فقط كالقدرة هذا و يستفاد من كلام المصنف أن المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعانى دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها كالمعانى ولا مانع من اتحاد المتعلق كما فى صفة العلم والكلام ورد بانه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال لان التعلق نفسى للمتعلق أى صفة نفسية له والصفة النفسية من الاحوال على أحد قولين فيما مر و بأن القياس المذكور غير ظاهر لان جهة تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثانى تعلق دلالة بخلاف تعلق المعانى والمعنوية لو قيل به فانه الايجاد والاعدام بالنسبة القدرة وكونه قادرا والانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثلا وذلك متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بأن لفظة جميع لا حاجة اليها للاستغناء عنها بأل التى فى الممكنات ورد بان أل اذا كانت للعموم فلفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر وفى العموم المذكور رد على القاضى أبى بكر الباقلانى فى قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارئ بعد وجود الشئ دون السابق عليه فيما لا يزال أى بعد وجود العالم وعلى امام الحرمين فى قوله بعدم

المتعلقتان بجميع الممكنات
(ش) أى وصفات المعانى القدرة والارادة الى آخرها والقدرة الازلية

تعلقها

تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بان المصحح لتعلق قدرة الله تعالى هو الامكان فقط اذ لاشك أن كلا من العدمين ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجرى على جميعها بالنسبة للعدم الطارئ لانه ممكن حادث أي متجدد بعد عدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجرى على القول الاول وهو أن المصحح الامكان فقط لانه ممكن وقد منع تعلق القدرة به ويجرى على ماعداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه أي تجدده وأما قول امام الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من الاقوال الاربعة * والحاصل أن اقسام العدد أربعة عدم المخلوقات الازلي ولا تتعلق به القدرة والارادة اتفاقا لانه ليس ممكنا بل واجب كما سيأتي وعدمها فلا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى أنه في قبضتهما ان شاءتا أبقتاه(٢) وان شاءتا أزالتاه وجعلتا الوجود مكانه وعدمها بعد وجودها يتعلقان به وعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كايمان أبي جهل يتعلقان به بالنظر الى ذاته واستحالة وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبا انما هي عارضة والعارض لا ينافي الامكان الذاتي كما سيأتي وقيل لا يتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه * قال السكتاني واطلاق التعلق على التعلق بالاعدام السابقة مجازي لا حقيقي لانه ليس على وجه التأثير بل بمعنى أنه في قبضتهما كما مر ورد بأنه يلزم عليه أن اطلاق التعلق على تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة مابه التأثير بالنسبة لتعلق القدرة والارادة لزمه أن اطلاق التعلق على صلوحي القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفي العموم أيضا اشارة الى فساد مذهب المعتزلة الذين أخرجوا الافعال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيه أيضا اشارة الى فساد مذهبهم في قولهم ان الارادة لا تتعلق الا بالخير كالايمان دون الشرور والقبائح كالكفر والمعاصي وبالصلاح والاصلح دون مقابلهما هكذا قيل وفيه أنه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كما قال يس الا اذا حمل التعلق في القدرة على التنجيزي أو الاعم اذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم أنه لا يصح حمله الاعلى الصلوحي (قوله عبارة الخ) تقدم مافيه * واعلم أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تميزها عما عداها لا حد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة كالجنس يشمل جميع الصفات وقوله يتأتى بها أي يتيسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحي فيخرج به مالا يتعلق أصلا كالحياة ومايتعلق تعلقا تنجيزيا فقط كالعلم وقوله ايجاد كل ممكن خرج به ماعدا المعرف وفيه اشارة الى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلقت بوجوده أو قلب الحقائق ان تعلقت بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ماذكر ولا عجز في عدم تعلقها بهما بل لو تعلقت بهما لزم الفساد لانه يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وباثبات الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو الله تعالى ولخفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وأخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فستقة وهو يخيط حلة ويقول في كل دخلة ابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله فقال هل الله تعالى بقادر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الدنيا في سم أي خرق هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور وأوضح الاشعري هذا الجواب فقال ان أراد السائل أن الدنيا على ماهي عليه والقشرة على ماهي عليه فهذا لا يمكن فان الاجساد الكثيفة يستحيل تداخلها وتكون في حيز واحد وان أراد أن يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه وانما لم يفصل له ادريس الجواب هكذا لانه سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نخس العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فانه أراد أن يطفئ نور الايمان فاطفأ نور عينه قال بعضهم وأرجو أن تكون اليمنى هذا وأورد على التعريف المذكور أمران الاول أن الممكن يطلق على مااستوت

عبارة عن صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن

(٢) الاسناد مجازي والمعنى ابقاه أو أعدمه الله بهما اهـ مصححه

نسبة وجوده وعدمه بان يكون كل منهما ليس بممتنع وهوالمرادهنا وعلى ماليس بممتنع الوجود فيشمل الواجب والاوّل مأخوذ من الامكان الخاص وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرفين أي الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه كقولك ز يد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثاني من الامكان العام وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرف المخالف فيكون الطرف الموافق أي المنطوق به صادقا بالجواز والوجوب وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحدهما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أي المنطوق به صادق بان يكون جائزا أو واجبا وان كان الثابت في نفس الامر هو الوجوب واذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة الثاني أن كلامه يقتضي أن الاحوال الحادثة ككون الجسم أبيض وكون ز يد عالما لا تتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله ايجاد كل ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعاني خلافا لمن قال المقدور هي المعاني فقط وهي أوجبت الاحوال وأجيب على الاول بان كون الحديث في فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاوّل دون الثاني وعن الثاني بان المراد بايجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وإرادة العام مجازا مرسلا والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الايجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأتى بها ايجاد كل ممكن لامكانه ولا شك أن الاحوال الحادثة من جملة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالايجاد الاثبات الشامل لها (**قوله واعدامه**) أي على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق بالاعدام خلافا لامام الحرمين حيث قال لا تتعلق باعدام الشئ بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لانه لا يبقى زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر ينعدم وهكذا على التوالي حتى يقع في الذهن أنه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض أمر من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة لا تتعلق بالواجب وان كان جوهرا فدوامه بدوام الاعراض أي مشروط بامداد الله تعالى له بالاعراض وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لا تتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت فالجوهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ طفئت الفتيلة بنفسها ولا تحتاج الى أن يطفئها أحد وهذا في عدمنا الطارئ أما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في قبضتها ان شاءت أبقته مستمرا وان شاءت قطعته بوجودنا وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقته وان شاءت أبدلته بالعدم وأما عدمنا في الازل فهو واجب لا تتعلق به القدرة والالزم قدمنا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبني على ضعيف وهو أن العرض لا يبقى زمانين والراجح خلافه لانه وان كان منسوبا للاشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء مثله في الاعراض القارة مكابرة في المحسوس * والحاصل أن كون العرض لا يبقى زمانين قول الاشعري والجمهور وبنى عليه امام الحرمين ماذكر والمعتمد أنه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود وكذا بعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كايمان أبي جهل نظرا لذاته فجملة ما تتعلق به القدرة وفاقا وخلافا خمسة أشياء (**قوله على وفق الارادة**) فيه حذف مضاف أي على وفق تعلق الارادة وهو لبيان الواقع اذ لا تتعلق قدرته تعالى بشئ على غير وفق الارادة لانه اكراه يتعالى الله عنه وانما أتى به للاشارة الى أن فعله تعالى للكائنات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم كفعل العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة والطبائعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة التنجيزي كما أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم أي التصوري * أما العلم التصديقي فلا يكون الا بعد وقوع الفعل فتعلق ارادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري به

واعدامه على وفق الارادة فالازلية احترازا عن الحادثة

فلا تأثيرلها فماقارنها ومعنى يتأتى بها أى يتحصل بهاإيجاد كل ممكن والايجاد اخراج الممكن من العدم الى الوجود وكل ممكن يتناول أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا و يتناول ماله سبب كالاحراق الموجود عند مماسة النار الشئ المحرق ومالاسبب له كخلق السماء والارض والاعدام هوأن يصير الشئ لاشئ كما كان أولا وهذا على المذهب المختار ومعنى على وفق الارادة أن الله تعالى لايخلق و يوجد بقدرته

اذلايراد الامايتصوّر وأما التصديق بوقوعه فلايكون الا بعدوجوده الذى هو أثر القدرة التى هى فرع الارادة التى هى فرع العلم أى التصوّرى فالعلم التصديقى متأخرعن الارادة والمتقدم عليها انما هو التصوّرى (واعلم) أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما فى نفس الامر فلاترتيب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها وأن المراد بالتصوّرى والتصديقى بالنسبة لعلمه تعالى مايشبه التصوّرى والتصديقى بالنسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الاول بالمفرد والثانى بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتهما المتعارفة عندنا لاقتضائها حصول مالم يكن حاصلا وعلمه تعالى منزه عن ذلك (قوله فلا تأثيرلها فماقارنها) أشار به الى أن العبد ليس له فى الفعل الامقارنة قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفاسير كما مر (قوله أى يتحصل) أى يمكن أن يتحصل لان الكلام فى التعلق الصلوحى لا التنجيزى لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون فى كل ممكن وهو غير صحيح اذ مالم يدخل فى الوجود من الممكنات لاينحصر فأين التأثير فيه (قوله اخراج الممكن) فيه تسمح اذ الايجاد فى الحقيقة تعلق القدرة بخروج الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود فى كلامه الثبوت لتدخل الاحوال الحادثة كما مر (قوله وكل ممكن يتناول الخ) أى و يتناول أيضا الممكن الذى علم الله تعالى عدم وجوده كايمان أبى جهل فهو مقدور نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هى عارضة والعارض لاينافى الامكان الذاتى عند كثير من المحققين كما لايمنعه ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما بحمل الاول على التعلق الصلوحى والثانى على التنجيزى الحادث وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للارادة (قوله الاختيارية) انما خصها بالذكر دون الاضطرارية اذ لانزاع فى كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها مخلوقة للعبد فقوله كحركاتنا أى خلافا للمعتزلة فى قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفروا لموافقتهم على خلق القدرة المذكورة التى هى منشأ للافعال كما مر وقد علمت أنه لايحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق التنجيزى مع أن قوله كل ممكن صريح فى أن المراد به الصلوحى (قوله و يتناول ما) أى الممكن الذى له سبب وقوله كالاحراق الاولى أن يقول كالحرق لانه الذى تتعلق القدرة بوجوده وأما الاحراق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند مماسة النار فالسبب هو المماسة وفى ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبعها وعلى من يقول انما تؤثر بقوة أودعها الله فيها (قوله كخلق السماء والارض) فيه تسمح أى كالسماء والارض المخلوقتين لانهما اللتان تتعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو تعلق القدرة نفسه نظير مامر (قوله هو أن يصير الشئ الخ) فيه تسمح نظير مامر فالاولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشئ (قوله وهذا الخ) المتبادر أن الاشارة لاقرب مذكور أى ماتقدم من عموم الممكن لافعالنا الاختيارية هو المختار ومقابله ماللمعتزلة القائلين بأن الله تعالى لايخلق تلك الافعال بل هى مخلوقة للعبد و يحتمل رجوعها لصدر العبارة فى قوله ايجاد كل ممكن واعدامه أى ماتقدم من أن القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام هو المختار ومقابله ماللامام الحرمين من أنها لاتتعلق الا بالايجاد لا بالاعدام مطلقا لاحقا كان أو سابقا فيها الايزال وماللقاضى من أنها لاتتعلق بالسابق فقط كما مر (قوله و يوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجد هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافى هى بمنزلة القلم للكاتب ولله المثل الاعلى ففى قول من قال صفة تؤثر فى ايجاد الممكن الخ مجاز من الاسناد الى السبب اذ التأثير فى الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كما نص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكرى

* والفعل للذات بذى الصفات * فمن اعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كفر وأما قول العامة القدرة فعالة أو تتصرف أو انظر فعل القدرة فحرام حيث لم يقصدوا أنها فعالة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا

لاماأراد أى الاماخصصه ارادته والارادة صفة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه ومعنى التخصيص ترجيح بعض الجائز على البعض الآخر والذى يجوز عليه الممكنات المتقابلات وهى الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات فالممكن يجوز عليه الوجود والعدم فتخصيصه بالوجود دون العدم تأثير للارادة فيه وايجاده هو تأثير القدرة ومعنى التعلق طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحلها فالصفة تستلزم محلا أى ذاتا تقوم بها فان اقتضت أمرا زائدا على ذلك سميت متعلقة كالقدرة التى تقتضى الممكنات بالايجاد والاعدام والارادة التى تقتضى الممكنات بتخصيصها ببعض ماجاز عليها الى الآخر الا الحياة فانها لاتطلب أمرا زائدا على قيامها بمحلها فليست متعلقة بشئ

(ص) والعلم المتعلق

انها فعالة بذات الله تعالى لما فى ذلك من الايهام وقيل مكروه لعدم تعينه للمحذور (قوله الاماأراد) أى خلافا للمعتزلة القائلين بأنه خالق الشرور والقبائح وهو لا يريدها لان الارادة عندهم تابعة للامر فلا يريد الا ماأمر به وقيل هى عندهم نفس الامر فيلزم على كلامهم أن مايقع فى الوجود من أفعال العبيد الاختيارية على خلاف مراده تعالى وأما عندنا فهما متغايران ومنفكان فقد يريد الشئ ويأمر به كايمان أبى بكر رضى الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا يريده كايمان أبى جهل اذلو أراده لوقع وقد يريده ولا يأمر به ككفر أبى جهل وقد لا يأمر به ولا يريده ككفر سائر المؤمنين واختلف فى جواز مثل أراد الله كفر زيد وزناعمرو فأجازه بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للادب والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك و بين غيره فيمتنع وكذا يقال فى خالق القردة والخنازير وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر فان كان قبل الوقوع فى الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه لم يجز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذته بما أوجبه ذلك الذنب من حد أو تعزير فان قصد بذلك منع تعييره به جاز ذلك كما وقع فى مناظرة موسى مع آدم عليه السلام أن موسى قال له يا آدم أنت أبو ناخيبتنا أى أخرجتنا من الجنة أى كنت سببا لاخراجنا منها قال له آدم ياموسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيده أى قدرته وأنزل عليك التوراة فى ألواح من زبرجد أتلومنى على أمر قدره الله على قبل أن يخلق السموات والارضين بخمسين ألف سنة فحج آدم موسى أى غلبه بالحجة والحديث بطوله مسطور فى البخارى (قوله صفة) كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتأتى بها خرج الحياة والعلم لما مر أن الحياة لاتتعلق والعلم تعلقه تنجيزى وكلامه فى الصلوحى أو ماهو أعم وقوله تخصيص خرج به ماعدا المعرف وانطبق التعريف عليه ونسبة التخصيص اليها مجاز كما مر وأل فى الممكن للعموم ككل فيما مر وغاير فى التعبير لمجرد التفنن وتقدم ان فى العموم المذكور اشارة الى فساد مذهب المعتزلة المخصصين تعلق الارادة بالخير دون الشر و بالصلاح والاصلح دون مقابلهما (قوله والذى يجوز عليه) أى الممكن مبتدأ وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات المتنافيات * وحاصله ان بعض مايجوز عليه ستة أشياء يقابلها ستة أخر وهى الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الازمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فقوله وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضا يقابل بعضا وكذا يقال فى البقية والمقادير من جملة الصفات لما مر ان المقدار هو الكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست فى قوله

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للارادة) مقتضى كلامه ان تخصيص الارادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس بتأثير هذا واسناد التأثير لها وللقدرة مجاز كما مر (قوله طلب الصفة الخ) فى التعبير بالطلب تسمح اذلا طلب فى الحقيقة فالمراد به الاستلزام والارتباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة ارتباطها بالممكن من حيث التأثير فيه وتعلق الارادة ارتباطها بالممكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطه بالمعلوم من حيث انكشافه وهكذا * واختلف فى التعلق المذكور فقيل هو أمر وجودى تمكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أى واسطة بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من مواقف العقول أى لايدركه الا الله تعالى وقيل وجه واعتبار وعطف الاعتبار على وجه تفسير أى انه من الامور الاعتبارية التى هى أنزل مرتبة من الحال فيكون أمرا ذهنيا وهذان الاخيران أحسن الاقوال الاربعة (قوله الايجاد والاعدام) يحتمل أن تكون

الباء

الباء للملابسة أى تستلزم الممكنات استلزاما متلبسا بالايجاد والاعدام والاولى كما قاله الشيخ فى تقريره أن تكون للتصوير وتقتضى بمعنى ترتبط أى ترتبط بالممكنات ارتباطا مصورا بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعت لمحذوف أى الامور الواجبات كذاته تعالى وصفاته و ثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلا من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما مر فالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذى ليس محكوما به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشئ وتشمل العلم نفسه لدخوله فى صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علما متعلقا بكذا وقوله والجائزات أى الامور الجائزة كخلقه تعالى للاشياء فاذا قلت الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهى ثبوت خلقه تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشريكه تعالى فيعلم انه معدوم وان وجوده مستحيل وانه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالة المستحيلات لان استحالتها واجبة فهى داخلة فى الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصورى بالنسبة لنا فالشريك موجود فى العلم بالمعنى المذكور كما انه موجود فى أذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجا (قوله والعلم صفة الخ) هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث * واعلم انهم اختلفوا فى العلم هل يحد أولا فقيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى فلا حاجة لحده وقيل يحد ولهم فيه حدود كثيرة منها ماهو مقبول ومنها ماهو مردود وأصح ما قيل فيه انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه ويقرب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ماليس للانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتا تأثير لا انكشاف والحياة اذ لا تعلق لها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لانكشاف الموجود وهو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل *واعترض هذا التعريف من وجوه الاول أن التعبير بالانكشاف يوهم سبق الخفاء اذ الانكشاف ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى أن يقال كما قال الكمال صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ماهو عليه دون سبق خفاء اهـ وأجيب بان الشارح تابع فى التعريف المذكور للسعد وغيره من الاكابر فذكره وان كان فيه هذا التسامح تبعا لهم خصوصا وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ فى تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بان المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أى الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوما فيجرد عن وصف المعلومية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا المجردة عنه الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع انها لا تثبت له الا بعد ذلك والا لكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلا للحاصل وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سيأتى بأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الاول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المعلوم فلو أزيل الحجاب عن شخص لأدرك من كلام الله تعالى أن له قدرة مثلا وان شريكه مستحيل وان الممكن جائز الوجود فقد انكشفت الاقسام للسامع وأجيب بأن المراد ينكشف بها المعلوم لمن قامت به فخرج الكلام فانه ينكشف به المعلوم للسامع لا لمن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالباء المؤذنة بالتعليل فى قوله بها يعنى أن العلم علة فى الانكشاف وحينئذ يكون بينهما تلازم من الجانبين كما هو الشأن فى العلة والمعلول فيلزم أن يكون الانكشاف لمن قامت به والا لزم انفكاك العلة عن المعلول وأيضا فالعلة انما توجب حكمها لمن قامت به كما قالوا ان القدرة مثلا لا توجب

بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم معطوف على القدرة والارادة أى وهى القدرة والارادة والعلم وكذا ما بعده والعلم صفة ينكشف بها المعلوم

القادرية الا لمن قامت به لا لغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف للسامع معه المدلول لا علة اذ قد لا يحصل انكشاف المدلول للسامع بعد الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والا لكان بينهما تلازم والواقع خلافه كما علمت (قوله على ماهو به) أى حالة كون المعلوم على الوجه أى الحالة التى هو أى المعلوم ملتبس بها فى الواقع مثال ذلك ماذا أدركت أن فى بيت زيد خبزا وأنه من الشعير فان كان فى الواقع كذلك فادرا كك علم أو كان من البر وقد أدركت انه من الشعير فليس بعلم لانه ليس على الوجه الذى هو به والله تعالى محيط علمه بالاشياء على ماهى به عليه تفصيلا قال بعضهم كل انسان يتنفس فى كل يوم وليلة مائة ألف نفس وأربعة وعشرين ألف نفس معتدل وفى كل نفس معتدل منها يموت ألف و يولد ألف وتحمل الامهات بألف وفيه مائة ألف فرج قريب وفى بعض التواريخ ان فى كل ساعة ستمائة ألف امرأة تضع وستمائة ألف امرأة تحمل وستمائة ألف ذليل يعز وعكسه وستمائة ألف عتيق من النار ومع هذا فالملائكة أكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم أن بنى آدم عشر الجن و بنو آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين ببنى آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسى والعرش وقام رجل الى ابن الشجرى وهو على كرسيه للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو فى شأن ووقف على رأسه فقال ياهذا فما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى ﷺ فذكر له ذلك وسأله فقال له ان السائل الخضر وانه سيعود فقل له شؤن يبديها ولا يبتديها يخفض أقواما و يرفع آخرين فاصبح مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤن الاحوال وقوله يبديها أى يظهرها ولا يبتديها أى لا يستأنفها علما ومعنى كل يوم هو فى شأن أنه فى كل وقت فى أمر يظهره على وفق ما أراده فى الازل كاحياء واماتة واعزاز واذلال (قوله انكشافا الخ) مفعول مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسير له أى انكشافا واضحا وقوله بوجه أشار به الى ماقرره المصنف فى بعض تآليفه من ان العلم يلزمه ثلاثة أمور الجزم والثبات والطباق أى المطابقة للواقع فلا يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه مجزوما به ولا بحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا بحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتا ولا يخفى أن هذا الاخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعنى قوله لا يحتمل النقيض الخ أما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج حتى يخرج به الجهل فستغنى عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ماهو به لخروج ماذكر به كما سيأتى فانحصرت فائدة القيد فى هذا الاخير أعنى احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به التقليد كما سيأتى * والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة لكن الاولان منها يؤخذان مما قبله فيكون تأكيدا بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى ينكشف يتضح) أى بحيث يصير مجزوما به حتى يصح قوله فخرج الظن الخ واعلم انه ان أريد الانكشاف التام أى من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به الظن وما معه وحينئذ فيصح قول الشارح وعلى ماهو به تأكيد و يبطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ لخروج ذلك الانكشاف بالمعنى المذكور وان أريد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على ماهو به تأكيد اذ هو حينئذ تأسيس للاحتياج اليه فى اخراج الجهل المركب الداخل تحت قوله ينكشف لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه وصح قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ والذى ارتضاه شيخنا فى درسه الثانى وهو ان المراد الانكشاف من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا مطابقا للواقع فحينئذ يخرج الجهل المركب * والحاصل انا اذا فسرنا الانكشاف بكون الشئ مجزوما به على وجه مطابق خرج به الظن وما معه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى اخراجه بقوله

على ماهو به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه ومعنى ينكشف يتضح فخرج الظن والشك والوهم

لايحتمل النقيض الخ فقول الشارح نخرج الظن الخ أى والجهل المركب بدليل ما بعده وخرج به أيضا القدرة والارادة والحياة كما مر وانما اقتصر الشارح على الظن ومامعه لمشاركتها العلم الحادث فى الادراك فيتوهم انها علم (قوله لان احتمال نقيض المظنون الخ) سكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لا انكشاف معهما بوجه (قوله تأكيد الخ) تقدم أن هذا لايصح الا اذا أريد بالانكشاف الانكشاف التام أى من جميع الوجوه مع أنه اذا أريد ذلك لايحتاج لقوله لايقبل النقيض الخ لخروج التقليد حينئذ بالانكشاف بالمعنى المذكور وتقدم الجواب بان المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه و يزاد فيه قيد لاخراج الجهل ويكون قوله لايقبل النقيض الخ محتاجا له (قوله وتصريح) أى زيادة على التأكيد أى ايضاح فى اخراجه ووجه الايضاح أن قوله على ماهو به يقابل قولهم فى تعريف الجهل المركب على خلاف ماهو به وقوله وخرج بقوله لايحتمل الخ قضيته أنه ليس خارجا بقوله ينكشف وهو كذلك بناء على مامر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه فان أريد الانكشاف من كل وجه كان ماذكر خارجا به (قوله والمعلوم مامن شأنه الخ) تقدم ان هذا جواب عما يقال إن قضية التعريف أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف مع انها لاتثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب ان فى قوله المعلوم مجاز الأول أى مامن شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله وهو كل واجب) كذاته تعالى وصفاته وقوله وكل جائز فيعلم ما كان منه ومالا يكون وانه لوكان أى وجد كيف يكون أى يعلم أن المعدوم لوفرض وجوده كانت حالته التى يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى اخبارا عن الكفار فى القيامة حين تمنوا الرد الى الدنيا ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون ودخل فى الجائز مالا يتناهى فيعلمه الله تفصيلا مع كونه لا يتناهى خلافا لبعضهم واستحالة علم مالانهاية له انما تثبت فى حق الحوادث كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو المشارك له فى الالوهية مثلا وأنه لايصح وجوده وأنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا وتقدم أن استحالة المستحيل داخلة فى الواجب فيدخل علمها فى علمه به (قوله وانما تعلق) أى العلم بالواجبات الخ أى تعلقا تنجيزيا قديما اذ ليس له تعلق صلاحى لان الصالح لأن يعلم ليس بعالم فيلزم اتصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التنجيزى وهو محال وقال الفخر فى بعض كتبه ان له تعلقين صلاحيا وتنجيزيا لانه تعالى يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها و يسمى علما بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها أنها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان ورد بان التعبير بما سيكون أوكان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون و بعد كونه يعبر عنه بانه كان لاستقباله فى الاول وحصوله فى الثانى لاباعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لاتعدد فيه على كل حال وقوله لانه ليس من صفات التأثير أى بخلاف القدرة والارادة فانهما صفتا تأثير فلا يتعلقان الا بالممكن كما مر لابالواجب ولا بالمستحيل لما مر أنهما ان تعلقتا بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل أو بعدمه لزم قلب حقيقته لان ذلك يقتضى كونه ممكنا والواقع انه واجب و يقال فى المستحيل بعكس ذلك فاللازم على تعلقهما بكل من الواجب والمستحيل إما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا شريكه ولايخفى ما فى ذلك من الفساد فالكمال المطلق فى عدم تعلقها بذلك فمن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو زوجة والا لزم عجزه فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق (قوله لاتتعلق بشئ) المراد بالشئ معناه اللغوى أى مطلق الامر الشامل للمعدوم و يحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحى وهو الموجود و يفهم عدم تعلقها بالمعدوم من باب أولى لانها اذا لم تتعلق بالموجود فبالاولى أن لا تتعلق بالمعدوم وكان الاولى حذف قوله بشئ أو ابداله بامر لايهام كلامه تعلقها بغيره وهو المعدوم اذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحى وهو الموجود (قوله أى لانها لاتطلب) لو قال أى انها لكان أولى لما مر من أن التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحلها فيلزم عليه تعليل

لان احتمال نقيض المظنون مثلا يمنع انكشافه وعلى ماهو به تأكيد وتصريح باخراج الجهل المركب فانه لا ينكشف به المعلوم على ماهو به وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الاعتقاد الجازم لانه يحتمل النقيض بتشكيك مشكك والمعلوم مامن شأنه أن يعلم وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل وانما تعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات لانه ليس من صفات التأثير
(ص) والحياة وهى لاتتعلق بشئ
(ش) أى لانها لاتطلب أمرا زائدا على قيامها بمحلها بل هى

الشئ بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب للمقام أن يكون هـذا تعريفا للحياة القديمة فقط ففى كلامه حذف دل عليه المقام أى صفة أزلية و يحتمل أنه تعريف لما يعم القديمة والحادثة ولا ضرر فيه لانه رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفا للحادثة فقط لانه خروج عن المقام * واعلم أن الحياة الحادثة ليست هى الروح ولا ملزومة لها عقلا بل يجتمعان عادة و يصح افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة فى كثير من الجمادات معجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواح لها كتسليم الشجر على المصطفى وتسبيح الحصى فى كفه ﷺ (قوله تصحح) بضم التاء مضارع صحح بمعنى جوز أى تجوز ذلك جوازا عقليا كاسيأتى وخرج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للاخراج بل لبيان الواقع وانما ذكره اشارة الى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات انما توجب أحكامها لمحالها القائمة بها خلافا للمعتزلة القائلين بانها توجب أحكامها لغير محالها كصفة الكلام فانها قائمة بالشجرة و أوجبت له تعالى كونه متكلما وقوله الادراك مفعول تصحح ولما كان ظاهر التعريف فاسد الاقتضائه انها متى وجدت حصل الادراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد ولا يوجد الادراك دفع ذلك بقوله أى تثبت أن يكون الخ فأشار بذلك الى أن فى الكلام مضافا محذوفا أى صحة الاتصاف بالادراك لا يقال انها كما تصحح الاتصاف بالادراك الذى هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لانا نقول القصد من هذا التعريف تمييز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وماذكر كاف فى التمييز اذ لا يجب أن يذكر كل ما يقع به التمييز أو يقال ان الادراك لقب أى اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند جمهور الاصوليين فلا يحتج به أو ان الادراك لازم للاتصاف بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطا فى اللازم فهو شرط فى الملزوم فكأنه قال تصحح الادراك وغيره ولذا قال وهى شرط فى الجميع أى جميع صفات المعانى مع انه لم يذكر الا كونها مصححة للادراك للاشارة الى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب الانتقالى كأنه قال بل هى شرط الخ والمراد بالشرط الشرط العقلى لا العادى ولا الشرعى والحكم عليها بانها شرط انما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحح الادراك بالفعل اما بناء على ما تقدم من أن المراد انها تصحح صفة الاتصاف بالادراك فهى سبب عقلى يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (قوله عدم جميع صفات المعانى) أى ماعداها اذ من المعلوم أن الشئ ليس شرطا فى نفسه (قوله وهـذا) أى ماذكر من التعريف وفى بعض النسخ وهـذه وأنث باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لان كلا من التعريف والمعرف كالانسان والحيوان شئ واحد المراد به الحقيقة لكن المعرف حقيقة اجمالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكأنه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهى التعريف المذكور هى حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف و يقدر مضاف فى الخبر والتقدير فهذه الالفاظ دال حقيقة الشرط أى دالة عليها وفى بعض النسخ لان هذه وهو تعليل لتعريف الشرط بماذكر أى انما عرف الشرط بماذكر لان هذا حقيقة الشرط فى الواقع ونفس الامر (قوله والسمع والبصر) أل فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أى سمعه تعالى و بصره أو يقدر فى كلامه جار ومجرور أى السمع له والبصر له لان القصد التكلم على سمعه تعالى و بصره لا على مطلق سمع و بصر وقدم السمع على البصر لانه أفضل منه فى حق الحوادث على الصحيح لمزيته عليه اذ عامة وجوه الرشد والهداية وتلقى الشرائع والكتب المنزلة انما هى بالسمع ولانه يدرك به كل الجهات وفى سائر الاحوال والبصر يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وماذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لانه يدرك به الاجسام والالوان والهيئات بخلاف السمع فانه قاصر على الاصوات مردود بان كثرة هذه المتعلقات فوائد دنيوية لا يعول عليها ألا ترى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجرا ملقى وان تمتع فى نفسه وأما الاعمى ففى غاية الكمال الفهمى والعلم

صفة تصحح لمن قامت به الادراك أى تثبت أن يكون عالما سميعا بصيرا وهى شرط فى الجميع يلزم من عدمها عدم جميع صفات المعانى ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وهـذا حقيقة الشرط (ص) والسمع والبصر المتعلقان

الذوق وأشار بقوله المتعلقان الخ الى أنهما من الصفات المتعلقات وان متعلقهما جميع الموجودات لا بعضها وكان الأولى أن يقول المتعلقتان بالتأنيث ليناسب قوله فبهما ثم سبع الخ حيث لم يثبت التاء فى العدد الدال ذلك على كون المعدود مؤنثا الا أن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال فى العلم والكلام حيث قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة ✻ والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجيزى قديم وهو تعلقهما بذاته تعالى وصفاته وصلوحى قديم وهو تعلقهما بالممكنات الموجودات قبل وجودها وتنجيزى حادث وهو تعلقهما بها بعد وجودها (قوله بجميع الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بأن لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بأن أل فى الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى عنها أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الالوان والاصوات فيسمع تعالى السواد والبياض ونحوهما ويبصر الاصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما ببصره وأما الاكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بها سمعه تعالى وبصره لانها من الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى لفظ السمع أو أن الاضافة للبيان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما فى التعبير بالانكشاف من الايهام وخرج به القدرة والارادة فانهما ليستا للانكشاف والحياة فانها لا تتعلق بشئ وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال فى تعريف البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود الى أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال (قوله كذاته) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان لوحظ أنها ليست غيرا كما أنها ليست عينا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها فالكاف استقصائية لا بمعنى باقيها وان كان ذلك هو معناها فى الاصل لانها من السؤر بمعنى البقية ومنه سؤر المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ماذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبى الحسن امام الفن وهو الحق وكون الشيخ مالكيا أو شافعيا نزاع لا طائل تحته

ان الفتى من يقول ها أناذا ✻ ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيفما كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بأن تعريف كل منهما ليس بمانع لدخول الآخر فيه وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا ✻ وأجيب بأن عذره فى ذلك تعذر الاطلاع على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها الا بتمايز تعلقاتها ولما اتحد السمع والبصر فى التعلق لم يعرف تمايزهما فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تمييز أحداهما عن الاخرى ولان التعريف بالاعم قد أجازه المتقدمون من المناطقة ✻ لا يقال حيث اتحد متعلقهما كانت احداهما مغنية عن الاخرى ✻ لانا نقول هما وان اتحدا متعلقا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعلمها الا الله تعالى فيجب علينا أن نعتقد أن انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة كل الا الله تعالى (قوله فى حقه تعالى) فأل فى السمع الذى هو صفة لمولانا وفى البصر فى حقه تعالى لمجرد التفنن أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر فى حق الحوادث فانه قوة مخلوقة فى العصبتين المجوفتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين اليمنى والتى من جهة اليمنى الى العين اليسرى وتلاقيهما اما على وجه التقاطع الصليبى هكذا × أو على هيئة دالين ظهر كل فى ظهر الاخرى هكذا ◁▷ وعن السمع فى حق الحوادث فانه قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ أى أسفله تدرك بها الاصوات وهذا تعريفهما عند الحكماء

بجميع الموجودات (ش) هذا أيضا معطوف على ما تقدم ومعنى السمع الذى هو صفة لمولانا جل وعز هو معنى قائم بذاته ينكشف له به كل موجود سواء كان قديما كذاته أو حادثا كسائر الحوادث وهو مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى وقيل انما يتعلق بالاصوات فقط كيفما كانت ومعنى البصر فى حقه تعالى هو معنى قائم بذاته العلية ينكشف له به كل موجود سواء كان قديما أو حادثا

أما عند أهل السنة فالبصر قوة خلقها الله تعالى فى العينين والسمع قوة خلقها الله تعالى فى الاذنين ولا يتعلق سمعنا و بصرنا عادة الا ببعض الموجودات وهو الاصوات فى الاول بشرط عدم البعد والسر جدا والاجسام وألوانها فى الثانى بشرط عدم القرب والبعد جدا و يجوز لو خرقت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناء على أن المصحح للرؤية هو الوجود وعليه فما لم نره من الموجودات كالملائكة والجن فانما هو لمانع كذا قيل *واعترض بان المانع وجودى أيضا فشأنه أن يرى فيكون عدم رؤيته لمانع آخر وهكذا فيلزم التسلسل فالصحيح أن عدم رؤية بعض الموجودات لا لمانع بل لكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية فتكون الجن والملائكة بحضرتنا ولا نراهما لكون قدرة المولى لم تتعلق برؤيتهما أى لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أى تعلق البصر بما ذكر بلا خلاف بين الائمة بخلاف السمع فان فيه خلافا فخصه بعضهم بالاصوات كما مر و بعضهم بكلام النفس و بالمسموعات وهى الاصوات وعبارة السعد محتملة لثبوت الخلاف فى البصر أيضا حيث قال و بصره متعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة لنا وهى الالوان مثلا و يحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة له تعالى وهى جميع الموجودات (قوله لجميع الموجودات) متعلق بالطالبان والباء فى بالانكشاف للملابسة أى الطالبان لجيع الموجودات طلبا ملتبسا بانكشافها بهما (قوله ليس كمثله شئ) دليل لقوله وليس الخ وقوله وهو السميع البصير ليس له دخل فى الدلالة و يحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى خلافا للمعتزلة وانهما ليسا مثلى سمع و بصر الحوادث فعجز الآية يدل للاول وصدرها للثانى فان قلت لا دلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيها رد على المعتزلة لانهم يسلمون أنه سميع و بصير لكن بذاته لا بسمع و بصر زائدين عليها لانا نقول ان فيها دلالة على ذلك بمعونة ما يفهمه أهل اللغة منها فانهم يفهمون ان معنى سميع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعتزلة فى ذلك (قوله والكلام) تقدم ما فى مثل هذه العبارة وقوله الذى ليس بحرف ولا صوت أخر الصوت لانه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم فى الاعتبار على العام وذكره عقب الحرف لانه لا يلزم من نفى الخاص نفى العام ومن قدم الصوت لاحظ كونه معروضا والحرف عارض بسبب الاعتماد على المقطع أى المخرج والمعروض مقدم على العارض طبعا فقدم عليه وضعا وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت هو المشهور عند أهل السنة وقال العضد انه بحروف قائمة بذاته تعالى منزهة عن الترتيب والحدوث والزوال وحمل على ذلك قول الاشعرى الكلام معنى فقال مراده بالمعنى ما قابل الذات فيشمل اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا وأصواتا ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذى ألزمه المتأخرون لمن قال انه بحروف وأصوات لانها لا تشبه حروفنا ولا أصواتنا ولان حروفنا انما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسمانى واختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الحنابلة ان كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن ان نسبت الى الحوادث كانت حادثة أو اليه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بطلان هذين القولين وكلام العضد المذكور سرى اليه من الحشوية فلا يعول عليه وسيأتى ما للمعتزلة وقوله و يتعلق أى تعلقا تنجيزيا قديما الا الأمر والنهى عند الاشاعرة فان لهما تعلقين صلوحى قديم وهو تعلقهما بالمكلفين قبل وجودهم وتنجيزى حادث وهو تعلقهما بهم بعد وجودهم بصفات التكليف وأشار بذلك الى أن الكلام من الصفات المتعلقات وأنه مساو للعلم فى المتعلق بفتح اللام وان خالفه فى التعلق اذ العلم للانكشاف وهو للدلالة وهى وان كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع وأما انكشاف العلم فثابت لنفس العالم (قوله من المتعلقات) بفتح اللام وهى كل واجب الى آخر ما سيأتى فاذا أزيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى فهمنا منه انه تعالى موجود

وهذا بلا خلاف بين الائمة ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجيع الموجودات وليس سمع الله بأذن ولا اصماخ وليس بصره بحدقة ولا أجفان ليس كمثله شئ وهو السميع البصير

(ص) والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات

(ش) هذا أيضا معطوف على ما تقدم وهو آخر صفات المعانى

وأن شريكه مستحيل وأن وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم * واعترض ذلك بأن أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأبي جهل بما علم سبحانه أنه لا يقع منه كالايمان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور الذي تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه فالعلم اذاً أعم تعلقاً من الكلام * وأجيب بأن الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصراً في التعلق الامري فهو وان كان لم يتعلق في المثال بترك المأمور على وجه الامر فقد تعلق به على وجه النهي وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الازلي فلم يثبت انفراد العلم الازلي بتعلق لا يكون متعلقاً للكلام الازلي بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه اشارة الى أن هناك صفات مختلفاً فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالملموسات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات كالروائح والمذوقات كحلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى نفيه لان بينه وبين الاتصال بالاجسام كالتفاح والسكر تلازماً عقلياً والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليلهما وكصفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والامانة فانها عند الاشاعرة أمور اعتبارية وهي التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتريدية صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين وتتنوع الى الانواع المذكورة باعتبار تعلقها فان تعلقت بالايجاد سميت خلقاً أو بالرزق سميت رزقاً وهكذا وتقدم تمام الكلام على ذلك واحترز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه ما مر وقوله عن الحرف والصوت تقدم ان ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص وانه انما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جمع بينهما مبالغة في التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أي لانه تعالى لم يزل متكلماً ولا يزال كذلك اذ لو جاز أن يسكت لجاز اتصاف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضي انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه واثبات لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى القدم لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثاً بغير واسطة والسابق حادثاً بواسطة اذ ما لحقه العدم لزم أن يسبقه واذ الزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقده كافر وبهذا يعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليماً أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتاً ولأنه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه أنه ازال بفضله الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعاً وقواه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى ان الله تعالى قال له اني جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامي وعشرة آلاف لسان أي قوتها حتى أجبتني وهذا معنى كلامه أيضاً لأهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر اجزئه ويبصر كذلك ويأكل وينكح كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا لا تدرك ذلك كما قال سيدي علي الخواص وما تقرر من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الاشعري واتباعه ونقل عن أبي منصور الماتريدي ما يوافقه حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تتعذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسماً ولا عرضاً لا يتعذر سماع كلامه مع أنه ليس حرفاً ولا صوتاً وعدم سماع غير الاصوات أمر عادي يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماتريدي في أحد قوليه

المتفق عليها بين أهل السنة ومعنى الكلام المنسوب لله تعالى هو معنى قائم بذاته يتعلق بكل ما يتعلق به العلم وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل منزه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير والسكوت

وأبو اسحق الاسفرايني والرازي الى أن كلامه تعالى الازلى لايسمع وانما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله
تعالى فوسى انما سمع صوتا ولفظا من جميع الجهات دالا على المعنى القائم بذات الله تعالى **(قوله واللحن
والاعراب)** أى لانهما من صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر أى باقى أنواع التغيرات كالمد والقصر والادغام
والغنة وغيرذلك **(قوله لان هذه كلها الخ)** هذا دليل عقلى على كون الكلام منزها عما ذكر وأما الدليل
عليه نفسه فهو سمعى كما سيأتى وقوله لايوصف بأوصاف الحوادث والا لكان حادثا فيكون من قامت به
كذلك وهو محال كما مر وقولهم كلام الله كلامنا النفسى معناه انه مثله فى كونه ليس بحرف ولاصوت لافى
أنه عرض يسبقه العدم و يطرأ عليه و يتقدم بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على بعض الحشوية فى
حصرهم الكلام فى الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحروف وأصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك
بكلامنا النفسى وهو الذى يدبره المتكلم فى نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولاصوت **(قوله كما لانحيط
الخ)** جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بأنه يتعلق بكل واجب الخ
* وحاصل الجواب ان ذلك لايقدح فى حكمنا عليه بما ذكر كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بها
مع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا فى ذلك الا التسليم **(قوله والحروف انما هى الخ)** جواب عما يقال تنزيه
الكلام عما ينافيه القرآن فانه كلام الله تعالى مع انه حروف وأصوات * وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام
هنا صفته تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا انه ليس بمراد وحروفه انما
هى عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلولا للكلام اللفظى المنطوق به
وهذا ما صرح به المصنف هنا وفى جميع تآليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين * واستشكل بأن جعل
هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية
الاخبارية وهى النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأنذر عشيرتك الاقربين وأما المدلولات
الافرادية فنها ما هو قديم كما فى قوله تعالى الله لااله الا هو الحى القيوم ومنها ما هو حادث كما فى قوله تعالى وجاء
رجل من أقصى المدينة يسعى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهما الشيطان الى غيرذلك من الآيات
والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته تعالى وهذا
اشكال لايخفى قوته وحينئذ فالمتجه والمقبول ما أفاده الشيخ ابن قاسم العبادى وحاصله ان مدلول القرآن هو
ملقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أى مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها
متعلقات أى مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهى وخبر لانها ان تعلقت بطلب فعل
الشئ كانت أمرا أو بتركه كانت نهيا أو بالاخبار عن شئ كانت خبرا فالتكثر انما هو فى تلك التعلقات وفيما
تتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك المتعلقات أى المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن
وغيره من بقية الكتب فهى باعتبار اللفظ العربى المخصوص قرآن وهكذا فدلول القرآن ليس هو الصفة
الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم
موسى وفهمت منه ان هناك ذاتا تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلو أزيل عنك الحجاب وسمعت
الكلام النفسى القائم بذاته تعالى فهمت منه هذا المعنى بعينه فدلول الكلام اللفظى هو مدلول الكلام النفسى
وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر ان مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا
ضرورة ان المعانى المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ما ليس فى غيره وما يباين و ينافى
الاحكام التى فى غيره وهكذا غيره و يمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل **(قوله والعبارة غير
المعبر عنه)** مثلا اذا قلت قام زيد فالعبارة هذا اللفظ والمعبر عنه ثبوت القيام لزيد ولايخفى تغايرهما **(قوله
فلذلك)** أى لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الالسنة العربية وغيرها فمن حيث التعبير عنه

واللحن والاعراب وسائر أنواع التغيرات لان هذه كلها من أوصاف الكلام الحادث وكلام الله تعالى قديم والقديم لايوصف باوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا كما لانحيط بذاته و بجميع حقائق صفاته والحروف انما هى عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الالسنة ولم يختلف هو فحروف القرآن حادثة

أى عن مدلوله بالاحرف العربية المخصوصة يسمى قرآنا ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى توراة مثلا وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أى المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره ان مدلول الحروف هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق لما مر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى انه لو أزيل الحجاب عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعانى ما يفهم من هذه الالفاظ فلا بد من تأويل فى كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا أريد بالدلالة الدالة المطابقية فان أريد الدلالة الالتزامية لم يحتج لهذا التأويل لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دالا على ذلك المعنى صح أن يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبرا لمحذوف أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لانها أفعال صادرة من التالى والقارئ والكاتب ولما كان قوله والمتلو الخ يوهم أن الالفاظ المتلوة والمقروأة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك الشارح بقوله أى ما دلت عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتلو والمقروء والمكتوب لان القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتلو لا لنفس الكتابة الخ التى هى فعل الفاعل ولو قال من أول الامر فالتلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادثة وما دلت عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أولها وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ المتلوة والمقروأة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلابد من تأويل فى كلامه بأن يقال دال ما دلت عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم * واعلم ان القراءة أعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالمتعدد تقول قرأت اسم زيد ولا تقول تلوته لان التلاوة تقتضى تلو شئ لشئ أى تبعيته له وفرق أهل التجويد بينهما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة متتابعة كالاوراد والاسباع والمدارسة الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فهى أعم منهما (قوله وذلك) أى ما تقدم من ان العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذكر الله تعالى وقوله فان الذكر حادث أى لانه فعل صادر من العبد وهو التلفظ بقولك الله مثلا ويطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله المذكور قديم يطلق المذكور أيضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بأنه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتلخص ان قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذكر أيضا على التلفظ به وأما مدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه انه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بأنه قديم (قوله رب العزة) أى العلية واضافة الرب اليها لاختصاصها به اذ لا عزة حقيقة الا له ولمن أعزه وقال الشيخ العمرى فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية مستديرة بجبل قاف المستدير بالبحر المحيط بالارض اهـ (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها أصل لها اذ المنسوب اليه أصل للمنسوب فى التعقل ولانها تعقل على حيالها بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل المعانى ولانها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجب له سبع صفات لا على لفظ ثم يجب لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لان محل كون الصحيح عند تكرر المعاطيف ان العطف على الاول ما لم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ما قبله ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف بثم لان رتبة المنعوية دون رتبة المعانى لان المعانى صفات موجودات تمكن[٢] رؤيتها لو أزيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا تمكن رؤيتها الا انها لم ترتق الى رتبة الوجود المصحح للرؤية هكذا قال السكتانى وفيه شئ لان صفاته تعالى لا تفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وانما يقال هى أكثر تعلقات من تلك

والمعبر عنه بها وهو المعنى القائم بذات الله قديم فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والمتلو أو المقروء والمكتوب قديم أى ما دلت عليه والكتابة والقراءة والتلاوة وذلك كذكر الله فان الذكر حادث والمذكور وهو رب العباد قديم وهو رب العزة فافهم وراجع كتب الائمة تعلم

(ص) ثم سبع تسمى صفات معنوية

(٢) الاضافة لأدنى ملابسة والمعنى تمكن رؤية موصوفها اهـ مصححه

وهي ملازمة للسبع الاولى وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما

(ش) أي ثم بعد تحقق ماتقدم يعتقد في حقه تعالى سبع صفات تسمى صفات معنوية والصفة المعنوية هي الحال الواجب للذات مادامت الذات معللة بعلة فالحال اخرج به السلوب وصفات المعاني ومعللة بعلة اخرج به الحال النفسية ومعنى التعليل التلازم أي يلزمهامعنى قائم بالذات فقادر يلازم القدرة ومريد يلازم الارادة وعالم يلازم العلم وحي يلازم الحياة وسميع يلازم السمع وبصير يلازم البصر ومتكلم يلازم الكلام وسميت معنوية منسوبة الى المعاني لان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني ولانها أظهر منها اذهي موجودة والمعنوية ثابتة فقط وهذا على

لانها كلها في غاية الشرف وقول القرافي بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالاولى ان يقال عطف بثم لترتب المعنوية على المعاني في التعقل اذلا تعقل عالمية مثلا الا بعد تعقل علم قائم بالذات أوان ثم لمجرد الترتيب الذكرى أي الاخبارى فكأنه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لان المعدود مؤنث وهو صفات جمع صفة أولانه محذوف وعند حذفه يجوز تأنيث العدد وتذكيره (قوله وهي ملازمة) مقتضى جعلهم المعاني عللا والمعنوية معلولة أن يقول وهي لازمة اذ المعلول لازم لعلته لكنه عبر بذلك اشارة الى أن المراد بالتعليل التلازم وان التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقته وهي افادة العلة معلولها الثبوت كما سيأتي (قوله هي الحال الخ) هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحادثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف يجمعهما في تعريف واحد لانا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو في الحد لا في الرسم وقوله الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة أيضا لان الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالوجوب عدم الانفكاك لا عدم تصور العدم (قوله مادامت الذات) مامصدرية ظرفية متعلقة بالواجب ودام تامة بمعنى بقيت أي الواجب للذات مدة بقائها الاناقصة لفساد المعنى وحينئذ فقوله معللة حال امامن الحال الواقع خبرا أومن المبتدا بناء على مذهب سيبويه المجوز مجيء الحال منهما أومن الضمير الواجب اتفاقا ولا يصح أن يكون حالا من الذات لان الذات لا تعلل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات لئلا يتوهم عود الضمير على الحال كما تقدم في مبحث الوجود (قوله أخرج به السلوب وصفات المعاني) لان الاولى عدمية والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرج عنه لكان أولى لان السلوب وصفات المعاني لم يدخل في شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأيضا فالحال جنس وشأن الجنس الاخراج عنه لابه (قوله أخرج به الحال النفسية) أي لان الحال قسمان كما تقدم مالازم صفة معنى وتسمى حالا معنوية ومالم يلازم ذلك وتسمى حالا نفسية (قوله ومعنى التعليل التلازم) أي وليس معناه افادة العلة معلولها الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في المعنوية كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مرادا هنا بخلاف التلازم فانه كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه (قوله أي يلزمها معنى الخ) مقتضى الظاهر أن يقول أي تلزم معنى لكن لما كان التلازم من الجانبين كان كل منهما في نفس الامر متصفا بكونه لازما وملزوما فيصح فيه اعتبار كل منهما (قوله فقادر الخ) الاولى أن يقول فكونه قادرا يلازم القدرة وهكذا لما مر أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قادر فهو اسم لا صفة (قوله منسوبة الى المعاني) حال من ضمير سميت * فان قلت مقتضى نسبتها الى المعاني أن يقال معانوية لانا نقول قاعدة النسب أنه اذا أريد النسبة الى جمع لا ينسب الى لفظه بل يؤتى بمفرده وينسب اليه قال في الخلاصة * والواحد اذكر ناسبا للجمع * الى آخر البيت لا يقال الالف في المعنى بدل عن ياء فمقتضاه أن ترد الياء في النسب فيقال معنيية لانا نقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاث ياآت مع كسر احداها وقوله لان الاتصاف الخ علة لنسبتها لماذكر كانه قال انما نسبت المعنوية الى المعاني دون العكس مع أن كلا منهما صفة قديمة لان الاتصاف الخ ويصح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقييدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا الاسم المشتمل على هذه النسبة لان الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لانها لا تعلل (قوله ولانها أظهر الخ) عطف علة على معلول كانه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني لانها أظهر الخ وأيضا فالمعاني ملزومة والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي يلاحظ بعد ملاحظته * فان قلت يصح أيضا أن يقال المعنوية ملزومة والمعاني لازمة لما مر أنهما متلازمان * قلت لما كان تعقل المعنوية يتوقف على تعقل المعاني لوجودها خصت المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية (قوله وهذا) أي قول

المصنف

المصنف ثم سبع صفات الخ جار على رأى مثبت الاحوال أى الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو امام الحرمين والقاضى ومن وافقهما والنفس تميل اليه كما قاله السنوسى وقد استدل عليه بوجوه منها ان الكلى الذى له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لكان جزأ من أجزاء الموجود كزيد مثلا لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم أى كونه مقوما له وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت كونه واسطة وهو المطلوب ومنها ان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة ما به التمايز وهو السوادية لما به التشارك وهو اللونية ولا يخلو اما أن يوجد هذان الوصفان أعنى اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو يعدما فيلزم تركب الموجود من المعدوم وكل منهما محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ماذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال وهو ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية فى الادلة وذلك ان نافيها لا يمكنه أن يعلل شيأ لانا اذا قلنا مثلا هذا عالم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل وعند نفاة الاحوال لا مغايرة فلا يستقيم لما فيه من تعليل الشئ بنفسه ولا يمكنه أن يحد شيأ لان الحد مركب من عام وخاص مثلا اذا قلنا فى السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعقل مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كانا شيأ واحدا لما أغنى القيد الثانى شيأ ولكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ ونافى الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية فى الادلة لان الكلية يلزمها الاشتراك المعنوى ونافى الحال ليس عنده اشتراك الا فى اللفظ وهذا كله واضح غير انه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهنى وحينئذ فلا يلزم سد باب شئ مما ذكر فصار الخلاف بين نافى الحال ومثبتها لفظيا لان من نفاها أراد نفى زيادتها على قيام ملزومها كالقدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحققها فى خارج الاذهان وان لم تكن متحققة فى خارج الاعيان وليس المراد انها متحققة فى الذهن فقط خلافا لبعضهم (قوله وأما على رأى من لا يثبتها) وهو الشيخ الاشعرى وأتباعه (قوله فقادر) أى فكونه قادرا الخ ويستفاد من كلام الشارح انهم اتفقوا على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من يثبت الحال ومن ينفيها وانما الخلاف فى كونه صفة ثابتة زائدة على المعانى أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها بل هو أمر اعتبارى وحينئذ فمعنى انكار الاحوال انكار زيادتها على المعانى لا انكار كونه قادرا مثلا من أصله فانه كفر لما مر انه مجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهنى كما مر (قوله ومما يستحيل) السين والتاء للمطاوعة يقال أحلت الشئ فاستحال فاستفعل هنا للمطاوعة أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفيه لا اثباته لان الطلب انما يكون من فاعل الفعل كاستغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لان فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين انها للمطاوعة تقول أحلت الصفات فاستحالت ككسرت الاناء فتكسر وما واقعة على أمر نظير ما مر وقوله فى حقه فى بمعنى على والحق بمعنى الذات أى ومن الامر الذى يستحيل على ذاته الخ (قوله عشرون صفة) أى بناء على ما قدمه من ثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فالواجب اما اثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على انه أمر اعتبارى فتكون المستحيلات هى أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور فى كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك ينافى قوله هنا انها عشرون لانا نقول أضداد الارادة راجعة كلها للكراهة لانها فى معناها وأضداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرين وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة

رأى مثبت الاحوال وأما على راى من لا يثبتها فقادر عنده عبارة عن قيام القدرة بالمحل الخ

(ص) ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى أضداد العشرين الاولى

(ش) من للتبعيض أى

على ماليس بذات وجوديا كان أولا كما تطلق على المعنى الوجودى القائم بالموصوف والمراد هنا الاول اذ المستحيلات بعضها أمر عدمى كالعدم و بعضها أمر وجودى كالعمى بناء على مذهب أهل السنة القائلين بانه أمر وجودى يضاد البصر خلافا للحكماء القائلين بانه أمر عدمى **(قوله أى من بعض)** الاولى حذف من لما فى اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر **(قوله لان كل ما لا يليق)** علة لجعل من للتبعيض لا زائدة والا اقتضى انحصار المستحيلات فى العشرين ومصب العلة قوله ولا تنحصر الخ أى انها لا نهاية لها كما ان الكمالات كذلك **(قوله الا انها)** جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر فى العشرين فلم اقتصر عليها وقوله ماقام الدليل عليه أى الدليل التفصيلى نظير مامر **(قوله وهذا هو القسم الثانى)** الاشارة الى ماذكره المصنف من المستحيلات أى والقسم الاول ماقدمه من الواجبات كما هو ظاهر **(قوله وهو)** أى والقسم الثانى ما يستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالته فمعنى وجوب معرفة المستحيلات على المكلف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد معرفتها من حيث استحالتها لا من حيث وجوبها ولا جوازها * فان قلت ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائضها فلم ذكرها * قلت انما ذكرها لان المطلوب فى هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أى مشقته شديدة فلا يستغنى فيه باحد المتلازمين عن الآخر **(قوله وذلك الخ)** بيان لجعل القسم الثانى هو المستحيلات وحاصله انه انما جعل القسم الثانى هو المستحيلات دون أن يجعله الجائزات لانها أضداد للواجبات والضد أقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده فناسب أن تجعل القسم الثانى فمحل البيان والتعليل هو قوله وهذه نقائض الخ وأما قوله ولا يكون النقيض والضد الخ فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم ولا تعلق له بالمدعى و يحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو قوله ولا يكون النقيض الخ وما قبله توطئة له و يدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال اذ هو محط التعليل كانه قال فثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا الاحتمالين واقعة فى جواب سؤال مقدر كانه قيل ما حقيقة الواجب أو ما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما أعاد ذلك مع تقدمه فى كلام المصنف لطول العهد فر بما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد على الاحتمال الثانى كما مر كانه قال وقد تقدم أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائض الخ من جملة التوطئة أى واذا كانت نقائض للواجبات كانت مستحيلة **(قوله ما لا يتصور الخ)** أى لا يصدق العقل بعدمه ولا يجزم به وتقدم ان الاولى حذف العقل لان الواجب متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا **(قوله وهذه نقائض لتلك وأضداد)** أى بعضها نقيض و بعضها ضد و بعضها مساو للنقيض كما سيأتى **(قوله ولا يكون النقيض والضد الخ)** شروع فى بيان وجه استحالته على ما مر و يكون تامة بمعنى يوجد و يتحقق والواو بمعنى او والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور وجوده الخ كما مر أى لا يصدق العقل بوجوده أى وجود ما ذكر من النقيض والضد فالضمير عائد على النقيض والضد وأفرده لما مر من أن الواو بمعنى أو التى لاحد الشيئين أو الاشياء فيفرد بعدها الضمير وفى كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من الواجبات بطريق اللزوم وانما ذكرها لما مر قريبا **(قوله وذلك)** أى ما لا يتصور وجوده المفهوم من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط العلة وتمامها كما مر وقوله حقيقة المحال قضيته أن المحال والمستحيل بمعنى واحد وهو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق وهو أن المستحيل ما اتفق على امتناعه كالاضداد الآتية والمحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعرة أى محال كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وعند الماتريدية ليست محالة بل ثابتة على ما مر **(قوله واطلاق الضد عليها الخ)** جواب عما يقال كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد بل اما نقيض أو مساو له **(قوله بحسب وضع)** أى اصطلاح اللغة

من بعض ما يستحيل لان كل ما لا يليق بجلاله مستحيل عليه ولا تنحصر فى هذه العشرين الا انها لما كانت أضداد ما قام الدليل عليه من الواجبات لله تعالى اقتصر عليها وهذا هو القسم الثانى أى مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يستحيل فى حقه تعالى. وذلك لان ما تقدم يجب لله تعالى فالواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه وهذه نقائض لتلك وأضداد ولا يكون النقيض والضد الا اذا انتفى مقابله وانتفاء مقابله يتصور فى العقل فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال واطلاق الضد عليها بحسب وضع اللغة لان أهل اللغة يطلقون الضد على مطلق المنافى واما فى الاصطلاح فليست كلها اضدادا

على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى ان اطلاق الضد عليها جار على اصطلاح أهل اللغة أى موافق له (قوله بل بعضها نقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله و بعضها ضد) أى و بعضها ليس بضد ولا نقيض بل مساو للنقيض كما سيأتى واعترض بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها فى الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضدا لغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد لم يطلقه الشارح الاعلى مقابل صفات المولى لاعلى صفاته تعالى الواجبة له فان أراد أنه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما كان أو حادثا كما يعلم من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أضدادا (قوله لان حقيقة الضدين الخ) مراده بالضد مايشمل المتضايفين كما هو اصطلاح أهل الاصول فان أريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضايفان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف و يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالابوة والنبوة * واعلم انه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذوات والمعانى بل يختص بالمعانى وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الاول وان كان المثال لا يخصص فقوله الامران كالجنس فيشمل الوجوديين والعدميين والوجودى والعدمى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعمى والموت فان الاول عدم البصر والثانى عدم الحياة على ماسيأتى والوجودى والعدمى كالايجاب والسلب والعدم والملكة ومعنى الوجود بالنسبة للمتضايفين أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا انهما موجودان خارجا اذ من المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج عن الذهن كبقية الامور الاضافية فانها لا وجود لها فى الخارج عند أهل السنة خلافا للحكماء اذ لو كانت موجودة لحلت فى محل والحلول فى محل أمر اضافى موجود أيضا فيقتضى الحلول فى محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أن الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الامرين التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا أمرين مختلفين فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافى لجواز اجتماعهما فليسا بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحمرة أو غيرها من بقية الالوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحمرة أو غيرهما من بقية الالوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما لا يشتركان فى أمر ما فلا يصدق بالنسبة للالوان الا بالبياض والسواد وأما غيرهما فيقال فيه متعاندان لا ضدان لان فى الخضرة والحمرة مثلا بعض سواد و بياض لانهما يميلان اليهما فى بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما انهما لا يشتركان فى أمر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الالوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والنقيضان والاضافيان والعدم والملكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حينئذ المثلان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لاشتراكهما فى جميع الوجوه وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وردا عليه والا فلا * نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو أنه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لانهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما فى أمر ما فيكون غير مانع فلو زاد فيه يتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة لخرج ماذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث

بل بعضها نقيض لما تقدم و بعضها ضد كما تقف عليه ان شاء الله تعالى وذلك لان حقيقة الضدين الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالبياض والسواد والحركة والسكون

وموضوع الحادث حادث لايوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لايقال لهماضدان الااذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لابالنسبة لمحلين ويعتبر أيضا فى الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لايكون المانع من اجتماعهما كون الشئ مضادالغيره وغيرمضادله من جهتين نخرج بالاول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لايمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعها فلا يقال لهماضدان وخرج بالثانى السواد والحلاوة فانهما لايجتمعان بحيث تكون الحلاوة عين السواد و بالعكس لان الحلاوة لاتضاد البياض والسواد يضاده فلو كانت الحلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سوادا غير مضادة له من جهة كونها حلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الحلاوة ضد للسواد مع انها لاتجتمع معه لأن المانع من اجتماعهما معه ماذكر من لزوم المضادة وعدمها (قوله والنقيضان عبارة الخ) اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض فى التصديقات ككل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلف فى التصورات كزيد لازيد فقيل لايقع فيها تناقض وقضية كلام المناطقة وقوعه فيها أيضا حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلا الى ضرورى ونظرى وقالوا ان النظرى فى كل منهما قد يقع فيه الخطأ فقد [١] يناقض الانسان نفسه فى وقتين مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو المنطق فهذا صريح فى ان لهما تناقضا وأما قولهم فى تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب الخ فهو تعريف لاحد قسميه وهو التناقض فى القضايا واقتصروا عليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشارح يصح تخريجه على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شئ يحتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شئ لشئ فالاول المحمول والثانى الموضوع بقرينة تمثيله فيكون جاريا على غير مايقتضيه كلام المناطقة وهو القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شئ أعم من أن يكون ثابتا لآخر أم لا فالاول فى التصديقات والثانى فى التصورات فيكون جاريا على مايقتضيه كلام المناطقة وهو الثانى * فان قلت هذا التعريف صادق بما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة فى تناقض التصديقات كوحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك ان المناطقة اشترطوا فى التناقض الاتحاد فى هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان فى واحد منها لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احداهما وكذب الآخرى مثال اختلافهما فى الموضوع أو المحمول زيد يصلى وعمرو لايصلى زيد يصلى وعمرو لايقرأ فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق احداهما وكذب الآخرى ومثال اختلافهما فى الزمان نبينا ﷺ صلى الى بيت المقدس وتريد قبل نسخ التوجه اليه نبينا ﷺ لم يصل الى بيت المقدس وتريد بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين ومثال اختلافهما فى المكان نبينا ﷺ قد فرض عليه الجهاد وتريد بالمدينة نبينا ﷺ لم يفرض عليه الجهاد وتريد بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أى فى الدار زيد ليس بجالس أى فى السوق فانه يجوز صدقهما وكذبهما ومثال اختلافهما فى الشرط اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه بياضا اللون ليس بمفرق للبصر أى بشرط كونه سوادا فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبتا ومثال اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وتريد المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وتريد بعضها وهو الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتا ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخمر فى الدن مسكر أى بالقوة الخمر فى الدن ليس بمسكر أى بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتا ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وتريد لعمرو وزيد ليس ابنا وتريد لخالد فان كان ابنا

لعمرو

والنقيضان عبارة عن ثبوت شئ ونفيه نحو زيد موجود زيد ليس بموجود وهذا

(١) تناقض الانسان نفسه معناه انه فى وقت يفهم معنى ثم فى آخر يفهم نقيضه فيتناقض أى تتناقض قضاياه التى تعلق فهمه بها فليفهم اهـ مصححه

لعمرو صدقتا والا كذبتا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة وحدة الموضوع والمحمول والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء فى وحدة الموضوع لانا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أى بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجى أسود أى بعضه الزنجى ليس بأسود أى كله فاللون الابيض خلاف غير الابيض و بعض الزنجى خلاف كله وأدخل وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة فى وحدة المحمول لان الجلوس فى المسجد خلاف الجلوس فى الدار والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبو زيد خلاف أبو عمرو وردها بعضهم الى اثنتين وحدة الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان فى وحدة المحمول كالمكان وردها بعضهم الى واحدة وهى وحدة النسبة الحكمية لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما اذا كان المنفى مغايرا للمثبت امافى الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لاتناقض بينهما حينئذ لجواز صدقهما أو كذبهما والتناقض لابد فيه من صدق أحد الشيئين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الاعند الاتحاد فى جميع مامر وحاصل الجواب انا لانسلم ان قوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما ذكر لان الضمير فى أو نفيه راجع للامر المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق أن المنفى هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم ايضاحه والمعنى ثبوت أمر ونفى ذلك الامر بعينه ولا يكون المنفى هو المثبت بعينه الاعند الاتحاد فى جميع مامر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكمية * واعلم انه يدخل فى تعريف النقيضين العدم والملكة بمعنى أنه يستغنى بالنقيضين عنهما باعتبار الاثبات والنفى فى كل لا بمعنى انهما من أفراد النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتسمان الصدق والكذب أى يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكة فيهما وأيضا فالنفى فى تقابل العدم والملكة مقيد بنفى الملكة عما من شأنه أن يتصف بها بخلافه فى النقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثانى (قوله اصطلاح الاصوليين) الظاهر أن المراد بهم أرباب أصول الفقه لان أرباب أصول الدين كثيرا ما يمشون على الاصطلاح المناطقة ويحتمل أن المراد بهم أرباب أصول الدين وقوله ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أربعة الضدان والمتضايفان والنقيضان والعدم والملكة فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فليسا متنافيين وكذا المثلان كبياض و بياض فجملة الاقسام عندهم ستة وأما الاصوليون فادرجوا المتضايفين فى المتضادين والعدم والملكة فى النقيضين كما علمت مما مر ويزاد الخلافان والمثلان لان فالمعلومات حينئذ منحصرة فى أربعة المثلين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان و يرتفعان كالبياض والقعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثلين كالبياضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافا للمعتزلة وعلى كل من القولين حجج مقررة فى محلها فبناها على الثانى أن المصبوغ يختلف سواده باعادته للقدر مرة بعد أخرى فشدة سواده من اجتماع سوادين فأكثر وأجاب الاول بأنها أنواع من السواد تتعاقب على المصبوغ واحدا بعد واحد لا أنها مجتمعة قال شيخ شيخنا سيدى محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فالمختار هنا مذهب المعتزلة * واعلم أن تنافى النقيضين كزيد قائم زيد ليس بقائم ضرورى لا يحتاج الى دليل لان النفى والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافى الضدين كالسواد والبياض فانه نظرى يحتاج لدليل والدليل عليه انهما لو اجتمعا للزم عليه اجتماع النقيضين بيانه أن السواد مثلا يلزمه

اصطلاح الاصوليين ولاهل المنطق اصطلاح آخر غير هذا فانظر ذلك فى شرح الشيخ لهذا المحل * ولما كانت هذه المستحيلات منافيات للواجبات كان عددها كعددها وترتيبها كترتيبها الاول من المستحيلات للاول من الواجبات والثانى للثانى الى آخرها (ص) وهى العدم والحدوث وطرو العدم (ش) العدم نقيض الوجود وليس بضد

لا بياض والبياض يلزمه لاسواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا بياض ومن صدق بياض صدق لا سواد فلو اجتمع السواد والبياض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض و بياض ولا بياض الذي هو السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتنافيهما أقوى تنافي الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض و بيانه أن الخير مثلا يوصف بكونه خيرا وهو ذاتي له و بكونه ليس شرا وهو عرضي له وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وهو الخير وكونه شرا ينفي العرضي وهو كونه ليس شرا ولا شك أن النافي للذاتي وهو كونه ليس بخير هو النقيض لان الخير نقيضه لا خير والنافي للعرضي وهو كونه شرا هو الضد لان الخير ضده شر فيلزم أن يكون تنافي الضدين أقوى منه تنافي النقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطالي لقوله العدم نقيض الوجود كأنه قال ما ذكر من انه نقيض الوجود خلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه اذ نقيض الوجود لا وجود ولا وجود مساو للعدم هكذا قال الشارح وهو مبني على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم وهي الاحوال أما على القول بثبوتها كما هو طريقة المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض الوجود لان نقيضه لا وجود وهو أعم من العدم لصدقه به و بالحال (قوله والحدوث نقيض القدم) أي بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ما سيأتي أما على تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينه و بين العدم تقابل الشئ والاخص من نقيضه لان نقيض الوجود بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بالعدم و بالحال اذ لا تتصف بالوجود بل بالثبوت (واعلم) ان عطف الحدوث وطرو العدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحاله على كل من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم لان استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم لان الاول في قوة قضية كلية قائلة لا عدم يثبت له تعالى لا سابقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق ومعلوم أن استحالة العدم مساوية لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما للوجود القدم والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللازم على الملزوم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلي و بالخاص الجزئي المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لان الوجود نفسي وما بعده سلبيان بل المراد بالعام كثير الافراد و بالخاص قليل الافراد ولا شك ان وجوب الوجود محتمل لفردين وهما عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا ووجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الانتفاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا طرو العدم نقيض البقاء) فيه نظر بل هو من مقابلة الشئ والمساوي لنقيضه لان نقيض طرو العدم لا طرو عدم وهو مساو للبقاء الذي هو نفي العدم الطارئ على ما سيأتي (قوله عبارة عن التجديد) الاولى أن يقول عن التجدد لان التجديد تفسير للاحداث الذي هو فعل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المجدد بخلاف التجدد فانه تفسير للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد أي الحادث ولو قال عبارة عن الوجود بعد عدم لكان أولى لانه المعنى الحقيقي للحدوث بخلاف التجدد المذكور فانه معنى مجازي له فهو تعريف له بالمعنى الاعم * والحاصل ان الحدوث حقيقة في الوجود بعد عدم و يطلق مجازا على التجدد بعد عدم الشامل للوجود والحال فاطلاقه على ما يعم الامرين مجاز لان الحادث كما في المواقف حقيقة في الموجود بعد العدم فيكون الحدوث هو الوجود بعد العدم (قوله فيستلزم) أي الحدوث سبق العدم أي العدم السابق فهو في قوة قولك عدم فيكون نقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي العدم لان التقابل بين النفي والاثبات تناقض

بل التحقيق انه مساو لنقيض الوجود والحدوث نقيض القدم وكذا طرو العدم نقيض البقاء لان القدم عبارة عن نفي العدم السابق للوجود والحدوث عبارة عن التجديد بعد عدم فيستلزم سبق العدم للوجود ونحو هذا والبقاء عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود وطرو العدم وهو الفناء عبارة عن ثبوت العدم اللاحق للوجود

والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض (ص) والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم

كما سيذكره فالتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض للاعدام المساوى لنفي العدم الذي هو معنى القدم وفيه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاثبات للنفي ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا تكفي في التناقض وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالاثبات والنفي كقولك عدم لاعدم ووجود لاوجود وزيد لازيد وزيد قائم زيد ليس بقائم فلا يلزم من المنافاة بين الامرين في المفهوم أن يكونا نقيضين اذ هي أعم وهو أخص لانه لابد فيه من التصريح بالنفي والاثبات كما مر ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص * والحاصل ان في كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه الاول ان تعريفه الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالاعم * الثاني أن المناسب أن يقول التجدد لا التجديد الثالث انه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض للاعدام الذي هو مساو لقوله انتفاء العدم فقد استعان على اثبات التناقض بواسطتين وهذا لا يكفي في اثبات التناقض بل لابد من التصريح بالايجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق التنبيه عليها في مبحث الصفات وهي ان كلامه يقتضي ان كلا من القدم والبقاء ليس من صفات السلوب لان نفي العدم السابق هنا معناه الوجود المستمر في جانب الماضي الى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبل الى غير نهاية وذلك مخالف لما مر من عد المصنف لهما من صفات السلوب فلو فسر الاول بعدم الاولية أو عدم افتتاح الوجود والثاني بعدم الآخرية أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض) فيه أمران * الاول ما مر من أن النفي المضاف للعدم وجود مستمر وحينئذ يكون المعنيان ثبوتيين ولا تناقض بينهما * الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي يعد تناقضا ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من عباراتهم كقولك وجود لاوجود وزيد لازيد وأما الجواب عن هذا بأن الشارح جار على طريقة الاصوليين الذين يجعلون العدم والملكة من جملة النقيضين فتكون هذه الامور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة فيهما من مقابلة العدم والملكة والعدم والملكة لا يلزم أن يصرح فيهما بالنفي ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والملكة على ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث مثلا ملكة والقدم عدم لان العدم المقابل للملكة هو عدم الملكة عما من شأنه أن يتصف بها كما قالوه في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال القدم عدم الحدوث عما من شأنه أن يتصف بالحدوث لفساده ولا أن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لفساده اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يجعل ملكة (قوله والمماثلة للحوادث) تقدم ان معنى مخالفته تعالى للحوادث ان ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست كصفات الحوادث وأفعاله ليست كافعالهم فتكون المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات وصفات وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه الامور الثلاثة فأشار للاول بقوله بان يكون جرما الخ والثاني بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث والثالث بقوله أو يتصف بالاغراض الخ فقوله أو يكون عرضا لاحاجة له لان كلامه أولا في نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى ان ذاته ليست كذوات الحوادث فعلوم ان ذواتهم ليست أعراضا (قوله بأن يكون جرما) الباء للسببية كما يدل عليه ما سيأتي في الشارح حيث قال وكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للمماثلة والمستلزم للشئ سبب فيه وانما عبر بالجرم دون الجسم لان الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر المركب واختصاص الجسم بالثاني ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لانفرادها عنها في ذات الله تعالى وهل يطلق على الله ذات أو لا منعه قوم وأجازه آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته العلية) بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذ الاخذ المذكور من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسيرا لقوله يكون الخ وقوله قدرا

أى مقدارا وقوله من الفراغ صفة له أى مقدارا كائنا من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أى تأخذ من الفراغ قدرا وقوله أو يكون عرضا الخ أى بحيث يكون نعتا والجرم منعوتا وهو بالنصب عطفا على يكون وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أى التفسيرية ليناسب ماقبله (قوله أو يكون فى جهة للجرم) بان يكون عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أوخلفه والمراد بالجرم درة العالم العرش وماحوى ويحتمل أى جرم كان وهو الاظهر وقوله أوله هو جهة أى بان يكون له هو يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف وعطفه على ماقبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالمرجوح من أن الجهة خاصة بالنوع الانسانى دون غيره حيوانا كان ذلك الغير أولا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان فتقول كل من له جهة من الاجرام كالانسان فهو فى جهة وليس كل من هو فى جهة منها له جهة وعلى هـذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلا على حذف مضاف أى يمين الجالس عنـده مثلا والتحقيق انها ليست خاصـة به وعليه فكل من فى جهة لشئ فله جهة وليس كل من له جهة هو فى جهـة وذلك كالعالم بجملته فان له جهة وليس هو فى جهـة لشئ (قوله أو يتقيد بمكان) أى يحل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقييد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيـه وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقييد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيـه الجرم وحينئذ يكون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ وعند جمهور الفلاسـفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسـطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر المـاء وعلى هذا لا يكون وسط المـاء فى مكان واذا حمل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو يتقيد بزمان أى يحل فيه والمراد بالحلول فى الزمان دورانه عليه بأن تدور عليـه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار ﴿واعلم﴾ انه اختلف فى الزمان فقيل هو حركة الافلاك أى دورانها وقيـل هو نفس الافلاك وقيـل هو مقارنة متجدد معلوم لمتجدد موهوم ازالة للابهام كقولك آتيك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الاتيان عنده يكون الزمان مقارنة الاول للثانى أى الطلوع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثانى للاول أى الاتيان للطلوع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم فعلى فرض علم طلوع الشمس فى المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاتيان يكون هو الزمن والقولان الاولان للحكماء والاخيران لاهل السنة فالزمان على الاول عرض وهو الحركات وعلى الثانى جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين أمر اعتبارى (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر) بمعنى قلة الاجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسـير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفـعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لولاه ماحصـل حفر فالغرض متقدم فى الذهن متأخر فى الوجود ولذا قالوا أول الفـكر آخر العمل فان الانسان يفـكر أولا فى المـاء مثلا والذى يخرج فيحفر البئر ثم يترتب على حفرها المـاء الذى سبق الفـكر فيـه وكذا الاشتغال بالعلم لاجل صيرورتك عالما فالغرض يفعله الشخص لاجل أن يتـكمل به والمولى لا يفعل الافعال كايجاد زيد وعمرو والسماء والارض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له فيرتفع بسبب ذلك لانه لا يفعل كـذلك الا الناقص المفتقر والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ماسواه وانما ذكر أنواع المماثلة العشرة وان كان بعضها داخلا فى بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريضا لجميع من يقول ببعض شئ منها ولان المطلوب فى العقائد التصريح بكل عقيدة على حـدتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله فى الافعال) أى ايجاد الافعال أو المراد بالافعال نفس الايجاد كايجاد زيد وعمرو مثلا والاحكام أى الاحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك لما سـيأتى قريبا (قوله نقيض المخالفة) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه

أو يكون فى جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصـغر أو الـكبر أو يتصـف بالاغراض فى الافعال والاحكام

(ش) المماثلة للحوادث نقيض المخالفة

لان نقيض المماثلة لا مماثلة وهو مساو للمخالفة (قوله لان المماثلة الخ) هذا بيان لمعناها الاصلى والمراد هنا استحالة المماثلة مطلقا أى فى جميع الصفات أو بعضها والاول اصطلاح المناطقة والثانى اصطلاح المتكلمين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالمشابهة ولو من بعض الوجوه (قوله فى جميع صفات النفس) عرف المصنف فى شرحه صفات النفس بانها التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتانى بانه اما أن يريد التقرر ذهنا بمعنى التعقل أو خارجا بمعنى التحقق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة لملزومها كالشجاعة للاسد والزوجية للاربعة فانه لا تتقرر لذات الملزوم فى الذهن ولا فى الخارج من الذهن بدونها فيكون التعريف غير مانع لدخول ما ذكر فيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات الا مع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعا لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل الملزومات لان اللازم من حيث كونه لازما يتأخر تعقله عن تعقل الملزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الا مع حضورها فتعقلها مصاحب لتعقله لا تابع له (قوله فيما يجب الخ) بدل من قوله فى جميع صفات النفس أشار به الى أن المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها هكذا قرره شيخنا فى درسه والذى ذكره المصنف فى شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان داخلا فى حقيقة فى الموصوف بأن يكون جزأ من أجزاء حقيقته كالحيوانية والناطقية بالنسبة لزيد وعمرو مثلا فالمماثلان هما المتساويان فى جميع أجزاء حقيقتهما لا فى بعضها ولا فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلا انما يماثله من يساويه فى جميع أجزاء حقيقته وهى الحيوانية والناطقية بخلاف المساوى له فى بعضها كالفرس المساوى له فى الحيوانية فقط أو فى العرضيات كالبياض المساوى له فى الحدوث وصحة الرؤية مثلا فليس مثلا له وعلى هذا يكون قوله فيما يجب الخ لازما للاتفاق فى جميع صفات النفس لا تفسيرا للصفات المذكورة وهذا مبنى على اصطلاح المناطقة أما المتكلمون فالاجسام كلها متماثلة عندهم فى تركبها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا تختلف الا بالعوارض فالحيوانية والناطقية عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمرو وكذا الحيوانية والصاهلية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلا مساوية لذات الفرس فى أن كلا يأخذ قدرا من الفراغ ويحتاج الى مخصص ويقبل الاعراض الى غير ذلك (قوله والحادث هو المتجدد الخ) هذا تعريف بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية والا فحقيقة الحادث هو الموجود بعد عدم واطلاقه على الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية مجاز كما مر (قوله وهو المعبر عنه بالعالم) فيه ان المتجدد أعم من الجواهر والاعراض لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والاعراض خاص بالامر الوجودى فلا يصح قوله وهو منحصر الخ ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدم بقرينة قوله وهو منحصر الخ والعالم بفتح اللام على الاشهر سمى بذلك لانه علامة على وجود صانعه وبكسرها على قلة سمى بذلك لانه سبب فى علم صانعه (قوله وهو) أى العالم منحصر الخ أى على رأى منكر الاحوال أما على رأى مثبتها فهو ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحينئذ يراد بالمتجدد الثابت فى الخارج بعد عدم أى فى خارج الاذهان أعم من أن يكون ثابتا فى خارج الاعيان أولا فيدخل فيه الاحوال ويخرج عنه الامور الاعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدم على ما مر وهذا كله بناء على القول بعدم اثبات المجردات وهى الامور المجردة عن المادة أى عن الجرمية والعرضية كالملائكة والارواح والعقول العشرة أما على القول باثباتها وهو قول الفلاسفة والغزالى فتكون من جملة العالم ولا يكون منحصرا فيما ذكر (قوله وهى الاجرام) الضمير عائد على الجواهر أى والجواهر هى الاجرام (قوله وحقيقة الجرم) أى ماهيته وتعريفه وفيه أن التعريف لا يصدر بكل لانها للافراد وهو للماهيات الا أن يقال انه ضابط

لان المماثلة عبارة عن الاتفاق فى جميع صفات النفس فيما يجب وما يستحيل وما يجوز والمخالفة عبارة عن نفى المماثلة والتقابل بين النفى والاثبات تقابل النقيضين والحوادث جمع حادث والحادث هو المتجدد بعد عدم وهو المعبر عنه بالعالم وهو منحصر فى الجواهر والاعراض كما سيأتى وهى الاجرام وحقيقة الجرم هو كل ما ملأ قدرا من الفراغ كالحجر والشجر وذوات الحيوانات فيستحيل فى حقه تعالى أن يكون جرما تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ كسائر الاجرام تقدس الله عن ذلك أو يكون عرضا يقوم بالجرم وهو النوع الثانى من العالم

والعرض كل صفة حادثة كالبياض والحمرة والسواد والصفرة وسائر الالوان وكالحركة أيضا والسكون وكذا يستحيل عليه مايستلزم مماثلته للحوادث بان يكون في جهة للجرم بان يكون فوق الجرم أو تحت الجرم أو يمين الجرم أو شمال الجرم أو أمامه أو خلفه لانه لو كان في جهات الجرم لزم أن يكون متحيزا وكذا يستحيل عليه أن يكون له جهة لان الجهة من

لوازم الجرم لان فوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين من عوارض العضو الايمن وشمال من عوارض العضو الشمال وأمام من عوارض البطن وخلف من عوارض الظهر وكذا يستحيل عليه أن يكون موصوفا بالصغر والكبر لان الصغير ماقلت أجزاؤه والكبير ما كبرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالاغراض الى آخرها والغرض المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أوالحكم لانه لايفعل ويحكم كذلك الا المقهور المحتاج لان يتكمل به والله تعالى هو الفاعل المختار الغني عن جميع المخلوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص

لاتعريف وحينئذ ففي تعبيره بالحقيقة تساهل والاولى أن يقال وضابط الجرم الخ وقوله كالحجر أي ماصدقاته لانها هي التي تملأ فراغا لاحقيقته لانها أمر ذهني (قوله والعرض كل صفة حادثة) أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة لانفرادها عنه في صفة المولى تبارك وتعالى وهل الاعراض تبقى زمانين أولا خلاف والصحيح الاول كما مر وعلى الثاني فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها النفس انعدامها ولايجددها باعيانها بعد انعدامها (قوله بان يكون في جهة للجرم الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لايكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيده النووي بكونه من العامة (قوله لان فوق من عوارض عضو الرأس) الاضافة للبيان أي من عوارض عضو هو الرأس وكذا يقال فيما بعده والجهة أمر اعتباري لاوجود له (قوله لان الصغير الخ) يؤخذ منه تعريف الصغر والكبر بقلة الاجزاء وكثرتها كما مر فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الاجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كما في قوله تعالى الكبير المتعال (قوله المصلحة) أي العلة الباعثة على الفعل أوالحكم وليس المراد بها الحكمة لان أفعاله تعالى لاتخلو عن حكمة في الواقع ونفس الامر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل أوالحكم أي ترتب عليها خارجا أما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كما مر (قوله بأن يكون صفة) اعلم أن ذات المولى كذوات الحوادث في أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحينئذ فلاحاجة لقوله بان يكون صفة لانه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب انه أتى به للرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لانه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الخ) لا يصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه ان الاحتياج الى مخصص من جملة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بمحل أو حادثا يحتاج الى مخصص ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بأن يكون صفة الخ و بان يحتاج الخ فهو من جملة تفسير النفي والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة و بالاحتياج الى مخصص اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم وانما ذكره لما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفي) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصوير أيضا (قوله بأن يكون مركبا في ذاته)* اعترض بأن كلامه قاصر على نفي الكم المتصل في الذات ولايشمل نفي الكم المتصل في الصفات* وأجيب بجوابين الاول أن قوله أوصفاته معطوف على ذاته في الموضعين أو محذوف نظيره من الاول لدلالته عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات مايشمل تركيبها باعتبار أجزائها و باعتبار ماقام بها من الصفات بان تكون ذاته العلية مركبة من جزأين فأكثر و بان يكون ذا صفات متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لايقال لو صدق التركيب في الذات باعتبار ماقام بها من الصفات كما صدق باعتبار مامنه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لاتتصف الذات بها لوجوب الوحدانية لها لانا نقول لايتوهم وجوب الوحدانية باعتبارها بعد ماذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها والتأويل المذكور انما احتيج اليه لمحاولة وحدانية الصفات المتماثلة بمعنى أنه لاتعدد في صفات الذات بان يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلا اذ لايدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلابد منه لادخال ذلك في كلامه ولايضر التوهم المذكور لاندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر الخ)

(ش) هذا أيضا مما يستحيل في حق الله تعالى وهو نقيض قيامه تعالى بنفسه وقوله بان يكون الخ تفسير للنفي وهو قوله أن لايكون والمحل هو الذات والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لايكون واحدا بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال (ش) هذا آخر نقائض الصفات السلبية وقوله بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته الخ تفسير لقوله أن لايكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فأكثر

هذا هو الكم المتصل والمماثلة فى الذات هو الكم المنفصل وكذلك فى الصفات بأن يكون لاحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله
تعالى ولا اعتبار بالموافقة فى التسمية وانما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الاشياء من العدم الى الوجود

أو ارادة عامة التعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الالوهية وقوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الافعال هذا هو الكم المنفصل فى الافعال وهو أعم مما قبله وذلك ينفى أن يكون لشئ من الاسباب العادية تأثير فيما قارنها فلا أثر للنار فى الاحراق ولا للطعام فى الشبع ولا للسكين فى القطع والالزم أن لا يكون مولانا واحدا فى أفعاله فمن اعتقد أن شيأ من الاسباب العادية يؤثر بطبعه أى بذاته وحقيقته فلا نزاع فى كفره وان كان يعتقد حدوث الاسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وانما الله خلق فيها قوة و بتلك القوة تؤثر فهو فاسق مبتدع وفى كفره قولان الراجح عدمه ومن هذا من اعتقد أن العبد يؤثر فعله بالقدرة التى خلقها الله اليه ومن اعتقد حدوث الاسباب وأنها لا تؤثر بطبعها

ولا بقوة جعلها الله فيها وانما المؤثر هو الله عز وجل لكن التلازم بينها و بين ما قارنها عقلى لا يمكن تخلفه فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادى و ربما جره ذلك الى الكفر بأن يجحد بعث الاجساد لانه خلاف المعتاد

فيه رد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه كما سيأتى قريبا وهو معطوف على يكون الواقع تفسيرا للنفى أى أنه يستحيل عليه تعالى نفى الوحدانية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات و بالصفات و بثبوت مؤثر معه فى فعل فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الكم المتصل والمنفصل فى الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفى الكم المنفصل فى الافعال على ما سيأتى فقيد الوحدانية ينفى عنه تعالى خمسة أمور كما مر وأما السادس وهو الكم المتصل فى الافعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد لجميع الاشياء (قوله هذا هو الكم المتصل) ظاهره أن الكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذى هو أمر اعتبارى كما مر الا أن يؤول فى كلامه بأن يقال والناشئ عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل وقوله والمماثلة فى الذات هو الكم المنفصل فيه أيضا مسامحة لان الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثلين فأكثر و يمكن تأويله أيضا بأن يقال وما يتحقق به المماثلة فى الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك فى الصفات يمكن شموله للكم المتصل والمنفصل فيها بأن يجعل التشبيه تاما فيكون قوله وكذلك فى الصفات معناه أن التركيب فى الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فأكثر وهو الكم المتصل فى الصفات والمماثلة فيها هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وحينئذ تكون الباء فى قوله بأن يكون الخ بمعنى الكاف أى وكأن يكون له قدرتان فأكثر أو علمان فأكثر (قوله لا تعارض) بالبناء للمجهول وهو وصف لازم مؤكد لما قبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها بصفة مثلها (قوله هذا) أى ثبوت مؤثر معه تعالى فى الوجود هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وفيه أيضا مناقشة أخرى وهى أن ظاهر عبارته يفيد أن الافعال فيها كم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف فى جميع كتبه تقتضى أن الاتصال والانفصال أى مجموعهما لا يعرض للافعال قال شيخنا و يمكن على بعد أن يصور الكم المتصل فيها بأن يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بأن يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل على ما فى ذلك من المسامحة السابقة لما علمت أن الكم المتصل المقدار والمنفصل العدد (قوله وهو أعم مما قبله) لصدقه بما اذا كان المؤثر قديما و بما اذا كان حادثا يعنى ان المؤثر المنفى أعم من أن يكون قديما أو حادثا وأما المماثل المنفى فى الذات والصفات فلا يكون الا قديما لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفى وقوله وذلك أى عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفى أن يكون لشئ من الاسباب الخ لشمول المؤثر للقديم والحادث (قوله فلا أثر) أى تأثير وقوله فى الاحراق الاولى فى الاحتراق لان الناشئ عن النار هو الاحتراق لا الاحراق وقوله والا أى بأن كان لها تأثير فيما ذكر وقوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع فى كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقلا يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يعذرون وأما قول بعضهم انهم حشوا الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء وهو فى السكتانى أيضا (قوله ومن هذا) أى ومن هذا القسم من اعتقد الخ فيكون مبتدعا وفى كفره القولان وانما كان من القسم المذكور لان القدرة التى للعبد بمنزلة القوة التى فى النار مثلا فيكون من اعتقد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التى خلقها الله تعالى فيها و يحتمل أن اسم الاشارة عائد على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثانى ليطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أى اعتقاد التأثير بالقوة من اعتقد أى اعتقاد من اعتقد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادى) أى لان الحكم العادى هو ما يمكن تخلفه (قوله و ربما جره ذلك) أى اعتقاد التلازم وعدم امكان التخلف الى

وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومن اعتقد حدوث الاسباب وانها لاتؤثر بطبعها ولابقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بأن يوجد السبب العادى كالأكل والشرب ولا يوجد الشبع الذى هو المسبب وانما المؤثر فى المسبب هو الله تعالى فهو الموحد الناجى بفضل الله من الهلاك (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى العجز على ممكن ما

(ش) هذا شروع من الشيخ رضى الله عنه فى أضداد صفات المعانى فالعجز عن ممكن ماضد القدرة على جميع الممكنات والعجز أمر وجودى على مذهب أهل السنة يضاد القدرة التى هى معنى موجود وقد تقدم ان هذا حقيقة الضدين ومافى قوله ممكن ماللدلالة على العموم أى على كل ممكن ايا كان

الكفر وانما لم يقل بكفره بالفعل لانه لايلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المنجر اليه وهو جحد بعث الاجسام مثلا بالفعل وقوله بأن يجحد الباء للسببية وقوله لانه خلاف المعتاد أى وهو لايحكم الا بما جرت به العادة ولم تجر العادة بذلك فهؤلاء قلدوا العوائد وتمسكوا بظواهر من الكتاب والسنة * قال السنوسى فى المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة الايجاب الذاتى وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلى وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وهو جلب المصالح ودفع المفاسد والتقليد الردىء وهو متابعة الغير لاجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق والربط العادى وهو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة التكرر والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتمسك فى عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد العقلية التى هى العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربى الذى هو علم اللغة والاعراب والبيان فكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر مجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فالايجاب الذاتى هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختياره والتحسين العقلى أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلح لخلقه والتقليد الردىء أصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أى ملة وانا على آثارهم مقتدون أى متبعون ولهذا لايكفى التقليد فى عقائد الايمان عند بعضهم كما مر والربط العادى أصل كفر الطبائعيين وضلال من تبعهم من جهلة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الافلاك والتمسك بظاهر القرآن والسنة أصل ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر الرحمن على العرش استوى أأمنتم من فى السماء لما خلقت بيدى الى غير ذلك من الآيات (قوله وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام) أى لانها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلا ربما أنكره (قوله بفضل الله) أى لابطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجا وان شاء لم ينج فما ألطف هذه العبارة من الشارح (قوله العجز على ممكن) عداه بعلى اما لتضمين العجز معنى سلب القدرة وحينئذ تكون على متعلقة بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد فى بعض النسخ عن ولا اشكال عليها (قوله والعجز الخ) فى قوة التعليل لما قبله كانه قال لان العجز الخ وقوله أمر وجودى أى من صفة موجودة يمكن الاطلاع عليها ووجهوا ذلك فى الشاهد أى الحوادث بأن فى الزمن معنى لايوجد فى الممنوع من القيام مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أى وأما عند أبى هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمرا عدميا وليس فى الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع من القيام قادر على هذا فالتقابل بينه وبين القدرة تقابل العدم والملكة وينبنى على الاول أعنى كون العجز صفة موجودة انه لايتعلق الا بالموجود فالقائم حال القيام عاجز عن القيام لاعن القعود والزمن عاجز عن القعود لاعن القيام فاذا كان قاعدا صح أن يقول عجزت عن القعود أى لايمكننى دفعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لانه ليس موجودا حينئذ أو تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض هكذا قال الاشعرى ورده بعضهم بأنه لايلزم من كون الصفة موجودة أنها لاتتعلق الا بالموجود ألا ترى ان العلم والارادة مثلا صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم فالعجز على تقدير أن يكون أمرا وجوديا وان لم يقم عليه دليل لامانع من تعلقه بالمعدوم كما قاله فى شرح المقاصد فكون العجز أمرا عدميا مذهب المعتزلة تبعا للفلاسفة وكونه وجوديا مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالموجود والمعدوم على التحقيق أيضا (قوله للدلالة على العموم) أشار بذلك الى ان ما اسمية صفة للممكن أتى بها لافادة عموم الممكنات كأنه قيل أى ممكن

كان جرما أوعرضا أوغيرهما ان قدر فى العالم ماليس بجرم ولا عرض وسئل الشبراملسى عمن قال لا يقدر الله ان يخرجنى من مملكته هل يكفر أم لا فأجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود مملكة لغيره يخرجه اليها فوجود مملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لا حاجة للاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهار فى مقام الاضمار (قوله التى تقارنها القدرة الحادثة) أى المخلوقة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين على ما مر نعم هى مقدمة على الفعل فى التعقل (قوله أم لا) أى أم لم يمكن من أفعال العبيد ولا من المسببات العادية وهو كثير كخلق السماء والارض والجنة والنار وايجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الغزالى ليس فى الامكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بأن معناه أنه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكماله فى الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وارادته بايجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لاوجد أبدع منه فليس فى كلامه ما يقتضى نسبة العجز الى القدرة كما توهمه البقاعى فاعترض على الغزالى (قوله وايجاد شئ من العالم الخ) عطف على العجز المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حدته بان يقول وكذا يستحيل عليه ايجاد الخ كما فعل فى غيره لقلة الكلام على ما قبله فجمعه معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسرها كما مر وقوله لوجوده أى ثبوته بناء على شمول العالم للاحوال كما مر يعنى ان وقوع شئ من العالم دون ارادته تعالى لذلك الشئ ينافى ارادته العامة التعلق لان خروج شئ من العالم عنها ينفى العموم وأحرى خروج جميع العالم عنها فمنافاة هذا للارادة من حيث عموم تعلقها الا من حيث ذاتها بخلاف الايجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفى كلامه حذف أولا وثانيا والتقدير وايجاد شئ من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم تعلق الارادة للموجود والمعدوم وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أى عدم القصد ليتأتى له العطف فى قوله أو مع الذهول ولئلا يتوهم على الكراهة العامة التعلق كالارادة والقصد الرد على المعتزلة فى قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح بل هى واقعة من غير أن يريدها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله أى عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى ان التقابل بينها وبين الارادة تقابل العدم والملكة واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لانه فرض ذلك فى الممكن الذى شأنه امكان أن يراد فقول الشارح هذا ضد الارادة أراد به الضد اللغوى (قوله أو مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير ايجاد شئ من العالم كائنا مع الكراهة أو كائنا مع الذهول أو الغفلة أو كائنا بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بالمعنى الذى ذكره وهو عدم الارادة * فان قلت ان كانت هذه الامور داخلة فى الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذكرها * قلت انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكر لان المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من العقائد لان ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم (قوله وهى الكراهية) بتخفيف الياء كطواعية بمعنى الكراهة وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصى مثل بذلك لانه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبائح واحتجوا على ذلك بان ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهى عما يراد والامر بما لا يراد سفه والله منزه عن ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفه بالنسبة الينا لا الى الله تعالى لانه لا يسئل عما يفعل وحكمة امره ونهيه ظهور الامتحان هل يطيع الآمر أم لا ورد الثانى بانه متصرف فى ملكه والظلم هو التصرف فى ملك الغير فكلامهم المذكور ساقط لاقتضائه انا كثر ما يقع فى الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فيلزم أن يقع فى ملكه تعالى ما لا يريده وهم لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة المعتزلة فلما

ذلك الممكن سواء كان من أفعال العبيد التى تقارنها القدرة الحادثة أو من المسببات العادية أم لا

(ص) وايجاد شئ من العالم مع كراهيته لوجوده أى عدم ارادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة أو بالتعليل أو بالطبع

(ش) هذا ضد الارادة المتعلقة بجميع الممكنات وهى الكراهية ومعنى ما ذكره الشيخ ان يوجد الله شيئا من العالم كالكفر أو المعاصى أو غير ذلك وهو لا يريدها بل ما أوجدها الا وهو يريدها اذ تعالى الله أن يقع فى ملكه ما لا يريد وفسر الشيخ الكراهية بعدم الارادة

احترازعن الكراهة الشرعية فانه يجوز أن يكون المكروه كراهة شرعية مرادا لله تعالى بل هي والمحرم ماوقعا الابارادة الله تعالى اذ لاملازمة بين الامر والارادة على مذهب أهل السنة بل بينهما عموم وخصوص من وجه فقد يأمر ويريد كايمان الانبياء والملائكة وسائر المؤمنين وقد لايأمر ولايريد كالكفر فى حقهم وقد يأمر ولايريد كايمان من سبق فى علم الله تعالى أنه لايؤمن كابى جهل وأضرابه فانه مأمور بالايمان ولم يرده الله تعالى منه وقد يريد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات فانه أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها وقوله أو مع الذهول أوالغفلة هذا معطوف على قوله مع كراهيته لوجوده أى وبما يستحيل فى حق الله تعالى ايجاد شئ من العالم مع الذهول أو الغفلة والذهول عدم العلم بالشئ مع تقدمه والغفلة أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه

جلس المعتزلى قال سبحان من تنزه عن الفحشاء * فقال السنى سبحان من لايقع فى ملكه الا ما يشاء فقال المعتزلى أيشاء ربنا أن يعصى فقال السنى أيعصى ربنا قهرا فقال المعتزلى أرأيت ان منعنى الهدى وقضى على بالردى أأحسن الى أم أساء فقال السنى ان منعك ماهو لك فقد أساء وان منعك ماهو له فانه يختص برحمته من يشاء فانقطع المعتزلى عن المناظرة (قوله احترازعن الكراهة الشرعية الخ) يعنى أن الكراهة لما كانت لفظا مشتركا تطلق فى أصول الفقه على طلب ترك الشئ طلبا غير جازم وفى اصطلاح المتكلمين على عدم الارادة وهو المراد هنا فسره المصنف بما ذكر لئلا يتوهم ارادة معناها الآخر وأنه ينافى الارادة وللتنبيه على خطأ المعتزلة فى قولهم ان الارادة على وفق الامر وتابعة له فالمكروه شرعا ليس بمراد ففى ذلك التفسير فائدتان وبذلك يجاب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لايقال ان المقام يقتضى تفسيرها بما ذكر فلا حاجة لانا نقول ان المصنف لاحظ الاحتياط وأيضا فالفائدة الثانية لايحصل التنبيه عليها الا بذلك التفسير (قوله اذ لاملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أى بين متعلقهما أو بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لامن حيث ذاتهما لانهما متباينان حقيقة ولامن حيث تعلقهما لان تعلق الامر تعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أى على أحد قولين والآخر يقول انهم ليسوا مأمورين بالايمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف اذلا يتعلق الا بفعل اختيارى وعلى هذا فيقال فيه أنه مراد وليس مأمورا به (قوله وقد لايأمر ولايريد) هذا زائد على ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهى اذ هو يقتضى ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان للانفراد وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة (قوله وقد يأمر ولايريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقولهم كيف يصح أن يأمر بما لايريد ورد بأن ذلك ليس بمستحيل عقلا فنعه مجرد مكابرة (قوله وأضرابه) كنمرود وفرعون وقوله فانه أى من علم أنه لايؤمن مأمور بالايمان مع علمه تعالى أنه لايوجد منه فيكون من التكليف بالمحال والاصح جوازه عقلا سواء كان محالا لذاته أى ممتنعا عقلا وعادة كالجمع بين الضدين كالسواد والبياض أو محالا لغيره أو ممتنعا عادة لاعقلا كالمشى من الزمن وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال فلايجوز والفرق بينهما أن الخلل فى الاول يرجع الى المأمور به وفى الثانى الى المأمور كتكليف ميت وجماد (قوله ولم يرده الله تعالى منه) أى لانه لوأراده لوقع فمذهب أهل السنة أن الله تعالى أراد ايمان المؤمن وكفر الكافر ولو أراد من الكافر الايمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الايمان فاجاب المؤمن وامتنع الكافر وسببه أنهم قاسوا الغائب على الشاهد فرأوا أن مريد الشر شرير والكفر شر فلا يصح أن يريده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بأن مريد الشر شرير فى حق المخلوقين فقط وأما فى حقه تعالى فهو يفعل فى ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لايصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فأجيب عنه بأنه من العام الذى أريد به الخصوص أى عباده المؤمنين من الملائكة ومؤمنى الانس والجن وهم الذين قال الله تعالى فى حقه ان عبادى ليس لك عليهم سلطان فهو وان كان عاما فى اللفظ خاص فى المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بأن الارادة غير الرضى فمعنى لايرضاه ولايشكره لهم أو لايرضاه دينا مشروعا لهم والتمسك بالآية مبنى على ترادفهما وهو باطل بل الرضا اما مباين للارادة بناء على أنه من صفات السلوب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل أو أخص منها لانها تطلق بازاء معنيين ارادة تقدير وارادة رضا والثانية أخص من الاولى فالرضا اما أخص من مطلق الارادة أو مباين لها لامرادف لها خلافا للمعتزلة (قوله مع تقدمه) أى العلم ويؤخذ من ذلك أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا فكل ذهول غفلة ولاعكس والفرق بينهما وبين النسيان أنهما زوال الشئ من الحافظة مع بقائه فى المدركة

بخلاف

بخلاف النسيان فانه زوال الشئ من الحافظة والمدركة معا وقيل الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول أعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشئ من الحافظة مع بقائه فى المدركة والنسيان زواله منهما والذهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد فى الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسها عنه اه أما على الاول فرادف للذهول (قوله هذا) أى تفسير الذهول والغفلة بما ذكر (قوله للمؤلف) أى صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل أى على هامش المتن أو هامش الشرح أو فى تأليف لذلك الشخص ان ألف تأليفا فى هذا الشأن أما متنا أو شرحا على هذا المتن أو غيره وليس المراد الحاقه فى صلب المتن أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شئ الى المؤلفين لاحتمال ان يكون ما وجد مثبتا فى كلامهم من اصلاح من وقف على كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أى ينشأ عنه وجود الخلائق من غير ان يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كلزوم المعلول الخ لزوم المعلول لعلته عقلى والمطبوع لطبيعته عادى (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أى بحيث يكون الاصبع مؤثرا فى تحرك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود فى الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الاول وجود الثانى فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به * والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فالموجد لكل من الحركتين هو الله تعالى (قوله فانها طبيعة) أى حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شروطها الخ) فان قلت أين الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى * قلت الشروط موجودة فى الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطبائعيين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الآتى يؤيد الاول والذى صرح به المصنف فى شرحه هو الثانى وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالوهية له تعالى وانتفاء المانع عدم النظير له فيكون المانع هو النظير * فان قلت التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم لم يذكر ما توقفه عليه * قلت التأثير عند هؤلاء وان توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلذا لم يعدوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتانى وقد علم من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعيين فى تأثير الامزجة والاسباب العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر بطبعها وأخرى تقول تؤثر بقوة أودعها الله فيها ولو نزعها منها لم تؤثر فحينئذ تكون أقسام الفاعل أربعة لا ثلاثة لانا نقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وان كان بواسطة فالفاعل بالاختيار واحد والتقسيم انما هو فى أثره ولا يلزم من تقسيم أثره الى ما يكون بدون واسطة الى ما يكون بها تعدد فى الفاعل نعم يلزم ان تكون الاقسام أربعة بناء على قول المعتزلة ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لانهم قسموا الفاعل بالاختيار الى قديم وهو الله تعالى والى حادث وهو العبد وأما أهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار الا الله تعالى * فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة * قلت انهم يقولون ان العبد أثر فى حركة اليد بالاختيار وفى حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم انما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثانى بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أى ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع بخلاف تأثير العلة هو الفرق أى الفارق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فالعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ فالمراد بالضد مطلق المنافى ولو كان بواسطة اذ منافاة الذهول والغفلة للارادة بواسطة منافاتهما للعلم * ان قلت

هذا ما ظهر للمؤلف ومن ظهر له خلاف هذا فالاجر له فى الحاقه بهذا المحل وقوله أو بالتعليل أو بالطبع هذا أيضا يتعلق بايجاد شئ أى ومما يستحيل فى حقه تعالى ايجاد شئ من العالم بالتعليل أو بالطبع ومعنى ذلك أن يكون وجوده يلزم منه وجود الكائنات كلزوم المعلول لعلته والمطبوع لطبيعته مثال العلة عند القائلين بها قبحهم الله تعالى حركة الاصبع فانها علة لحركة الخاتم فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم ومثال الطبيعة عند القائل بها النار فانها طبيعة تؤثر فى الاحراق لكن اذا وجدت شروطها وهو مماستها للحطب مثلا وانتفى مانعها وهو البلل وهذا هو الفرق بينها وبين العلة اذ العلة لا يتوقف تأثيرها على شئ بخلاف الطبيعة ووجه منافاة هذه الامور الاربعة

ان الكراهية تستلزم نفى الارادة والذهول والغفلة يستلزمان نفى العلم المستلزم نفى الارادة لان الارادة وهى القصد الى تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه والقصد الى مايجهل محال وكذا التعليل والطبع يستلزمان قدم العالم لان علته وطبيعته قديمة والقديم لايقصد لايجاد لانه موجود لان تحصيل الحاصل محال

(ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل ومافى معناه بمعلوم ما والموت والصمم والعمى والبكم

(ش) هذه أيضا اضداد لمقابلها أما الجهل فهو ضد العلم هذا مذهب أهل السنة والذى فى معنى الجهل الشك والظن والوهم لانها لاينكشف بها المعلوم على ماهو به وكذا كون العلم ضروريا أو نظريا

فعلى هذا كل ماكان منافيا للعلم كان منافيا للارادة فيلزم عليه أن يذكر أضداد العلم وهى الجهل ومافى معناه من منافيات الارادة و يلزم عليه أيضا أن يذكر الذهول والغفلة فى منافيات العلم لان منافاتهما له بلا واسطة فهما أقرب اليه من الارادة لان منافاتهما لها بواسطة العلم كما علمت * قلت هو كذلك لكن لما كان الجهل ومافى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لايذكر فى مقابلته غيره من الذهول والغفلة وكان الذهول والغفلة كثيرا مايقابلان بالقصد اذ يقال فعل بى فلان كذا قصدا فيعتذر بذهوله وغفلته خص المصنف الجهل ومافى معناه بمضادة العلم والذهول والغفلة بمضادة الارادة فالسبب لما صنعه استعمال اللغة والشرع الجهل ومافى معناه فى مقابلة العلم والذهول أو الغفلة فى مقابلة الارادة (قوله ان الكراهية تستلزم الخ) فيه نظر لانه جعل الكراهية ملزومة ونفى الارادة لازما ومعلوم أن اللازم غير الملزوم فيقتضى ان نفى الارادة ليس معناها المطابقى بل معناها الالتزامى وهو مخالف لصريح المصنف حيث ذكر معناها المطابقى بقوله أى عدم ارادته الخ فكان الاولى أن لايعبر بالاستلزام و يقول ان الكراهية نفى الارادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما مر وفى بعض النسخ اسقاط الياء (قوله وكذا التعليل والطبع) لاحاجة لفظ كذا لان ذلك معطوف على الكراهية فى قوله ان الكراهية (قوله لان علته وطبيعته) أى وهى ذات البارى تعالى على زعمهم الفاسد وتسمى عندهم علة العلل أى واذا كانت العلة قديمة لزم قدم المعلول وهو العالم لانه لايتخلف عن علته واذا كان قديما لم يصح قصده أى ارادته فقد نفوا عنه تعالى الارادة وكذا القدرة وسائر صفات المعانى وكفرهم انما هو باعتقادهم قدم العالم لا بنفى الصفات المذكورة فان المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الا أن يقال ان هؤلاء نفوها وأثبتوا ضدها بخلاف المعتزلة فصح عد ذلك من جملة الامور التى كفر بها الفلاسفة وهى خمسة أولها ماذكر وثانيها قدم العالم كما علمت وثالثها انكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورابعها حكمهم باكتساب النبوة وخامسها انكارهم حشر الاجساد (قوله لان علته وطبيعته قديمة) أى ومتى وجدت العلة وجد المعلول ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما مر وقوله لايقصد بالايجاد أى فلا يكون من متعلقات الارادة (قوله لان تحصيل الحاصل الخ) لايخفى مافى ذلك التعليل من الركاكة فكان الاولى أن يقول بعد قوله لانه موجود فيلزم على ايجاده تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أى مركبا كان أو بسيطا فالاول تصور الشئ على خلاف ماهو به فى الواقع والثانى عدم العلم بالشئ بان لم يدركه لاعلى ماهو به ولا على خلاف ماهو به وكلام الشارح الآتى يقتضى ان مراد المصنف هو المركب وان البسيط داخل فى قوله ومافى معناه (قوله بمعلوم ما) متعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف و يحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كما فى قوله * وما هو عنها بالحديث المترجم (قوله أما الجهل) أى المركب فهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد و بينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابلا له تقابل العدم والملكة وقوله عند أهل السنة أى وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمعاندة ومحل النزاع بيننا و بينهم هو المركب لا البسيط فانه أمر عدمى باتفاق منا ومنهم (قوله والذى فى معنى الجهل الخ) هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها ومافى معنى الجهل الخ وما مبتدأ أو الشك وماعطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخذة لاقتضائه انحصار مافى معنى الجهل فيما ذكر وليس كذلك بل فى معناه أيضا الجنون والاغماء والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على مامر من أن الجهل فى كلام المصنف هو المركب كما يفيده كلام الشارح وفى بعض النسخ وفى معنى الجهل الخ وهى ظاهرة (قوله وكذا كون العلم ضروريا) أى فى معنى الجهل (واعلم) أن الضرورى يطلق على ماقارنه ضرر وحاجة

كالعلم

أو بديهيا فان هذا كله في معنى الجهل لان العلم النظرى يسبقه الجهل وكذا ما عطف عليه والموت ضد الحياة والصمم ضد السمع والعمى ضد البصر والبكم ضد الكلام وهذه كلها أضداد عند أهل السنة لان المحل الذى يقبلها ان لم يتصف بها يتصف بضدها

كالعلم المكره على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة بأن حصل للنفس بغتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالابصار من غير قصد بأن كان فاتحا عينيه فمر عليه شخص فرآه وعلم أنه انسان فهذا لم تتعلق به قدرته وعلى ماحصل لاعن دليل وعلى ماحصل لاعن نظر والأول ممنوع فى حقه تعالى لاشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالجاء فيمتنع اطلاق الضرورى على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الاخيرة فليست ممنوعة فى حقه تعالى لان علمه تعالى لم تتعلق به قدرة حادثة ولاقديمة ولم يتوقف على نظر ولادليل لكن منع من اطلاق الضرورى فى حقه تعالى بتلك المعانى خوفا من توهم المعنى الاول لالكونه تعالى يستدعى سبق الجهل خلافا لما يفيده ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه فى معنى الجهل * فان قلت التعبير بمادة الفعل وهو حصل فى المعانى الثلاثة الاخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه فى معنى الجهل لان العدم يسبقها * قلت الافعال المذكورة فى التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الاخيرين أن الاول أعم من الثانى لان الدليل يشمل الدليل العقلى وهو ماتركب من مقدمات عقلية والنقلى وهو ما كان من كتاب أوسنة مثلا بخلاف النظرى فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله أو بديهيا) يطلق البديهى على مالا يتوقف على حدث ولا تجربة ولا غيرهما فيكون أخص من الضرورى بالمعنيين الاخيرين ومباينا له بالمعنى الاول وقريبا منه بالمعنى الثانى ومعلوم أنه بالمعنى المذكور ليس مستحيلا فى حقه تعالى لكن لما كان يقال بدهه الامر اذا أتاها بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق شعور فى حقه تعالى وهو محال ويطلق على مالا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدث أو تجربة فيكون مرادفا للضرورى بالمعنيين الاخيرين وقد علم حكمهما ومباينا له بالمعنيين الاولين (قوله فان هذا كله الخ) هذا تصريح بما استفيد من التشبيه فى قوله وكذا كون العلم الخ (قوله والموت ضد الحياة) أى على القول بأنه أمر وجودى وعليه فيعرف بأنه عرض يعقب الحياة ويدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذ الخلق انما يتعلق بالامر الوجودى وقيل هو أمر عدمى وعليه فيعرف بأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير أو المعنى خلق أسباب الموت (قوله والعمى ضد البصر) أى بناء على أنه أمر وجودى يخلقه الله تعالى فى الحدقة يمكن رؤيته وليس هو نفس الغشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما يضاد الكلام اللفظى أما النفسى الذى كلامنا فيه فضده السهو والطفولية والبهيمية وأجيب بأن البكم كما يطلق فى اللغة حقيقة على مايضاد الكلام اللفظى يطلق مجازا أو اصطلاحا على آفة تمنع من الكلام النفسى ومثاله فى الحادث أن يمنع الله تعالى عن الانسان التفكر فلا يجرى على قلبه كلام نفسى ﴿ واعلم ﴾ أن فى معنى البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لان كلا منهما حادث فلا يقوم بالقديم والمراد بالبكم عدم الكلام النفسى سواء كان بلا آفة أو بوجود آفة فيدخل فيه السكوت (قوله أضداد عند أهل السنة) أى لانها أمور وجودية ومقابله ما للمعتزلة من أنها أمور عدمية فلا تكون أضدادا كما مر (قوله لان المحل الذى يقبلها الخ) الضمائر المذكورة للصفات أو للاضداد من الجهل ومابعده وهو أقرب وفى هذا الدليل نظر من وجهين الأول أن فيه مصادرة عن المطلوب وهو أخذ الدعوى فى الدليل والدعوى هنا كونها أضدادا وقد أخذها فى الدليل بقوله اتصف بضدها الخ الثانى أنه يستفاد منه أن الضدين هما اللذان يتواردان على محل واحد وأنه متى ارتفع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فيه فيقتضى

ولا يخلو عنهما أو عن ضدها فلا يقال الجهل عبارة عن نفى العلم الى آخرها

(ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه

(ش) أى أضداد الصفات المعنوية واضحة من صفات المعانى وذلك أنك اذا تحققت أن ضد القدرة على جميع الممكنات العجز عن ممكن ما علمت أن ضد كونه قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما وكذا اذا علمت أن ضد الارادة الكراهية علمت أن ضد كونه مريدا كونه كارها الى آخرها والحاصل أن المعنى الوجودى يضاد المعنى الوجودى واللازم يضاد اللازم والله تعالى الموفق

(ص) وأما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه

(ش) هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته فى حق مولانا جل وعز ويدخل فى قوله كل ممكن

ذلك أنه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل كالسواد والبياض فانهما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحمرة أو الصفرة به مثلا وكالعلم والجهل فان الذى جعله الشارح ضدا للعلم وهو المركب ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثلا بها فكلامه لا يظهر الا فى الضدين المساوى أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جملة باقى الالوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بأن الدليل المذكور منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساو بالنقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يخلو الخ) أى كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يخلو عنهما غالبا كما مر أى وقد يرتفعان بارتفاعه فيصدق اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أى اذا عرفت أن هذه أضداد أو اذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفى العلم الدال على كونه أمرا عدميا فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذى هو ضد العلم وهو الجهل المركب لا البسيط لانه أمر عدمى (قوله واضحة) كان الاولى أن يقول واضحات لان أضداد جمع قلة لما لا يعقل والأفصح وفيه جمع العاقل مطلقا المطابقة للموصوف والافراد كما هنا وان كان جائزا لكنه خلاف الافصح * قال الشيخ الاجهورى

وجمع كثرة لما لا يعقل * الافصح الافراد فيه يا فل

وفى سواه الافصح المطابقه * نحو هبات وافرات لائقه

(قوله من صفات المعانى الخ) جعل الشارح اسم الاشارة فى كلام المصنف راجعا لصفات المعانى وعليه فيحتاج الى تقدير مضاف أى من أضداد صفات المعانى كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما فى ذلك من التكلف فكان الاولى أن يجعل اسم الاشارة فى كلام المصنف راجعا للاضداد كما فعل السكتانى حيث قال ولما كانت الاحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد الا بالنظر الى المعانى قال مشيرا الى تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أى تضادها ينشأ وضوحه من تضاد معانيها اه (قوله ان المعنى الوجودى) كالعجز فانه معنى وجودى على ما مر يضاد المعنى الوجودى كالقدرة فانها معنى وجودى وقوله واللازم ككونه عاجزا يضاد اللازم ككونه قادرا واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحا أصولا ومنطقا فان قيل لا يلزم من وقوع المنافاة بين أمرين وقوع المنافاة بين لازميهما ألا ترى أن الانسان مناف للفرس والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المنافاة بين اللازمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين الملزومين وهما الانسان والفرس أجيب بأن المراد باللازم فى المقام اللازم المساوى وما أورد لازم أعم لان الحيوانية المذكورة توجد فى كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله وأما الجائز فى حقه تعالى الخ) لم يقل ومما يجوز كما قال ومما يجب ومما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز فى حقه الا ما ذكره بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة فانها لا تنحصر ولم يذكر الا بعضها * واعترض بأن تعبيره بالجائز فى حقه تعالى يقتضى اتصافه تعالى بصفة جائزة وهو محال * وأجيب بأن الجواز راجع الى صفات الافعال وهى صدور الممكن عن قدرته تعالى لا الى الصفات القائمة بذاته تعالى والمعنى ما يجوز لذاته أن تفعله فلا يرد ما ذكر * واعترض أيضا بأن الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه أو وأما الممكن فى حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه فقد أخذ الشئ فى تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشئ على نفسه حينئذ * وأجيب بأن الاعتراض المذكور مبنى على كون ما ذكر تعريفا للجائز ونحن نقول انه ليس تعريفا بل المقصود منه الحكم على أفراد الجائز بأنها لا تنحصر والمعنى أحكم على

ماصدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب و بعثة الانبياء والصلاح والاصلح ونحو ذلك بانها لاتنحصر في عدد كالواجبات والمستحيلات بل هي فعل كل مايقتضي العقل جوازه وامكانه فالجائز أمر كلي تحته أفراد كما ان الكاتب مثلا تحته أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لاالتعريف لان الحاجة انما دعت لما يحصر الجائز في حقه تعالى لالتمييز حقيقته بتعريفه لتقدم ذلك أول الكتاب هكذا أجاب بعضهم * واعترض بانه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بانها فعل أفراد الممكن أى الجائز ولايخفى مافي ذلك من التهافت اذ لامعنى للحكم على الافراد بأنها فعل الافراد فالاولى الجواب بأن المراد بالممكن ذات الممكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لابد منه في نفس الامر و بأن كلا من الجائز والممكن يطلق و يراد به الايقاع أى تعلق القدرة بالمقدور كالخلق والرزق والاحياء والاماتة ولاشك ان هذه أفعال و يطلق و يراد به نفس المقدور أعني أثر الفعل وهو المخلوق والمرزوق فالمراد بالجائز المعرف وان كان عاما لمعنى الاول بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أى الاثر فلم يلزم عليه أخذ الشئ في تعريف نفسه المؤدى الى الدور و بهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو ان الجائز كما تقرر مرادف للممكن والممكن في كلامه هو الشئ المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائز كذلك مع أن حكمه عليه بأنه فعل كل ممكن أو تركه يقتضي أنه غيره لان الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك * وحاصل الجواب يقتضي أن كلا منهما يطلق بمعنيين كما علمت فالحكم على الجائز بأنه فعل أو ترك وارادة المفعول أو المتروك من الممكن لاينافي ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصى) أى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين ورد بان الله تعالى مالك للاشياء والمالك لايجب عليه شئ لمملوكه بل يفعل به مايشاء و يختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا بل مقهورا على الفعل (قوله و يدخل بعثة الرسل) أى خلافا للبراهمة حيث أحالوها عليه تعالى لعدم فائدتها لانها عبث فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم وذلك لان العقل يستقل بادراك ماجاء به الرسول فلا فائدة في ارساله وهذا بناء منهم على التحسين والتقبيح العقليين وهم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام كما في شرح المقاصد يتبعون ماحسنه العقل دون الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على الارض ورفع العجيزة و يستبيحون الزنا ووطء المحارم (قوله والصلاح والاصلح) الصلاح ماقابله فساد كتمكين زيد من الطعام المقابل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلح ماقابله صلاح كاطعامه الاطعمة اللذيذة المقابل لاطعامه الاطعمة الغير اللذيذة وكالثواب بلاتكليف في مقابلة الثواب مع التكليف وقيل الصلاح إثابة الله عبيده والاصلح اعطاؤهم الثواب بلاعمل يوجبه وقيل الصلاح بعث الرسل والاصلح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد الخلق والاصلح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والاصلح شئ واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوهما عليه تعالى بناء منهم على أصلهم الفاسد المتقدم ورد بانهما لو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولما وقع تكليف بأمر ولانهى وذلك باطل بالمشاهدة ولذا سأل الاشعرى أستاذه أبا على الجبائى عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى وأحدهم في الكفر وماتا على ذلك والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول و يعاقب الثانى ولايثاب الثالث ولايعاقب فقال الاشعرى ان قال الثالث هلا أعمرتنى فأصلح وأدخل الجنة كما دخل أخى المؤمن فأجاب الجبائى بان الرب يقول له كنت أعلم أنك لوعشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لاأعصى فلا أدخل النار كما أمت أخى فبهت الجبائى (قوله ورؤية الخلق) أى خلافا للمعتزلة حيث أحالوها بناء منهم على أصلهم الفاسد من أنها تستدعى انبعاث أشعة تخرج من العين وتتصل بالمرئى وذلك يستلزم أن يكون جسما

الثواب للطيع والعقاب للعاصى ويدخل بعثة الرسل الى العباد والصلاح والاصلح للخلق ورؤية الخالق لله عزوجل في الآخرة

والبارى تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وأيضا لو جاز أن يرى لكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة ومكان وهو محال ولكان اما جوهرا أو عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان المرئى اما كله فيكون محدودا محصورا وأما بعضه فيكون متبعضا ورد بان ذلك ليس شرطا فى صحة الرؤية بل هى قوة يخلقها الله تعالى فى جزء من العين وليست بانبعاث شعاع يتصل بالمرئى حتى يستحيل رؤيته تعالى اذ لو كانت كذلك للزم أن لا يرى الرائى الامقدار حدقته كيف وهو ينكشف له فى نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافا لاحصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بشئ منها وحينئذ فلا مانع من رؤيته تعالى رؤية تليق به من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لانه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى بالبصر وكون الرؤية لابد فيها من الاتصال بالمرئى وأن يكون فى جهة وعدم القرب جدا أو البعد جدا أمر عادى يقبل التخلف فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعى جهة ولا مقابلة وانما تستدعى محلا تقوم به وليست بانبعاث الاشعة من العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرطان ولا حجاب كثيف كذا قرره السنوسى فى بعض كتبه ولا يراه فى الآخرة الا العقلاء من مؤمنى الانس والجن قطعا والملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من الحيوانات وان دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه على الصحيح قال القرطبى يرى الناس ربهم فى الموقف ثم يحجبون أى عن دوام الرؤية والا فيرونه يوم الجمعة والعيد الى ان لا يبقى فى النار ممن يدخل الجنة أحد فيؤذن لهم فيرونه فى الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلا ولا فى حال تمتعاتهم فلا شئ أحب اليهم من النظر اليه (**قوله** فان هذه كلها الخ) انما خص هذه دون غيرها للخلاف فيها كما علمت فان المعتزلة أوجبوها ماعدا الرؤية فانهم أحالوها فى الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك بما تقدم وبقوله تعالى لاتدركه الابصار فنفى ادراكه تعالى فى مقام التمدح فيكون عدم الادراك كمالا وثبوته نقصا والنقص عليه تعالى محال ورد بامور منها أن الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل أخص منها لانه الرؤية مع الاحاطة ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم والبراهمة أحالوا البعثة ففى تخصيص هذه بالذكر اشارة للرد على من ذكر (**قوله** أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ماسلكه أولا حيث أخذ الوجود مقيدا بالوجوب أن يبرهن هنا على وجوب وجوده كما فعل بعض المتكلمين وحينئذ فلا يحتاج الى اقامة البرهان على القدم والبقاء لتضمن وجوب الوجود لهما لكن لما كان التفصيل أقرب الى الفهم سلكه تقريبا على المبتدى فاحتاج الى اثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (**قوله** حدوث العالم الخ) اعلم أن الدليل عند المتكلمين تبعا للمناطقة مركب وعند الاصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث فالعالم لابد له من محدث وعند الاصوليين نفس العالم من حيث حدوثه وامكانه مثلا وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقتين ويمكن اجراؤه على طريقة الاصوليين بان يكون معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون فى ذلك اشارة الى ان وجه دلالته على وجود الله تعالى حدوثه لا امكانه مثلا وعلى طريقة المتكلمين بان يجعل فى كلامه حذف المقدمتين معا استغناء بدليليهما فأشار الى دليل الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ والى دليل الكبرى بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الا الدليل واحد بخلاف الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سيأتى وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محذوفة من كلامه فانها قوله حدوث العالم بناء على أنه من اضافة الصفة الى الموصوف أى فالعالم حادث ففيه نظر لما يلزم عليه من الاخبار بالجزء عن الكل لان الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الا ان يقال ان فى الكلام حذفا والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزما للصغرى لاعينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو

فان هذه كلها لا يجب شئ منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء

(ص) أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم

صريح كلامه و بعدذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة فى غير هذا المحل (قوله لانه لولم يكن له محدث) أى فاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لان نفى محدث العالم صادق بقدم العالم و بحدوثه بنفسه لكن لما كان ابطال الاول أعنى قدم العالم مأخوذا من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو ابطال الثانى خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لولم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الامرين المتساويين بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم وهو لم يكن له محدث مثله واذا بطل لم يكن له محدث صدق نقيضه وهو أن له محدثا وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أى بذاته بمعنى أن حدوثه لاجل ذاته لا لسبب فالباء للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه فى قوله ودليل حدوث العالم فان المراد به الاجرام كما سيأتى فى الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الامرين) يحتمل أن يراد بهما الوجود والعدم وأحدهما هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طرفا الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابله إلى آخر ما سيأتى فى الشرح واللازم فى الحقيقة هو الرجحان وأما المساواة فمن صفة نفسه ولذا قلنا فى تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أى كون أحد الامرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما بلا سبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن سيان وقيل العدم أولى به لاسبقيته ولعدم احتياجه الى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حينئذ فى تقرير الدليل لو حدث بنفسه لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى فى الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم وهى العالم حادث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم اجراما وأعراضا استدل المصنف على حدوث الاجرام بملازمتها للاعراض وعلى حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الأول أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الاعراض الحادثة فهو حادث ينتج اجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى فى قوله وملازم الحادث حادث لانه مفرد مضاف فيعم وحذف الصغرى وذكر معناها فى قوله ملازمته للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كما سيأتى وتقرير الدليل الثانى أن تقول الاعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالاعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى * واعترض هذا بأمرين الاول ان تغير الاعراض اذا كان أمرا يدرك بالمشاهدة كان ضروريا فيلزم أن لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمونها وأيضا لو كان تغيرها ضروريا لم يحتج إلى دليل فيكون دليله المذكور ضائعا لا حاجة إليه* وأجيب بأن فى قوله تغيرها حذف مضاف أى تغير حكمها فان الحركة مثلا تارة تشاهد فى الجرم بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركا والسكون المذكور اما حال أو وجه واعتبار وكل منهما لا تتعلق به الرؤية والمشاهدة لانه لا يرى إلا الموجود فالاشكال باق* لانا نقول ان فى العبارة تساهلا ومراده أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركا أو ساكنا لا الحركة ولا السكون متحركا ولا السكون ولا السكون ساكنا لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغير للاعراض على سبيل التساهل هكذا قال بعض من كتب على السكتانى والذى قرره الشيخ أن حكم الحركة مثلا هو التحرك أى هيئة التحرك لا نفسه لانه معنى من المعانى لا تمكن مشاهدته بخلاف هيئته فانها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة السكون الثانى أن التغير من العدم إلى الوجود هو الحدوث فكيف يستدل بالشئ على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحدوث هو الوجود بعد عدم أو التجدد بعد عدم وهو متغير اليه لا نفس التغير الذى

لأنه لولم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث * ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود الى عدم (ش)

هوالدليل سلمنا انه هو لكن لا نسلم اتحاد الدليل والمدلول لأن الدليل هو تغير أحكام الاعراض على ماقررناه والمدلول تغير الاعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان جعلت حقيقية فالدليل هو المشاهدة والمدلول هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة الطلوع لكن يرد على هذا نظير مامر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهدا فيحتاج الى الجواب عنه بنظير مامر أيضا ﴿واعلم﴾ أن الدليل الاول أعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على الاجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للاجرام أي عدم انفكاكها عنه وابطال حوادث لا أول لها وذلك أن الخصم ربما يقول لا نسلم اثبات زائد على الاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك فلا نسلم ملازمته للاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم دلالته على حدوث الاجرام الملازم لها لاحتمال أن تكون قديمة واللازم لها حوادث لا أول لها فلا بد من ابطال ذلك * والثاني من هذه الامور وهو قولنا الزائد حادث فلا يتوقف دليله وهو التغير من عدم إلى وجود أو من وجود إلى عدم على أربع مطالب ابطال قيام العرض بنفسه وابطال انتقاله لغيره وابطال كمونه وظهوره فالحركة مثلا قبل وجودها كانت معدومة لا كامنة واثبات أن القديم لا ينعدم وذلك أنا إذا استدللنا على الحدوث بالتغير من عدم إلى وجود ربما يقول الخصم ان الحركة مثلا لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له انها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها أو بمحل فان قال بنفسها لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال بمحل فنقول له ذلك المحل القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فان قال غيره ثم انتقلت عن هذا لزمه ماذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة الانتقال وان قال هذا المحل وكانت كامنة فيه ثم ظهرت لزمه اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون في الجسم وذلك باطل وان استدللنا عليه بالتغير من وجود الى عدم ربما يقول الخصم ان ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لاحتمال أن يكون قديما وقد انعدم والقديم ينعدم فنقول له أن قولك القديم ينعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع الى سبعة لان الثاني من الاربعة الاولى يتوقف على الاربعة الاخيرة * وحاصل السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر وكون القديم لا ينعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لا أول لها والدليل على الاول المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى الخامس ان القديم لو انعدم لكان جائزا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا وعلى السادس مشاهدة أن الجرم لا ينفك عن الاعراض وعلى السابع ماهو مقرر من برهان التطبيق وغيره * قال السنوسي وبمعرفة هذه المطالب ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة إلا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه اهـ (قوله البرهان أحد أقسام الحجة) فيه اشارة الى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو المركب لا المفرد المراد عند الاصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعته لانه يقطع حجة الخصم ويفحمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة برهاء أي بيضاء لانه يبيض القلب ويصفيه من الجهل وقيل من البرهة أي الهيئة لانه يبين هيئة الحق ويظهره على ماهو عليه وهو والدليل مترادفان وقيل هو أخص من الدليل لانه يعتبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركبا من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل فانه يكون مركبا وغير مركب وعقليا ونقليا وقطعيا وظنيا وهذا هو الصحيح (قوله العقلية) فيه اشارة الى أن الحجة قسمان نقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو اجماع وعقلية وهي مالم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والسفسطة فالبرهان ماتألف من مقدمات يقينية لانتاج اليقين والجدل ماتألف من مقدمات مشهورة بين الناس كهذا ظلم وكل ظلم قبيح والخطابة ماتألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلا أو من مقدمات مظنونة معتقد فيها ككل حائط ينتثر منه

البرهان أحد أقسام الحجة العقلية وهو أقواها لأنه

التراب ينهدم والشعر ماتألف من مقدمات تنبسط منها النفس أوتنقبض كالخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة للنفس أي مورثة للقيء والسفسطة ماتألف من مقدمات وهمية كاذبة كهذاميت وكل ميت جماد وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق (قوله لايتألف الامن مقدمات) المراد بالجمع مافوق الواحد لانه تارة يتألف من مقدمتين كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النباش آخذ للمال خفية وكل آخذ للمال خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لايتألف الامن مقدمتين فقط والمؤلف من أكثر يرجع الى أقيسة متعددة في الحقيقة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية أي كلها يقينية كمقدمات الادلة السابقة بخلاف ما اذا كانت كلها ظنية كهذا يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها يقينيا و بعضها ظنيا كهذا سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لآية والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فلا يسمى برهانا (قوله وكان حدّ المعرفة) أي تعريفها وضابطها (قوله وذلك لايكفي الخ) ظاهره أن اسم الاشارة راجع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لمقدر مأخوذ من الكلام السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الادلة لايكفي الخ والمراد أنه لايكفي كفاية تامة لما تقدم أن المقلد مؤمن عاص ان كان فيه أهلية للنظر على الصحيح (قوله على برهان كل عقيده) اطلاق لفظ البرهان على أدلة ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ظاهر وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر لان البرهان لايكون الامركبا من مقدمات عقلية وأدلة تلك الصفات نقلية من كتاب أوسنة فاستعمال المصنف البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنسبة لماعدا الصفات الثلاثة ولوازمها ومجازه بالنسبة لها أومن عموم المجاز بأن استعمله في كل مايفيد اليقين عقليا كان أونقليا (قوله وان برهان وجوده اخراج الخ) هو جار على مامر في المتن من جعل البرهان هو الحدوث وفيه مامر من التقرير على اجزائه على طريق المتكلمين نعم فيه نوع مخالفة لماسبق من وجهين الاول أن المراد بالعالم في كلامه مايشمل الاجرام والاعراض بخلافه في كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام كما في الشارح الثاني أن الاخراج وصف للمخرج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للمخرج بفتحها أي العالم اللهم الا أن يجعل الاخراج من المبني للمجهول أي الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم أو يراد به لازمه وهو الخروج مجازا (قوله هو الطريان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تتصف به الاحوال على القول بها و يطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتتصف به والطريان حقيقة هو الثبوت بعد عدم فان جرينا على القول بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف فتفسير الحدوث به ظاهر وان جرينا على القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا (قوله المراد به هنا) أي في قول المصنف ودليل حدوث العالم أما في قوله لحدوث العالم فالمراد به ماسوى الله تعالى وكذا في قول الشارح اخراج العالم كما مر (قوله لاتحد الدليل) وهو حدوث الاعراض والمدلول وهو حدوثها أيضا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير فالمتحد في الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله (قوله وتقرير ذلك) أي تقرير الدليل على حدوث العالم بمعنى الجواهر * وحاصله أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث العالم الخ وبه مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة تثبت صغرى الدليل على وجوده تعالى القائلة العالم حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت نظرية تفتقر الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى نتيجته بقوله فلابد من مرجح الخ وهي الدعوى المذكورة في قوله وأن برهان وجوده تعالى اخراج العالم الخ وليس في كلامه مخالفة للمصنف الا في تقديمه دليل الصغرى على دليل الكبرى لموافقته للطبع وتقدم الاعتذار عن

لايتألف الامن مقدمات يقينية * ولما كان الشيخ قال أولا يجب على كل مكلف شرعا أن يعرف مايجب وكان حد المعرفة الجزم الموافق للحق عن دليل وكان ماتقدم من العقائد مجردا عن الادلة وذلك لايكفي في عقائد الايمان لانه تقليد أخذ الآن يتكلم على برهان كل عقيدة من تلك العقائد أولا فأولا فبدا ببرهان وجود الله عز وجل وأن برهان وجوده اخراج العالم من العدم الى الوجود والحدوث هو الطريان بعد عدم والعالم المراد به هنا الجواهر لانه استدل على حدوث العالم بحدوث الاعراض ولو كانت داخلة في العالم لاتحد الدليل والمدلول وذلك محال وتقرير ذلك أن تقول لايخفى على كل عاقل أن السموات والارض

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للاعراض التي تقوم بها من حركة وسكون واقتصر على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم لهما ضرورية لكل عاقل وهما حادثان

لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم فانه اذا كان الجرم متحركا ثم سكن فقد تغيرت حركاته من وجود الى عدم وتغيرت سكناته من عدم الى وجود وان كان المحل ساكنا فبالعكس وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لهما لان ما يتغير مثله وما وجب لاحد المثلين يجب للآخر والحركة والسكون ملازمان للجرم وملازم الشئ لا يسبقه وقد ثبت الحدوث للاعراض فيجب للاجرام واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث لان العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لان وجود العالم مساو لعدمه ومقداره مساو لسائر المقادير وصفته مساوية لسائر الصفات وزمانه مساو لسائر الازمنة الى آخر الممكنات المتقابلات فلو ترجح بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متنافيين وهو أن يكون الوجود مثلا مساويا للعدم بنفسه راجحا بنفسه وهو محال فلابد من مرجح خارج عن ذاته ولا مرجح إلا الله عز وجل والامران الوجود والعدم والمقدار المخصوص وهو مع ما يقابله والزمان المخصوص مع ما يقابله الى آخر الممكنات المتقابلات (ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث و يلزم الدور أو التسلسل (ش) يعني اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان

المصنف في مخالفة ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسحاب والرياح (قوله التي تقوم بها من حركة وسكون) اعترض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك و بعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم وأجيب بانهما قائمان بها حصولا وقبولا فالذي لم يقوما به بالفعل قابل لقيامهما به (قوله واقتصر) بالبناء للمفعول أي اقتصر القوم لا للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي دخول بقية الاعراض تحت قوله وغيرهما (قوله وما لم يشاهد فيه التغير) أي والاجرام التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالتي فوق السموات أو تحت الارضين فهي قابلة لهما (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم) أي متى وجد الجرم وجدا فكلامه يفيد أن الاعراض ملازمة للاجرام عكس ما سلكه المصنف من جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو وان كان صحيحا في ذاته لان الملازمة مفاعلة من الجانبين فتفيد أن كلا منهما يلزم الآخر لكن المناسب ما سلكه المصنف فكان الاولى أن يقول مفرعا على ما سبق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشئ لا يسبقه وقد ثبت الحدوث لهما فيثبت له فماصدق الملازم هو الجرم وماصدق الشئ هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم القائلة وكل ما لازم الحادث حادث (قوله واذا كانت حادثة) أي الاعراض والاجرام على التفصيل المار وهو أن الدليل على حدوث الاعراض التغير وعلى حدوث الاجرام ملازمتها للاعراض الحادثة (قوله خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم ينتج الا أن له صانعا وهو المطلوب وأما كونه خارجا أو لا فشئ آخر والمراد بالخروج المغايرة أي لابد من مرجح وأن ذاته مغايرة لذات العالم والا لكان حادثا مثلها فلا يرجحها وليس المراد به الانفصال لان ذاته تعالى لا يقال انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله ولا مرجح الا الله عز وجل) هذا مستفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدانية الآتي لا من الدليل المتقدم لان غاية ما أنتجه أن له مرجحا (قوله لولم يكن قديما لكان حادثا) وجه التلازم أن كل موجود منحصر في القديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لان أحدهما مساو لنقيض الآخر اذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكما لا يخرج الشئ عن النقيضين لا يخرج عن الشئ وما ساوى نقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لكنه ليس بحادث اكتفاء عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لولم يكن قديما لكان حادثا اذ لا واسطة بينهما كما مر لكنه ليس بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فالقياس مركب من كبرى وهي المقدمة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر الخ فحذف مقدم الشرطية وذكر تاليها وحذف صغراه وهي الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقرا الى محدث ينتج انه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تفتقر الى دليل أشار له بقوله و يلزم الدور الخ ونظمه هكذا اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا و يلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال فما استلزمهما وهو افتقار المحدث الى محدث كذلك فالمطلوب وهو ثبوت القديم لا يتم إلا بثلاثة أقيسة كما علمت والأسهل في ترتيب اللوازم أن تقول لولم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث أيضا لانعقاد المماثلة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدور أو التسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه

وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما أدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كونه قديما وهو المطلوب * واعترض القياس المذكور بأن شرط القياس الاستثنائى أن تكون الشرطية كلية ولو المذكورة فى كلام المصنف للاهمال وأجيب بأن المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساو يا للازم وهنا كذلك لان لم يكن قديما مساو يا لحادث اذ كل حادث يصدق عليه انه لم يكن قديما أو يقال ان المهملة المذكورة فى قوة الكلية اذ المعنى ان كل شئ انتفى عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هذا كله اذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا و يحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطيتين ونظمه هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث فينتج لو لم يكن قديما لافتقر الى محدث فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمز لهما بقوله فيفتقر الى محدث و يؤيد هذا ما سيأتى فى الشرح فان المتبارد من تقريره انه اقترانى حيث قال و برهانه أنه الخ ويحتمل أن يكون استثنائيا كما سيأتى التنبيه عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لان الموجود محتمل لان يكون حادثا وأن يكون قديما فلابد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخر تثبت كونه قديما الا أن يجاب بأن قوله وجب كونه قديما بعد مقدمات محذوفة ولو قال يعنى اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لان يكون حادثا وأن يكون قديما أقام الدليل على كونه قديما لكان أولى (قوله انه لو لم يكن قديما لكان حادثا) الظاهر منه انه قياس اقترانى من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراه و يحتمل انه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيتهما و نتيجتهما ونظمهما هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل للملازمة فى القياس الثانى وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كأنه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقيسة كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لا أوّل لها أى ان أفرادها حادثة وجنسها قديم كما قال الحكماء فى حركات الافلاك أى السموات انها حادثة وجنسها قديم ورد عليهم بأمور منها انه لا وجود للجنس الا فى ضمن أفراده فاذا كانت الافراد حادثة لزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا فى كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضى أن لها أوّلا وكونها لا أوّل لها يقتضى انها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل التربيع ومنها برهان التطبيق وتقريره أن تفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى ما لا نهاية له فى جانب الماضى ثم تفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى ما لا نهاية له فى جانب الماضى أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية فى جانب الماضى جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الاوّل من الجملة الاولى بازاء الاوّل من الجملة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآنية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بأن كان كلما أخذت واحدا من الاولى وجدت بازائه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكامل وهو محال والا بأن زادت الآنية على الطوفانية فقد وجد فى الاول ما لم يوجد بازائه شئ من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى و يلزم منه تناهى الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة و يصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابله بواحد مما قبله وهكذا الى ما لا نهاية له فى جانب الماضى فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بأن تطبق جملتين احداهما منه من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين بأن يكون كل فرد من افرادها اثنين لا الى نهاية فتجعل الواحد من احداهما بازاء الاثنين من

وجب أن يكون قديما و برهانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث لما تقدم أن كل حادث لا بدّ له من محدث ومحدثه مثله فيفتقر الى محدث فان كان الامر هكذا الى غير نهاية فهو المسمى بالتسلسل

الاخرى فتكون احداهما أزيد من الاخرى قطعا ولم يلزم من ذلك انقطاع احداهما ولا المساواة المدعى امتناعها ❊ أجاب السعد بأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور الموجودة خارجا المستغنية فى وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العدمية الوهمية المحضة كالاعداد لانقطاعها بانقطاع الوهم فتنقطع بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق مساغ وليس معنى عدم التناهى فى العدد الوجود بلا آخر لان دخول مالانهاية له فى الوجود محال لما بينا من التطبيق بل معناه أن مامن عدد الا ويتصور فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لان معناه انه دخل منها تحت الوجود الخارجى مالانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال ❊ فان قلت هذا منقوض أيضا بمعلومات الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عددا من المقدورات مع أن كلا منهما غير متناه ❊ أجاب السعد أيضا بأن معنى كون كل منهما غير متناه أنه لا يتصور أن ينتهى الى مقدور ليس وراءه مقدور آخر اذ لا يمكن تناهى الممكنات فى التصور وان كان عدم تناهيها فى الوجود محالا واذا كان كذلك فى الممكنات ففى المعلومات أولى وليس معنى عدم التناهى الوجود بلا آخر لما مر (قوله وهو محال) محل كونه محالا ان لم ينته الامر الى واجب الوجود فان انتهى الى ذلك لم يكن محالا لانتفاء العلة الآتية وهى لزوم كون كل خالقا لخالقه ومخلوقا لمخلوقه وحينئذ يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل آخر كدليل الوحدانية الآتى (قوله لانه) أى التسلسل يؤدى الى عدم الالوهية وظاهره أن هذا هو العلة فى كون التسلسل محالا وليس كذلك بل العلة ماذكره القوم من برهان التطبيق وغيره كما مر الا أن يقال اللام للصيرورة لا للعلة أو يقال ان هذا اشارة الى دليل آخر غير ماذكروه وتقريره أن تقول لو توقف وجوده تعالى على وجود آلهة قبله لانهاية لها لما وجد لان وجود مالانهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أيضا أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو وجود آلهة قبله لانهاية لها والمتوقف على المتوقف على المحال محال لكن وجودنا ليس محالا فيلزم أن يكون الاله ليس متوقفا على آلهة قبله (قوله وذلك) أى وبيان كونه يؤدى الى عدم الالوهية وقوله أن يتوقف فاعل يتعالى كما فى بعض النسخ بمعنى يتنزه وقوله ووجود مالانهاية له محال كالعلة للتنزيه كأنه قال يتنزه توقف وجوده تعالى على وجود مالانهاية له لان وجود مالانهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدوق المتوقف فى المقام وجود البارى تعالى ❊ هكذا قيل فى تقرير العبارة وفيه ان هذا ليس بيانا لتأديته لعدم الالوهية بل الظاهر ان اللام فى قوله لانه وأن فى قوله ان يتوقف زائدتان فتصير العبارة هكذا وذلك انه تعالى يتوقف الخ ويدل لهذا مافى بعض النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحينئذ فقوله يتوقف خبران وقوله ووجود مالانهاية له محال من تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه ❊ فان قلت ان نعيم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا نهاية لهما فكيف تقولون ان وجود مالانهاية له محال ❊ قلت المحال وجود مالانهاية له بحسب المبدأ وأما مالانهاية له بحسب الآخر فوجود بمعنى انه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعده شئ وأما كل ماوجد منه فيما مضى الى زمان الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وقوله ويلزم أن يكون وجودنا عطف على يؤدى أى لانه يؤدى ولانه يلزم الخ وقوله لتوقفه علة لقوله محال قدمت عليه والتقدير ويلزم أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة فى بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور) مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والا فالمعدومات الممكنات لا حقائق لها فضلا عن المستحيلات لان حقيقة الشئ مابه الشئ هو هو أى مايصير به الموجود موجودا أى متحققا فى الخارج وكل من المعدومات والمستحيلات لا تحقق لها فى الخارج (قوله توقف الشئ على ما) أى شئ من صفة ذلك الشئ انه يتوقف عليه أى على الشئ الاول اما بواسطة أو أكثر كتوقف زيد على عمرو المتوقف على زيد أو كتوقف زيد على عمرو

وهو محال لانه يؤدى الى عدم الالوهية وذلك لانه يتعالى أن يتوقف وجوده على وجود آلهة قبله لانهاية لها ووجود مالانهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال والمتوقف على المحال محال وان كان الامر ينتهى الى عدم متناه فيلزم الدور وحقيقة الدور توقف الشئ على ماتوقف عليه وهو محال لانه يلزم عليه تقدم الشئ على نفسه وتأخره عنها

امابمرتبتين فى اثنين أو بمراتب فى أكثر من ذلك فاذا كان الحدوث يؤدى الى الدور أو التسلسل المحال لزم أن يكون محالا واذا استحال الحدوث تعين القدم اذ لا واسطة بينهما وهو المطلوب

(ص) وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلانه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجبا

وعمرو وعلى بكر و بكر على زيد وفى بعض النسخ غيره وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا حاجة له (قوله امابمرتبتين الخ) راجع لكل من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فاذا أوجد زيد عمرا وأوجد عمرو زيدا مثلا فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا بمرتبتين أى نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقية الغير له فى جانب المستقبل وتأخر كل منهما من حيث كونه مفعولا على نفسه من حيث كونه فاعلا بمرتبتين وهما ثبوت مخلوقيته للغير وثبوت مخلوقية الغير له فى جانب الماضى فزيد مثلا متقدم باعتبار كونه فاعلا لعمرو وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولا لعمرو فى المستقبل فهذه نسبة وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمرا فهذه نسبة ثانية وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لعمرو وعلى نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو فهذه نسبة وعن عمرو باعتبار كون عمرو أوجده فى جانب الماضى فهذه نسبة ثانية فمن قال كالشارح تبعا للسنوسى فى شرح المتن بمرتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبة غيره ومن قال بمرتبة لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الاول وقوله أو بمراتب فى أكثر وذلك كما اذا أوجد زيد عمرا وعمرو بكرا فيلزم أن يكون زيد أوجده أحدهما فان أوجده الذى يليه وهو عمرو كان كما ذكرنا فى المرتبتين وان أوجده الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتأخره عنها بثلاث مراتب لان زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا لبكر فى المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمرا فهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخرا عن عمرو لان عمرا أوجده فهذه نسبة ثالثة وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو والمؤثر فى بكر فهذه نسبة أولى وعن عمرو باعتبار كون عمرو هو الذى أوجد بكرا وبكر هو الذى أوجد زيدا فهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار كونه أوجد عمرا وعمرو أوجد بكرا او بكرا أوجده فهذه نسبة ثالثة (قوله فاذا كان الحدوث الخ) هذا مرتبط بقوله وهو محال المذكور فى جانب كل من التسلسل والدور (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) تقريره أن تقول لو لم يكن واجب البقاء لامكن أن يلحقه العدم لكن امكان لحوق العدم له محال اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لكان جائز الوجود لكن كونه جائز الوجود محال اذ لو كان جائز الوجود لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لانتفى عنه القدم لكن انتفاء العدم عنه محال لما تقدم من وجوبه له تعالى فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو كونه جائز الوجود محال فما أدى اليه وهو امكان لحوق العدم له تعالى محال فما أدى اليه وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب فالمصنف رحمه الله تعالى اختصر فى تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير قوله لكون وجوده حينئذ الخ الذى هو دليل لكون انتفاء القدم مرتبا على امكان لحوق العدم أى دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك ان الاقيسة الاربعة المذكورة ترجع لقياسين الثانى منهما دليل للاستثنائية فى الاول وان الاخيرين منها دليل الملازمة فى القياس الثانى كما علمت ونظم القياسين المذكورين هكذا لو لم يجب له البقاء لامكن أن يلحقه العدم لكن التالى باطل اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكن التالى باطل وقوله كيف وقد سبق دليل للاستثنائية فى القياس الثانى القائلة لكن انتفاء القدم محال وقد علم مما ذكر أن القياس الاول بتمامه محذوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المحذوف ان عادته رحمه الله تعالى يستدل على الاشياء بابطال نقائضها وان قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثانى الذى هو دليل الاستثنائية فى الاول كما علمت هكذا قرره الشيخ فى درسه وهو الظاهر خلاف ما ذكره فى الحاشية من أن المحذوف من كلام المصنف هو مقدم شرطية القياس الاول فقط وان قوله لو أمكن الخ تاليها وانما عبر المصنف بالامكان فى قوله لو أمكن ولم يقل ما لحقه العدم لان امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه بالفعل من باب أولى بخلاف عكسه اذ لا يلزم من امتناع لحوق العدم بالفعل امتناع امكان لحوقه مع ان المطلوب وهو

وجوب البقاء له تعالى عقلا لا يتم الا بامتناع امكان لحوق العدم لا بامتناع لحوقه اذ لا يلزم من امتناع لحوق العدم وجوب البقاء لجواز ان يكون ممكن البقاء أو واجبه حينئذ بخلاف امتناع امكان لحوق العدم فانه يصدق بامتناع لحوق وجوب العدم وجوازه وامتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذى هو البقاء وانما كان امتناع الامكان صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام أعنى عدم الامتناع فيصدق وجوب العدم وامكانه لا الخاص الذى هو الجائز عند المتكلمين * فان قلت اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف يحمل كلام المصنف عليه * قلت هو مجاز قرينته أنه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه على ماهو دأبه فى العقيدة من الاستدلال على المطالب بابطال نقائضها ونقيض وجوب البقاء لا وجوبه وهو أعم من وجوب مقابله الذى هو لحوق العدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت (قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا) قد يقال لا نسلم الملازمة المذكورة لجواز أن يستند الجائز الى علة قديمة فيكون قديما وجوابه ان التأثير بالعلة باطل كما قرره هو وغيره * فان قيل لم لم يقل والجائز لا يكون الا حادثا باسقاط لفظة وجوده * أجيب بأنه لو قال ذلك للزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز كالجائز الذى لم يرد الله وقوعه كايمان أبى جهل وأريد وقوعه لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحدوث لا يقال الحدوث هو الوجود بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائز لا يكون وجوده الا موجودا بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من الاحوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور الوجودية لانا نقول قد تقدم غير مرة ان الحدوث كما يطلق حقيقة على ماذكر أعنى الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم فتتصف به الاحوال كالوجود المذكور (قوله وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) حذف القياس الاول كالمصنف لكن فيه مخالفة له من جهة انه جعل تالى القياس الثانى كونه تعالى من جملة الممكنات التى يجوز عليها الوجود والعدم وهو دليل الملازمة فى كلام المصنف كما مر (قوله وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا) فى ذلك رد على من يقول ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال فى قول المصنف والجائز لا يكون وجوده الا حادثا (قوله ويلزم من ذلك) أى من امكان لحوق العدم له تعالى الدور أو التسلسل أى وكل منهما محال فما أدى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحال عدمه لان القدم لا يكون أبدا الا واجبا للقديم ولو أمكن لحوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائز لا يكون وجوده الا حادثا ولم تتفق العقلاء على مسئلة اعتقادية الهية الا على هذه القاعدة الكلية أعنى أن كل ما وجب قدمه الخ (قوله على جهة الانكار والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أى انتفاء القدم أى لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو فى قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك فى كلام المؤلفين كما قاله السكتانى (قوله لو ماثل شيأ منها الخ) الظاهر أن ذلك اشارة الى قياس استثنائى تقريره أن تقول لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن كونه مماثلا لها محال اذ لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها لان كل مثلين الى آخر ماذكره الشارح لكن كونه حادثا محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل ما أدى اليه وهو مماثلته تعالى الشئ من الحوادث فبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه وذكر شرطية القياس الثانى وطوى استثنائيته وأقام مقامهما قوله وهو محال فهو فى قوة قوله لكن كونه حادثا مثلها محال وقوله لما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وأورد على الملازمة فى القياس الثانى ان اللازم على المماثلة أحد الامرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المصنف الحدوث هو اللازم على الخصوص فى قوله لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها مع أن التماثل يقتضى التساوى

والجائز لا يكون وجوده الا حادثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) يعنى أنه يجب لمولانا جل وعز البقاء وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التى يجوز عليها الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويلزم من ذلك الدور أو التسلسل فتبين بذلك ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وكيف استفهام على جهة الانكار والتعجب (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلانه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل

عليه ما جاز على الآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه وقد وجب للحوادث اجرامها واعراضها الحدوث فلو ماثلها مولانا جل وعز لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ويلزم الدور أو التسلسل وقد تقدم أن ذلك محال (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلانه لو احتاج الى محل لكان صفة والصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) تقدم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه عن المحل والمخصص أما برهان استغنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها فلانه لو احتاج الى محل لكان صفة لانه لايحتاج الى المحل الا الصفات والصفة لاتتصف بصفات المعانى وهى الصفات الوجودية كالقدرة والارادة ولا المعنوية وهى الاحوال الثابتة الملازمة للمعانى

فى الاحكام وذلك أعم من لزوم الحدوث بخصوصه وأجيب بان المراد لو ماثل شيأ بأن كان جرما أو عرضا أو متصفا بلوازمهما لان المقصود تنزيه البارى سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولوازمهما بان لا يكون من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفا بصفاتها بقرينة قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ فهو يفيد ان المعنى لو ماثل شيأ منها بأن يكون جرما الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلو ماثلها مولانا أى بأن كان جرما الخ ولا شك ان الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث أما لزوم الحدوث لما عدا كونه متصفا بالاعراض فواضح وأما لزومه لكونه متصفا بها بأن يكون فعله أو حكمه لاجلها فلان ذلك الغرض يفتقر الى من يخلق له الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدى الى تجدد الكمالات على ذاته بتجدد الافعال فيكون حادثا وهو محال عليه تعالى ويحتمل أن ما ذكره المصنف اشارة الى قياس اقترانى مركب من شرطية وحملية مأخوذة من قوله وذلك أى كونه حادثا محال وتقريره أن تقول لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وكل حادث ينتفى عنه القدم ينتج لو ماثل شيأ منها لانتفى عنه القدم وقوله لما عرفت قبل دليل للاستثنائية فى تلك النتيجة القائلة لكن انتفاء القدم محال (قوله من وجوب قدمه تعالى وبقائه) ان قلت وجوب البقاء لايدل بمجرده وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما مر فوجوب القدم كاف فى الاستدلال فهلا اقتصر عليه لانه أوضح وأخصر قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لهما لا بالقدم على الخصوص هكذا قاله السكتانى وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضرورى فى المقام (قوله لان كل مثلين الخ بيان للملازمة فى شرطية القياس الثانى كما مر (قوله ولو كان كذلك لافتقر الى محدث الخ) لو قال كما قال المصنف وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصر لان ما ذكره معلوم مما سبق فى القدم (قوله فلانه لو احتاج الى محل الخ) تقريره أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى محل لكن احتياجه الى محل باطل اذ لو احتاج الى محل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محل فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه وذكر القياس الثانى وحذف استثنائيته وذكر دليلها بقوله والصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية فالواو للتعليل * وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما أشار اليه من الشكل الثانى على أن تقول كل صفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما ينتج الصفة ليست مولانا وتعكسها الى قولك مولانا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو اشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها ويحتمل تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من غير احتياج الى عكس بأن تقول مولانا جل وعز يتصف بصفات المعانى والمعنوية والصفة لاتتصف بهما ينتج مولانا ليس بصفة ولكن الاول أولى وبه يعلم أن الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكر صغراه بقوله والصفة لاتتصف بصفات المعانى الخ ونتيجته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولانا صفة وأما قوله لان الواجب له الخ فهو زيادة فائدة (قوله ولو احتاج الى مخصص) أى فاعل يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى مخصص لكن احتياجه الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة ان كل محتاج الى مخصص حادث لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى مخصص فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فالواو فى قوله وقد قام البرهان للتعليل أى اذ قام البرهان لما علمت من انه دليل للاستثنائية فى القياس الثانى نظير ما ذكر فيما قبله (قوله وهى الصفات الوجودية الخ احترز بذلك عن السلبية والنفسية فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلا تتصف بالقدم وغيره من السلوب وبالوجود * فان قلت ان كلا من النفسية والمعنوية من الاحوال على القول باثباتها فما الفرق بينهما * قلت الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعانى فيلزم من قيام الكون

كقادر ومريد الى آخرها فلايكون مولانا صفة لان الواجب له نقيض ماوجب للصفة لانه يجب اتصافه بالمعانى والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك وبرهان أن الصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ان الصفة لو قبلت صفة أخرى للزم أن لاتعرى عنها ولزم أن تقبل الاخرى أخرى اذلا فرق بينهما الى غير نهاية وذلك تسلسل وقد تقدم أنه محال وأما برهان استغنائه عن المخصص بكسر الصاد وهو الفاعل فلانه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه لولم يكن واحدا لزم أن لايوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ (ش) يعنى أن برهان كون مولانا واحدا

قادرا مثلا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة للذات لا لصفة معنى فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر (قوله كقادر ومريد) تقدم ما فيه وقوله لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة أى ان الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعانى والمعنوية والصفة من شأنها عدم الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متنافيان والقاعدة أن تنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات فثبت أنه تعالى ليس بصفة وتقدم أن هذا زائد على ما يفيده كلام المصنف (قوله وبرهان ان الصفة لاتتصف الخ) هذا دليل لصغرى القياس فى كلام المصنف التى اقتصر عليها الشارح ولما فات المصنف التنبيه على ذلك الدليل نبه عليه الشارح بقوله وبرهان الخ وهو اشارة الى قياس استثنائى وقوله للزم أن لاتعرى عنها أشار به الى القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهى أن القابل للشئ لايخلو عنه أو عن ضده وليس له دخل فى لزوم التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الاخرى أخرى وهكذا الخ لكان أولى والضمير فى قوله أن لاتعرى عائد على الصفة القابلة وقوله عنها أى أو عن ضدها أخذا من القاعدة المذكورة وقوله اذلا فرق بينهما أى للمماثلة بينهما فالقبول حينئذ أمر نفسى لهما (قوله وقد تقدم أنه محال) فيه نظر لان الادلة انما قامت على استحالته فى الحوادث لا فى القديم كما هنا وأيضا فالقاعدة المتقدمة معترضة بأنه لا يلزم أن يكون لكل شئ ضد لجواز أن يكون مقابله عدما ونفيا سلمنا ذلك لكن لانسلم امتناع الخلو عن الشئ وضده بل يجوز ذلك كما فى الماء والهواء فانهما خاليان عن الالوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان الاولى ان يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا يخلوا ما أن تكون المقبولة مثلها أو ضدها أو خلافها والاقسام كلها باطلة لان الاتصاف بمثلها يوجب لها حكما مثل ما توجبه هى لمحلها فيكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حية والبياض أبيض وهكذا وذلك محال ولان المثلين متساويان فى الحقيقة فلا مرجح لجعل أحدهما محلا والآخر حالا دون العكس والاتصاف بضدها يوجب لها حكم ذلك الضد لان الضدين متنافيان فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال والاتصاف بخلافها الذى ليس بضد يلزم عليه عموم الجواز فى كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض وغير ذلك مما هو بديهى البطلان وأيضا فنسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بشئ عن البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلا والآخر حالا دون العكس (قوله فلانه لولم يكن واحدا الخ) تقدم أن الوحدانية تستلزم خمسة أشياء نفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات والصفات والمنفصل فى الافعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بأن يقال لولم يكن واحدا بأن كانت ذاته العلية مركبة من أجزاء أوكان لها نظير أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواه لزم أن لا يوجد شئ من العالم الخ أما فى الاول فلان أوصاف الالوهية اما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع بأن يكون كل جزء قام به بعض الالوهية أو بالبعض دون البعض والاقسام كلها مستلزمة للعجز المستلزم لعدم وجود شئ من العالم أما الاول فلان كل جزء يكون الها فيلزم التمانع كما فى تعدد الالهين الآتى وذلك مؤد للعجز المستلزم لما مر وأما الثانى فلانه يلزم منه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الاجزاء المماثلة وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم ما مر هذا اقناعى والا فيلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألا ترى أن الحبل المؤلف من شعرات مثلا لاتقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع فالاولى ابطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى كما مر فيلزم أن تكون القدرة مثلا متجزئة كما فى قدرتنا فانها قائمة بكل جزء من أجزائنا وأما الثالث فلانه لا أولوية لبعض الاجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم به أوصاف الالوهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر وأما فى الثانى فلان النظير اما أن يخالف فى الارادة أو يوافق والقسمان مستلزمان للعجز المستلزم ما مر أما الاول فلان الارادتين اما أن تنفذا أولا فان نفذتا لزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لا يعقل فاذا يجب عدم

نفوذهما

نفوذهما معا وحينئذ فاماأن يتعطلا معا أوأحدهما فان كان الاول لزم عجزهما وان كان الثانى لزم عجز من تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة * وأما الثانى فلان الارادتين قد يتوجهان الى مالا يقبل الانقسام من عرض أوجوهر فرد فلا يمكن أن تنفذ فيه الارادة(٢) واحد وحينئذ فاماأن تنفذ ارادة أحدهما أولا فان نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته و يلزم منه عجز الآخر للمماثلة وان لم تنفذ فيه لزم عجزهما * وأما فى الثالث فهكذا وأما فى الرابع فلانه لوصح أن يكون لغير مولانا سبحانه وتعالى تأثير لوجب أن يكون ذلك الاثر مقدورا له تعالى لعموم قدرته وحينئذ اماأن يحصل اتفاق أواختلاف و يأتى ماسبق وأيضا لوكان لغير المولى تأثير فى ممكن مالزم عجزه تعالى فى ذلك الممكن وهو يستلزم عجزه فى سائر الممكنات لتساويها وذلك محال لما مر من ثبوت قدرته تعالى * فان قلت هذا التقرير لم يعلم منه نفى الكم المتصل فى الصفات أعنى وحدتها وعدم تعددها بأن لا يكون للذات قدرتان وارادتان الى آخر السبع فيقتضى ذلك عدم أخذه من دليل المصنف * قلت لما كان يؤخذ منه وحدانية صفتى التأثير أعنى القدرة والارادة فقط للزوم التمانع فيهما دون غيرهما من بقية السبع اذ لامانع من تعدده عقلا لم نتعرض له فى تقرير ذلك الدليل ووجه أخذ وحدانية الارادة منه مع أن العجز اللازم للتمانع ضد القدرة لا الارادة أنه لو تعطلت الارادة بسبب تعددها المؤدى للتمانع لتعطلت القدرة ولو تعطلت القدرة للزم العجز المستلزم لما مر من عدم وجود شئ من العالم أو يقال المراد بأخذه منه أن دليل التمانع يجرى فيها على تقدير تعددها كما يجرى فى القدرة وان كان اللازم عند تعطل احدى الارادتين وجود ضدها وهو الكراهة المؤدى الى عدم وجود شئ من العالم بواسطة ما مر لا وجود العجز و يمكن أن يستدل على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بأنا مأمورون بعدم اثبات تعدد القديم ما أمكن وانما أثبتنا الصفات المذكورة للضرورة فاذا انتفت الضرورة رجعنا للاصل وهو أن القديم واحد فيكون له سمع واحد و بصر واحد وهكذا اذ لا ضرورة تلجئ الى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات أنها لو تعددت فاماأن تعدد بتعدد متعلقاتها أولا فان كان الاول لزم أن يدخل فى الوجود صفات لا نهاية لها عددا والدخول فى الوجود يقتضى تمييز الداخل فى نفسه وعدم النهاية يقتضى عدم التمييز وذلك تناقض وان كان الثانى لزم ترجيح بعض الاعداد كعشرة على بعض فيفتقر فى تعيين بعضها الى مخصص وذلك يستلزم حدوثها كيف وقد تقدم وجوب قدمها * واعلم أن ماتقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التفصيل وتقريره على وجه الاجمال أن تقول لو لم يكن واحدا لكان له ثان لكن كونه له ثان محال اذ لو كان له ثان للزم عجزه لكن لزوم عجزه محال اذ لو كان عاجزا للزوم أن لا يوجد شئ من العالم لكن عدم وجود شئ من العالم محال فما أدى اليه وهو عجزه محال فما أدى اليه وهو كونه له ثان محال فما أدى اليه وهو عدم كونه واحدا محال فثبت نقيضه وهو المطلوب فذكر مقدم شرطية القياس الاول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثانى واستثنائيته وذكر تاليها بقوله للزوم عجزه الخ وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطيته واستثنائيته وذكر تاليها بقوله لزم أن لا يوجد شئ الخ (قوله لا نظير له فى الالوهية) هذا ظاهر فى نفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات وفى معناه الكم المنفصل فى الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والارادة ونفى مؤثر فى فعل من الافعال كما سبق تفصيله (قوله لو كان معه ثان) أى فى الالوهية وقوله وذلك أى عدم وجود شئ من العالم وقوله العيان بكسر العين مصدر بمعنى المعاينة * قال فى الخلاصة * لفاعل الفعال المفاعلة * فان قلت لا يلزم من وجود إله ثان عجزهما أو عجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسيما للآخر فيختص أحدهما بالسماء والآخر بالارض مثلا فيتصرف كل فى قسم وحده * قلت هذا تخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به فان فرض أن هناك مخصصا لهما لزم أنه حاكم عليهما وأنهما حادثان * فان

لا نظير له فى الالوهية أنه لو كان معه ثان لزم أن لا يوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ وذلك محال لانه خلاف الحس والعيان

(٢) قوله الارادة واحد هذه العبارة مختلة ويجب أن يكون الصواب فيها فلا يمكن ان تنفذ فيه الارادتان يدل على ذلك ما بعدها اه مصححه

قلت يمكن أن يكون التخصيص باختيارهما * قلت لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف في مقدور الآخر ومراده وهو محال للتمانع كما مر (قوله و بيان ذلك) أى بيان الملازمة فى القياس المذكور وانما احتاج الى ذلك مع أنه علمها بقوله لازوم عجزه لان فى ذلك التعليل قصورا كما سيأتى فلا تتضح به الملازمة أتم اتضاح ومحط البيان قوله فلو قدر الخ وقوله حينئذ أى حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك أنه لو تعدد الاله للزم عند اتفاقهما على ايجاد شئ معين توارد قدرتيهما عليه لعموم تعلقهما بكل ممكن وتواردهما عليه يؤدى الى عدم وجوده لانه اما أن يوجد بهما معا فيلزم تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين وكل منهما محال واما أن يوجد باحداهما فيلزم عجز الاخرى و يلزم منه عجز المؤثرة للتماثل واذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف أولى كما سيأتى و يقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله فلو قدر موجود الخ) مصدوقه أعم من مصدوق النظير فى الالوهية لان الموجود صادق بالقديم والحادث غير أنه يخرج عنه الكم المتصل فى الصفات (قوله من تحصيل الحاصل) أى ان كان التعلق مترتبا وقوله أو كون الاثر الواحد أثرين أى سواء اتحد زمن التعلق أو ترتب (قوله لان المسئلة الخ) علة لمحذوف تقديره وانما لزم ما مر من كون الاثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب عما يقال لانسلم كون الاثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك مفروض فى شئ لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد ولكن هذا ليس بشرط بل مثله المنقسم كالجسم لان الفرض أن قدرة كل من الالهين عامة التعلق فتتوجه قدرة كل منهما الكل جزء منه فيلزم أن لا يوجد بهما لما فيه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين (قوله فلا بد من عجزهما) تفريع على ماقبله من لزوم تحصيل الحاصل أى كون الاثر الواحد أثرين وكان الاولى أن يجعله مقابلا له بأن يقول لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل الخ أو عجزهما أو عجز أحدهما كما تقدم تقريره وقوله ان لم يوجد بهما أى ان فرض أنه لم يوجد بهما وقوله ان وجد بأحدهما أى ان فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أى فما أدى اليه من عجزهما أو عجز أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الاثر الواحد أثرين محال فما أدى اليه وهو كونه معه تعالى ثان فى الالوهية محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب فقد تم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن استحالة الحوادث أو لكن عدم وجود شئ من العالم محال وقوله لانه خلاف العيان دليلها (قوله واذا استبان) أى بان بيانا تاما فالسين والتاء زائدتان (قوله فع الاختلاف أبين) أى لانه ان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين والا لزم عجزهما وتقرير ذلك أن تقول لو تعلقت قدرة أحدهما بوجود زيد والآخر بعدمه فلا يخلوا اما أن يحصل مقدورهما فيلزم اجتماع النقيضين أو لا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه و يلزم منه عجز من نفذت ارادته للمماثلة و يقال لهذا برهان التمانع وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقدم تقريره بأوضح من هذا وأما ماذكره الشارح فيقال له برهان التطارد والتوارد كما مر والمراد بالفساد فى الآية عدم الوجود أى لم توجد سواء اتفقت الآلهة أو اختلفت كما مر فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك وحينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية لا عقلية وتكون الآية حجة اقناعية ظنية على سبيل التقريب للعامة وهذا ضعيف والصحيح الاول (قوله والا لزم ماتقدم) أى من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين ان أثرت فيه القدرة الحادثة والقديمة معا فان أثرت فيه الحادثة فقط لزم عجز القديمة وهو يستلزم عجز الحادثة المماثلة واذا عجز فى هذا الممكن فكذا فى سائر الممكنات اذ لا فرق وهو يستلزم عدم وجود شئ من العالم وهو محال (قوله لا توجد الافعال الاختيارية عندها لابها) أى فالعبد ليس له فى فعله الا مجرد الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للفعل كالحركة وان شئت قلت هو

و بيان ذلك أنه تقدم وجوب عموم قدرة الله تعالى بالممكنات فلو قدر موجود له من القدرة على ممكن ما مثل ما لمولانا جل وعز لزم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شئ من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلابد من عجزهما ان لم يوجد بهما أو من عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر و يلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لزم عجزهما فى هذا الممكن لزم عجزهما فى سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف العيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فع الاختلاف أبين و بهذا تعرف أنه لا تأثير لقدرتنا فى شئ من أفعالنا والا لزم ما تقدم والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أفعالهم الاختيارية تقارنها ولا تؤثر فيها وأن المؤثر هو الله وحده والقدرة توجد الافعال الاختيارية عندها لابها كالنار بالنسبة للاحراق والله الموفق

تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتبارى لا يقال انه مخلوق لله تعالى كما تقدم وانما
أوخذ بالقتل واقتص منه مع أن زهوق الروح ليس مكسوبا له بل المكسوب له الحركة فقط لان زهوق الروح
ناشئ عن تلك الحركة وأثرها فهو ناشئ عن مكسوبه وكما تعلقت قدرة العبد بالفعل كسبا كذلك تعلقت
به قدرة الله تعالى خلقا فالخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرة العبد الحادثة بالفعل أو مقارنتها
له على مامر و يطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة مجازا من اطلاق
المصدر على اسم المفعول واحتج المعتزلة على كون العبد مؤثرا بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير فى فعله لما
صح أن يثاب أو يعاقب على غير فعله كما لا يثاب ولا يعاقب على كونه مثلا ولما صح أن يمدح أو يذم على ذلك
الفعل لانه ليس فعله و يلزم أن يكون للعباد حجة فى الآخرة على الله وقد قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل وأجاب أهل السنة بان الله يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل والثواب بمحض فضله والعقاب
بمحض عدله فجعل الافعال أمارة شرعية على الثواب أو العقاب وكل ميسر لما خلق له ولو شاء ربك لجعل
الناس أمة واحدة والشخص قد يمدح على غير فعله كمدح زيد بجماله وحسن خلقه (قوله وأما برهان
وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) انما جمعها فى دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها واتحادها فى كون كل
صفة معنى وتقريره فى القدرة أن تقول لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بضدها
محال اذ لو اتصف بضدها لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال فما أدى اليه
على التدريج محال وفى الارادة أن تقول لو لم يتصف بالارادة لاتصف بضدها وهو الكراهية لكن اتصافه
بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما اتصف بالقدرة لكن عدم اتصافه بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة
لاتصف بضدها وهو العجز لكن عدم اتصافه بذلك محال اذ لو اتصف به لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم
وجود شئ من الحوادث باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وفى العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لاتصف
بضده الذى هو الجهل لكن اتصافه بضده محال اذ لو اتصف بضده لما اتصف بالارادة ولو لم يتصف بالارادة
لما اتصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها الذى هو العجز ولو اتصف بضدها لما وجد شئ من
الحوادث وهو باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وكذا يقال فى الحياة فالاستثنائية من كل محذوفة
لظهورها واعترض قوله لما وجد شئ من الحوادث المذكورة فى تلك الادلة بان هذه الملازمة ممنوعة لانه
لا يلزم من انتفاء صفات المعانى عدم وجود شئ من الحوادث بل يجوز انتفاؤها وتوجد الحوادث اما
لاستنادها الى المعنوية كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته مريد بذاته عالم بذاته لا بقدرة وارادة
وعلم زائدات على الذات واما لكون موجدها علة أو طبيعة كما يقوله الطبائعيون ومن فى معناهم واذا لم يلزم
من نفى تلك الصفات نفى الحوادث لم تنتج الادلة المذكورة كونه تعالى متصفا بصفات زائدة على الذات
كما هو المدعى ولذا رتب فى الكبرى عدم وجود شئ من الحوادث على عدم المعنوية التى توافق المعتزلة على
ثبوتها لا على عدم المعانى وأجيب بان القول باثبات المعنوية دون المعانى كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة ومريد
بلا ارادة واضح البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وارادة وعلما وذلك لا يعقل وكذا القول
باثبات العلة والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضح البطلان لم يكترث المصنف برده وأيضا فكلامه
هنا مبنى على اتصاف صانع العالم بتلك الصفات و بطلان العلة والطبيعة فلا يرد عليه ما ذكر حتى يحتاج لرده
واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات ووجودها وعموم تعلقها ماعدا
الحياة أما الوجوب والوجود فأشار اليهما بقوله وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ اذ وجوب هذه الصفات
يستلزم وجودها أى تحققها فى نفس الامر لا فى الخارج والا ورد صفات السلوب فانها واجبة وليست
موجودة خارجا وأما عموم التعلق فأشار اليه باللام العهدية الداخلة على القدرة وما بعدها ودليله المذكور

(ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلانه لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث (ش) قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلا على ارادته تعالى ذلك الأثر وأن الارادة يتوقف تأثيرها على العلم لأنها القصد الى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد مشروط بالعلم والاتصاف بالقدرة والارادة والعلم متوقف على الاتصاف بالحياة لأنها شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه محال فاذا وجود حادث أى حادث كان متوقف على اتصاف محدثه بهذه الصفات اذ لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لأنه لو انتفت القدرة

منتج لتلك المطالب لأنه ينتج وجوبها صراحة و يلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها (قوله لزم العجز) أى لكن عجزه تعالى محال اذ لو كان عاجزا لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال فبطل ما أدى اليه على التدريج كما مر وقوله ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة أى لكن انتفاء القدرة محال اذ لو انتفت القدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بذلك محال الى آخر ما مر وقوله لانتفيا أى لكن انتفاؤهما محال الى آخر ما مر وقوله لما تقدم من التوقف أى من توقف الصفات المذكورة عليها وفى بعض النسخ لأنها شرط فيها والمعنى واحد ووجه ذلك ان توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرطا فيها معلوم فى الشاهد بالضرورة فيلزم فى الغائب أن يكون كذلك لوجود اطراد ذلك فيه اذ الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا كما قاله السكتانى (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب لشرفه وأخر الاجماع لاستناده للكتاب والسنة وتقدم أن اطلاق البرهان على ذلك مجاز لانه لا يكون الا مركبا من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان واعلم أنه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة أعنى المعانى ثبوت لوازمها وهى المعنوية فتكون ستة و يلزم من ثبوت الستة استحالة أضدادها فهذا الدليل أنتج اثنتى عشرة صفة (قوله وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها) لان كل حى قابل للاتصاف بها والقابل للشئ لا يخلو عنه أو عن ضده لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فحذف المصنف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وتلك نقائص الخ فكأنه قال لانها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقترانى من الشكل الاول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى محال فهى محالة وانما أخر هذا الدليل العقلى عن الشرعى لضعفه لانه لا يلزم من كون الشئ نقصا فى الشاهد أن يكون نقصا فى الغائب ألا ترى ان عدم الزوجة والولد نقص فى الشاهد كمال فى الغائب وأيضا فهذه الصفات ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها له تعالى بهذه المخلوقات بخلاف الصفات السابقة كما مر (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه الآية لا يحتج بها على الخصم وهو المعتزلى لانها غاية ما تدل على سمعيته تعالى و بصريته وهذا لا نزاع فيه بيننا و بينه لانه يسلم أنه تعالى سميع بصير لكن بذاته لا بسمع و بصر زائدين عليها كما هو محل النزاع ولا دلالة فى الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال بها ملاحظ فيه قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ما تفهمه أهل اللغة منها وهم يفهمون أن سميعا ذات ثبت لها السمع زائدا عليها و بصيرا ذات ثبت لها البصر زائدا عليها وكذا يقال فى الكلام لان من لم يقم به وصف لا يشتق له منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل الا لمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة لكن لهم أن يقولوا ما ذكرتم هو مقتضى اللغة ولم نخالفه الا أن الدليل العقلى منع من قيام تلك الاوصاف بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء ورد ذلك بان الممتنع تعدد ذوات قدماء لا ذات وصفات (قوله وكلم الله موسى تكليما) أى أسمعه كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم يسمع ما كلمه الله به وخص باسم الكليم لكون كلامه له بلا واسطة كتاب ولا ملك بخلاف غيره أى من أهل زمانه فلا ينافى أن سيدنا محمدا ﷺ كذلك فالتخصيص بذلك انما هو بالنسبة لاهل زمانه أو يقال خص بذلك لتكرر ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد ﷺ فانه لم يقع له ذلك الا ليلة المعراج واعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعى بانه يلزم عليه الدور لان الدليل الشرعى موقوف على دلالة المعجزة على صدق الرسول وهى متوقفة على الكلام بناء على أن دلالتها وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى وأجيب بان تنزيلها منزلة التصديق بالقول معناه أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتى بها وليس معناه أن خالقها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعا على ما يدل عليه الكلام فانه لا دلالة فى ذلك على كون المشير متكلما أو أبكم بل كل منهما محتمل اذ ليس فى الاشارة ما يدل على

لزم العجز فلا يتأتى معه تأثير ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة ولو انتفى العلم لانتفيا ولو انتفت الحياة لانتفى الجميع لما تقدم من التوقف (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (ش) الكتاب القرآن وهو قوله تعالى وهو السميع البصير وقوله تعالى انى معكما أسمع وأرى ونحو ذلك وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى

واحدمنهما فتنزيل المعجزة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم الدور (قوله والسنة فنها الخ) هكذا في بعض النسخ وعليه فكان المناسب اسقاط فنها أو يقول والسنة أحاديث عطفا على الكتاب والقرآن كما في بعض النسخ وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضا وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والسنة بالجر عطفا على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أي الاحتياج يستلزم حدوثه وهو أي الحدوث محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا) سيأتي في الشارح أن الممكن هو الجائز فيصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائز جائزا أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنا وذلك تهافت الا أن يقال مراده بالممكن المضاف اليه الفعل المقدور كالحركة و بالجائز المحكوم به على الفعل نفس الفعل أي تعلق القدرة بالمقدور لان المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعلق القدرة بالممكن أي المقدور جائزا أي مستويا ثبوته وعدمه فتغايرا وان كان كل من التعلق والمقدور يطلق عليه الممكن والجائز (قوله لو وجب عليه تعالى شئ الخ) أي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لابد من وجوده لا نقلب الخ فغاير المقدم التالي والمعنى لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة فانهم يقولون بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى و باستحالة الرؤية مثلا لا نقلب الممكن الخ وذلك لان وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل حسنا عند العقل ومحمود الذاته بمعنى ان الحسن صفة نفسية له كما ان استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل قبيحا ومذموما لذاته بمعنى ان القبح صفة نفسية له واذا كان الحسن والقبح ذاتيين وما بالذات لا يتخلف لزم أن يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم اذا كان متصفا بالحسن أو القبح واجبا أو مستحيلا فيلزم قلب حقيقته من الامكان الى الوجوب أو الاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يصدق به العقل ولا يقبله اذا نظر فيه وليس المراد انه لا يتصوره العقل لان العقل يتصور المحال اذ الحكم على الشئ فرع عن تصوره فلو أريد ذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستثنائية القائلة لكن انقلابه واجبا أو مستحيلا باطل فبطل ما أدى اليه بقي انه يرد عليه أن قوله وذلك لا يعقل يقتضي ان استحالة الانقلاب أمر ضروري مع انه نظري وذلك لان امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم ان الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب للزم زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا يقال في اتصافه بالاستحالة الا أن يقال معنى قوله وذلك لا يعقل أي بعد الدليل (قوله في اصطلاح المتكلمين) احترز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فانه يطلق بازاء معنيين أحدهما هذا و يسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ما ليس نسبة ممتنعة ولا واجبة بل جائزة أعم من أن تكون واقعة أو غير واقعة كقولك كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالاول واقع والثاني غير واقع وثانيهما ما ليس نسبة ممتنعة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقولك الله قادر بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام والنار باردة بالامكان العام فالاوّل واجب والثاني واقع والثالث جائز غير واقع وقوله ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فيه رد على من يقول ان المُمكن وان صح وجوده وعدمه لكن العدم أرجح وأولى به من الوجود (قوله فلو وجب عليه شئ من الممكنات) أي لذاته فلا ينافي ما مر من وجوب اثابة المطيع وتعذيب العاصي بمقتضى الوعد * واعلم ان الوجوب يطلق على توجه الامر الجازم من الغير وعلى ما يترتب على تركه ضرر وكلا المعنيين مستحيل في حقه تعالى اتفاقا اذ لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يلحقه ضرر بترك شئ و يطلق على ما اقتضته الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون ان كلا من الصلاح والاصلح اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله ولابد وان كان الفعل جائزا وسيأتي رد مذهبهم (قوله كالكفر والمعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتهما عليه تعالى لعدم الامر بهما فليسا مرادين له تعالى لان الامر يستلزم الارادة بل هما واقعان بقدرة العبد بناء على انه يخلق أفعال نفسه

والسنة فنها أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع اتفاق العلماء على ان الله سميع بصير متكلم وأيضا لو لم يكن سميعا بصيرا متكلما لكان أصم أعمى أبكم وذلك نقص والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وهو محال (ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى فلانه لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وذلك لا يعقل (ش) الممكن هو الجائز في اصطلاح المتكلمين وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فلو وجب عليه شئ من الممكنات كالثواب مثلا عقلا أو استحال في حقه كالكفر والمعاصي عقلا

لانقلب الممكن واجبا لا يتصور فى العقل عدمه أومستحيلا لا يتصور فى العقل وجوده وذلك محال لانه قلب للحقائق

(ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب فى حقهم الصدق والامانة وتبليغ ماأمروا بتبليغه للخلق

(ش) هذا هو النوع الثانى مما يجب على المكلف معرفته وهو مايتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو مايجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب فى حقهم ثلاث صفات وهى الصدق أى كون جميع مابلغوه عن الله موافقا لمافى نفس الامر والامانة وهى كونهم لاتصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أومكروهة والتبليغ وهو أنهم وصلوا للخلق جميع ماأمرهم الله

عندهم (قوله لانقلب الممكن) أى لذاته واجبا أى لذاته فان ذلك هو الذى لا يعقل أما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فمعقول (قوله لانه قلب للحقائق الخ) أورد عليه أمران * الاول ان هذا لا يلزم المعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته بل لغيره وهو مراعاة الحكمة اذ مراعاتها واجب عندهم والوجوب بالغير لا ينافى الامكان بالذات وقلب الحقائق لا يلزم الا لو كان وجوبه ذاتيا لاعرضيا وقد علمت أن وجوبه ليس لذاته بل لما مر من مراعاة الحكمة فهو عرضى بخلاف الامكان فانه وصف ذاتى له لا يفارقه ورد بأن ذلك مبنى على وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى وهو باطل بالادلة المقررة فى محلها التى منها انه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى فلم يبق الا انه واجب لذاته فيلزم مامر من قلب الحقائق و يعلم من هذا انه لايجب عليه تعالى مراعاة مااقتضته الحكمة خلافا للمعتزلة وان وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفوى * الثانى انه يجوز أن يقلب الله بعض الناس حمارا أوجمادا مثلا فقلب الحقائق ليس بمستحيل * وأجيب بأن الكلام ليس على عمومه بل مختص بقلب الحقائق الثلاثة أعنى الواجب والجائز والمستحيل بعضها الى بعض بأن ينقلب الجائز واجبا أومستحيلا كما هنا أو الواجب جائزا أومستحيلا أو المستحيل واجبا أوجائزا أما قلب بعض أفراد الجائز الى بعض فليس بمستحيل (قوله وأما الرسل) عطف على مقدر محذوف للعلم به تقديره أما البارى جل وعز فيجب فى حقه و يستحيل و يجوز ماذكرته وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لان ذلك ربما أدى الى اثبات الرسالة لمن ليست له أونفيها عمن هى له فانه وان ورد أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الصحيح عدم حصرهم فى عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولاختلاف الاحاديث فى عددهم فقد روى ابن مردويه ماتقدم وروى أحمد أن الرسل ثلثمائة وخمسة عشر وروى انهم ثلثمائة وأربعة عشر وروى أن الانبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كعب الاحبار الانبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقال مقاتل الانبياء ألف ألف وأربعمائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ولم يذكر الانبياء اما لكون مجموع ماذكر خاصا بالرسل أوجريا على الترادف كما مر * فان قلت أى فائدة فى ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل مع ان الايمان به و بما جاء به يتضمن الايمان بهم * قلت فائدته انه يحصل بالتفصيل زيادة ايمان لاتحصل مع الاجمال وأيضا فالتفصيل هو المطلوب فى عقائد الايمان فلا يكتفى فيها بالاجمال (قوله فيجب فى حقهم) مراده بالوجوب مايعم الشرعى وغيره اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعى وأما الصدق فثلاثة أقسام صدقهم فى حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقام زيد وجاء عمرو وهذا داخل فى الامانة فيكون دليله شرعيا الثانى صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعى أيضا الثالث صدقهم فى دعوى الرسالة ودليله عقلى بناء على ان دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف أو وضعى بناء على ان دلالتها عليه وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى وهو ضعيف أيضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سيأتى أوعادى بناء على ان دلالتها عليه عادية وهو الراجح فالوجوب اما شرعى أوعادى أى مستنده الشرع أو العادة الجارية بأن تلك المعجزة علامة على الصدق لاعقلى على الصحيح وكذا يقال فى المستحيل فما وجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على مامر (قوله الصدق) أى فى دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى أما غيره فداخل فى الامانة كما مر لايقال الصدق فيما ذكر أيضا داخل فيها وكذا التبليغ فلاوجه لافراد كل لانا نقول قد تقدم غير مرة ان خطر الجهل فى هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام غالبا (قوله وهى كونهم لا تصدر عنهم مخالفة الخ) هذا معنى قول بعضهم هى اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم و بواطنهم من التلبس بمنهى عنه وقيل ملكة راسخة فى النفس تمنع صاحبها من ارتكاب

المنهيات

بإيصاله إليهم ولم يكتموا منه حرفا (ص) و يستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شئ مما نهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكتمان شئ مما أمروا بتبليغه للخلق (س) هذا هو القسم الثانى من الاقسام الثلاثة التى يجب على المكلف معرفتها فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل فى حقهم وهو ثلاث صفات أضداد الثلاثة الواجبة وهى الكذب وهو عدم مطابقة الخبر لما فى نفس الامر وهو ضد الصدق والخيانة ضد الامانة والكتمان ضد التبليغ (ص) ويجوز فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه (ش) هذا هو القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المطلوب معرفتها فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز فى حقهم فاحترز بالاعراض عن صفات الالوهية فلا تجوز على الرسل لان الحادث لا يتصف بالقديم خلافا للنصارى قبحهم الله تعالى فى قولهم بالاتحاد وقوله البشرية احترازا عن صفات الملائكة فانها لا تجوز عليهم وقوله التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية احترازا عما نهى عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله فى مراتبهم أى منازلهم العلية ثم مثل ذلك بالامراض ونحوها ونحو المرض النكاح والاكل والشرب

(ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة

المنهيات أى لا يتصور أن يكون عند الله الا كذلك فهى حينئذ عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف ومن ذكرها نظر الى أن الامانة يعتبر فيها محلها أى من قامت به والعصمة يعتبر فيها مفيضها ومعطيها فان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى مفهومها دون مفهوم الامانة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله بإيصاله اليهم) احترز بذلك عما أمرهم الله بكتمانه فيجب عليهم فيه الكتمان فان فى الاسرار الالهية ما لم يؤمروا بتبليغه بل بكتمانه وهو داخل فى الامانة وما خيرهم الله فى تبليغه فلا يجب عليهم فيه شئ فما بلغهم عن الله تعالى ثلاثة أقسام كما علمت (قوله بفعل شئ) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد بها ما يشمل خلاف الاولى على القول بأنه غيرها فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها * لا يقال ان ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية * لانا نقول هو صورة معصية وهى مستحيلة عليهم فان قيل انه ثبت أنه ﷺ توضأ مرة مرة ومرتين مرتين وانه بال وشرب قائما وهى كلها خلاف الاولى أجيب بأنه صدر منه ذلك للتشريع اى ليبين ان النهى ضعيف لا شديد (قوله وكتمان شئ) عمدا كان أو سهوا وان كان الكتمان عمدا داخلا فى الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أى نسبة الخبر لما فى نفس الامر أى للنسبة التى فى نفس الامر أى عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية (قوله من الاعراض البشرية) أى الاحوال التى تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدو بشرتهم أى ظاهر جلدهم (قوله ونحوه) كالجوع كما وقع له ﷺ ولا ينافى ذلك قوله ﷺ أنا أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى أى يخلق فىّ قوة الطاعم والشارب أو يطعمنى و يسقينى من طعام الجنة وشرابها لانه كان يحصل له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجوع لاجل التأسى به ﷺ ومعنى قوله عند ربى أى ملاحظا جلال ربى وقلبى متعلق به أو فى كنف ربى وحفظه فالعندية مجازية (قوله فاحترز بالاعراض عن صفات الالوهية) أى لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى اعراضا (قوله قبحهم الله) بالتشديد والتخفيف والمناسب هنا الاول (قوله فى قولهم بالاتحاد) أى اتحاد جزء الاله وهو العلم بجسد عيسى عليه السلام و يعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت ومرادهم باللاهوت الاله أى بعضه و بالناسوت جسد عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن صفات الملائكة) كعدم الذكورة والانوثة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الاكل والشرب والنكاح فان ذلك لا يجب فى حقهم خلافا لجهلة العرب الذين يزعمون ان الرسول لا يكون الا بصفة الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احترازا عما نهى عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لان الاحتراز عن ذلك مستفاد من الامانة والصدق اذ انتفاء الكذب معلوم من الصدق وانتفاء الكفر ونحوه من الامانة فيصير فى الكلام حينئذ تكرار فالاحسن أن يقال احترازا عن عدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأى وعدم السلامة من كل ما ينفر كدناءة الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على طريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الامة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان وأما خروج المنى لا من الشيطان بل من امتلاء الاوعية مثلا فجائز عليهم ومثلهم فى ذلك كل من ورث مقامهم من أممهم وكان الاولى أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيما ذكر (قوله لو لم يصدقوا) أى بأن كذبوا أى قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نحمله على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة حينئذ اذ لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب لشموله ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق

ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله انما هو باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق فثبت نقيضه وهو الصدق اذلا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله لازم الكذب فى خبره أى الحكمى المنزل منزلة الخبر الحقيقى وقوله لتصديقه تعالى لهم أى اخباره عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسلا مبلغين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة فى الشرطية ونظير ذلك ما اذا ادعى شخص انه رسول الملك ولم يصدقه المرسل اليهم بل قالوا ما دليلك على أن الملك أرسلك فيقول دليلى أن الملك يخالف عادته بأن يقوم و يقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم و يقعد ففعله ذلك دليل على أنه أرسله كأنه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عنى فالمعجزة التى يظهرها الله على أيدى الرسول كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام مبنى على القول بأن مدلول المعجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة فى نفس الامر كذبه تعالى فى خبره أما على القول بأن مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة فى نفس الامر الكذب فى خبره تعالى لان الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله (قوله النازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضى ان دلالة المعجزة على الصدق وضعية لانه نزلها منزلة القول وهو انما يدل بالوضع و يحتمل انه أراد أن دلالتها عقلية أى انها تدل عقلا على صدق الآتى بها لان الله تعالى ما أوجد ذلك الخارق على يد الرسول الامريدا تصديقه به وورد ذلك بأن ذلك ليس بلازم عقلا لان ايجاد الله ذلك الخارق لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول وانما يدل عقلا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخارق مجردا عن ارادة التصديق والصحيح كما مر أن دلالتها عادية لا يقال الامر العادى يجوز تخلفه عن المعجزة لانا نقول عدم جواز التخلف لا ينافى كون ذلك الامر عاديا بل يجوز أن يكون مقطوعا به بحسب العادة و يجوز تخلفه عقلا اذ لا يلزم من قطع العادة بوجوب شئ عدم جواز تخلفه عقلا ألا ترى ان كون الجبل حجرا أمر عادى ولا يلزم من قطع العادة بوجوب ذلك له عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا أن يكون ذهبا بمعنى ان الله تعالى لو خلقه ذهبا من أول الأمر لم يلزم عليه فساد وكذا ما نحن فيه فلو لم يجعل المولى المعجزة دليلا على الصدق لم يلزم عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا كون اللازم عقليا بل يجوز أن يكون عاديا كما علمت (قوله فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه الخ) وأما ما عدا ذلك فهو داخل فى الامانة كما مر (قوله التى خلقها الله تعالى) اعترض بأنه سيذكر من المعجزات عدم احراق النار لابراهيم عليه السلام والعدم ليس مخلوقا الا أن يجاب بأن المراد بعدم الاحراق برودة النار أو سلامته منها أو نحو ذلك (قوله مقرون بالتحدى) يطلق التحدى على دعوى الرسالة لفظا أو حكما كتلبسه بمنصب الرسالة فان الخوارق التى ظهرت على يده ﷺ بعد الرسالة لم تقارن دعواها لكنها قارنت تلبسه بذلك المنصب و يطلق على دعوى كون الخارق دليلا على الصدق وهو الذى يقتضيه كلام الشارح الآتى لكن الاول أولى كما سيأتى و يطلق على طلب المعارضة وعليه فلا يسمى معجزة الا القرآن اذ لم تطلب المعارضة الا به قال تعالى فأتوا بسورة من مثله قل فأتوا بعشر سور مثله قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وهذا أخص من الثانى والثانى أخص من الاول (قوله فلو جاز الكذب فى حق الرسل) بأن لم يكونوا رسلا فى نفس الامر (قوله والكذب على الله محال) أى لان خبره تعالى لا يكون الا على وفق علمه فيكون صادقا و يكون ضده وهو الكذب مستحيلا و بيانه أن كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه وكل ما صح أن يتصف به جل وعلا وجب له فيكون اتصافه اذا بالخبر على وفق علمه الذى هو معنى الصدق واجبا واذا وجب الصدق استحال ضده وهو الكذب وأيضا لو قبلت ذاته العلية الكذب لكان واجبا له لاستحالة اتصافه جل وعز بجائز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل لما علم من وجوب اتصافه

النازلة منزلة قوله صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى (ش) هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك الى الخلق* وحاصل هذا البرهان أن المعجزات التى خلقها الله تعالى على أيدى الرسل وهى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة تتنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى فلو جاز الكذب فى حق الرسل لجاز الكذب فى حق مولانا جل وعز لان تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال

تعالى

تعالى بعلم مالا يتناهى وكون العالم بالشئ يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذى هو معنى الصدق معلوم البطلان بالضرورة * فان قلت إنه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان الواحد منا قد يخبر بخلاف ماعلم فلا يلزم العلم من الصدق * قلت الكلام فى الخبر المنسوب للمولى ولا شك أن ذلك لا يكون الا على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص والنقص عليه تعالى محال وهذا ا ينافى أن الكذب بجامع العلم فى حق غيره لعدم استحالة النقص عليه (قوله لانه زيادة ونقص) أى زيادة على ماوقع ونقص عنه وظاهر أن من لوازم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل قد يكون بغيرهما كأن يخبر عن شئ لم يقع أصلا فكان الاولى أن يقول لانه نقيصة الا أن يقال مراده بالزيادة الزيادة على مافى الواقع ونفس الامر أعم من أن يكون بزيادة ألفاظ على ماوقع أو نقص عنه أو بغير ذلك ومراده بالنقص النقيصة أى عدم الكمال وهو من عطف اللازم على الملزوم لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص الالفاظ المقابل لزيادتها (قوله كنبع الماء) أى حين عطشت الصحابة رضى الله عنهم فأمر ﷺ باحضار ماء فاحضر ووضع يده فيه والاصح أنه إيجاد معدوم بالنسبة للزائد وكون هذا معجزة لا يصح الا بناء على التفسير الثانى للتحدى أعنى دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لا على الاول أعنى دعوى الرسالة لتقدم دعواها على ذلك الخارق (قوله ونحوه) كالشعوذة أى خفة اليد و يقال الشعبذة و يقال لها أيضا أبو مسلى لانها تسلى الناس على أشغالهم وذلك كما يفعله الحواة وغيرهم من أرباب اللهو وانما كان معتادا لانه مجرد صنعة كل من تعلمه عرفه (قوله وهو ما يتقدم الخ) هذا معناه فى الاصطلاح أما فى اللغة فهو التأكيد والتأسيس من رهصت الحائط قويته وأسسته (قوله وهو ما يتقدم بعثة الانبياء) أى سواء قام بالنبى أم بغيره كالنور الذى ظهر فى جبين عبدالله رضى الله تعالى عنه والد نبينا ﷺ وكالامور التى كانت تراها أمه رضى الله تعالى عنها حين حملها به ﷺ (قوله أى لم يدعوها دليلا على صدقهم) يؤخذ منه أن التحدى دعوى الخارق دليلا على الصدق كما صرح به المصنف فى شرحه وعليه فلا تخرج الكرامة من تعريف المعجزة الا بناء على ماذكره من أن الولى لا يتحدى بالكرامة وهو أحد قولين فى المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعى الولاية و يتحدى بالكرامة أى يدعيها دليلا على صدقه فيقول أنا ولى الله تعالى وآية ولايتى أن ينفلق البحر مثلا و يعلم أن نفسه ولى بخلق علم ضرورى له بذلك وحينئذ فلا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريف المعجزة المذكور شاملا للكرامة فان كلا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى أى دعوى الخارق دليلا على الصدق فلو فسر التحدى بدعوى الرسالة لكان أولى لخروج الكرامة حينئذ من تعريف المعجزة على كل من القولين المذكورين * والحاصل أن الامر الخارق للعادة ستة أقسام المعجزة وهى المقارن لدعوى الرسالة أى الذى يظهر بعد دعواها وان لم يقل آية صدقى هذا الخارق والارهاص وهو ما يظهر قبلها والكرامة وهى ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهى مايظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة مثلا والاستدراج وهو مايظهر على يد فاسق خديعة ومكرا به والاهانة وهو مايظهر على يده تكذيبا له كتفل مسيلمة الكذاب فى عين أعور فعميت الصحيحة (قوله واحترز بقوله مع عدم المعارضة الخ) لا يخفى أن هذا مستغنى عنه بقوله خارق فان الخارق الذى أقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته * واعلم أن عدم المعارضة شرط اذا كان المعارض غير نبى أما اذا كان المعارض نبيا فلا يضر فى كون ذلك الخارق معجزة (قوله وأما برهان الخ) هو قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة لكن التالى وهو انقلاب المحرم أو المكروه طاعة باطل فبطل المقدم وهو الخيانة فثبت ضده وهو الامانة ولما كانت الملازمة فى الشرطية نظرية بينها بقوله لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم الخ أى فيكون جميع مايصدر عنهم مأمورا به من الله تعالى وكل ما أمر به تعالى لا يكون الا طاعة لانه لا يأمر بالفحشاء ولم يبين

لانه زيادة ونقص وتعالى الله عن النقائص وقوله فى حد المعجزة أمر يتناول الفعل كنبع الماء مثلا من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه الصلاة والسلام واحترز بالخارق من المعتاد فانه يستوى فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه واحترز بقوله مقرون بالتحدى مما لم يقارنه تحد كالارهاص وهو ما يتقدم بعثة الانبياء وكرامات الاولياء فانهم لم يتحدوا بها على أحد أى لم يدعوها دليلا على صدقهم واحترز بقوله مع عدم المعارضة من أن يقول آية صدقى كذا فيعارضه من يكذبه بمثل ذلك

(ص) وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم عليهم الصلاة والسلام

لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر الله بفعل محرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث

(ش) أي الدليل على وجوب الامانة للرسل أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فيه وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات لا يصح شرعا لقوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء فيكون فعلهم كذلك لا يقع وأما كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم سوى ما ثبت اختصاصهم به فدليله كتاب الله تعالى قال تعالى في حق نبينا محمد ﷺ قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى ورحمتي وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الى غير ذلك فقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه ﷺ دون توقف

بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لان الشارع نهى عن المحرم والمكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح أن يكون في حال كونه منهيا عنه طاعة أي مأمورا به لان كون الشئ الواحد منهيا عنه مأمورا به من جهة واحدة محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية شرعي فيكون الدليل المذكور شرعيا لا عقليا فتسميته برهانا على طريق التسامح لانه لا يسمى برهانا حقيقة الا ما كانت مقدماته كلها عقلية كبرهان الصدق المتقدم فانه عقلي بناء على الضعيف من أن دلالة المعجزة عقلية ولذا قال في الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعا لكن لما كان هذا الدليل قويا أشبه ما مقدماته عقلية عبر بالبرهان واعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية المذكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم أو المكروه طاعة اذ لا يلزمنا اتباعهم الا فيما تبين لنا أنهم يبلغونه عن الله تعالى لا في جميع ما يفعلونه ألا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا اتباعهم فيها ورد بأن المراد أقوالهم وأفعالهم ما عدا الجبلية وما كان غير جبلي فنحن متعبدون به عموما كما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منهيا عنه لانقلب طاعة وهو ظاهر (قوله لان الله تعالى أمرنا الخ) ان كان الضمير لهذه الامة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره ﷺ كعيسى وموسى فلا يصح قوله بالاقتداء بهم الا أن يجاب بأنه مبني على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد عن نبينا فيه شئ أي ما لم يرد ناسخ وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارح وقول ضعيف عند الشافعية وان كان لجميع المكلفين من هذه الامة وغيرها على سبيل التوزيع أي كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبيها صح ذلك ان ثبت عن الشارع أن شرع الامم السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفى في ذلك بكون الاصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى يثبت خلافه لان المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لا أصل الاقتداء حتى يكتفى فيه بالاصل المذكور (قوله في أقوالهم وأفعالهم) أي وتقريراتهم أي سكوتهم على الفعل اذ لا يقرون أحدا على خطأ أو أن مراده بالافعال ما يشمل التقريرات والمراد بالافعال ما عدا الجبلية كالقيام والقعود والمشي لانا لم نتعبد بها كما مر (قوله لكنا مأمورين الخ) لا يخفى أن تقريره مخالف لتقرير المصنف لان الملازمة في كلام المصنف بين الخيانة وانقلاب المحرم أو المكروه طاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات والخطب يسير لان كوننا مأمورين بما ذكر لازم للانقلاب وقوله وكوننا مأمورين الخ بيان للاستثنائية القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات أو المكروهات باطل وقوله لقوله تعالى دليل لها وقوله أما كوننا مأمورين الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله سوى ما ثبت اختصاصهم به فيه اشارة الى أن الاصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للمكلف منا أن يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه عليه الصلاة والسلام في أقواله وأفعاله حتى يثبت أنها من خصائصه ﷺ والباء في قوله به داخلة على المقصور أي سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يتعداهم الى أممهم كنكاح أكثر من أربع حرائر لنبينا ﷺ (قوله قل ان كنتم تحبون الله) ان كان الخطاب لعموم الامة فالاستدلال بالاية ظاهر وان كان لقوم مخصوصين كما روى عن الحسن أن قوما قالوا يا رسول الله انا نحب الله فانزل الله قل ان كنتم تحبون الله فالاستدلال بها من جهة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لوجود المعنى المذكور وهو أن محبته تعالى توجب اتباع حبيبه ﷺ في جميع الامة المخاطبين وغيرهم وكذا يقال في كل خطاب لاول الامة (قوله فقد علم من دين الصحابة) أي طريقتهم وعادتهم وكان الاولى عدم التفريع لان هذا دليل ثان معطوف على قوله كتاب الله تعالى كأنه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أي متى أمرهم بفعل شئ امتثلوه وهذا بالنظر للغالب والا فقد وقع منهم التوقف كما وقع في غزوة الفتح حين أمرهم بالفطر في رمضان فاستمروا على الامتناع فتناول القدح وشرب فشربوا وكما وقع في غزوة الحديبية أنه

على عصمته من جميع المعاصى والمكروهات وان أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح وهذا بحسب النظر الى الفعل من حيث ذاته وأما بالنظر اليه من حيث عوارضه فالحق ان أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب لان المباح لايقع منهم الاعلى وجه يكون قربة وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك به منزلة وقوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث أراد بالثالث التبليغ وذلك لانهم لولم يبلغوا لكتموا ولو كتموا لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فى الكتمان والكتمان محرم ملعون فاعله والله تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه فلا يقع منهم وهذا معنى قوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث

ﷺ أمرهم بالنحر فلم ينحروا الا بعد فعله ﷺ وذلك انه ﷺ قال لهم قوموا فانحروا واحلقوا قال الراوى فوالله ماقام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات فلمالم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة رضى الله عنها فذكر لها مالقى من الناس فقالت أم سلمة يانبى الله أتحب ذلك اخرج ولا تكلم أحدا حتى تفعل ذلك فخرج فنحر بيده ودعا حالقه فلمارأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا كما فى البخارى واعتذروا عن توقفهم باوجه منها انهم حملوا الامر على الندب وقيل انهم بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا فى التفكر فيما وقع لهم فى تلك الغزوة من المشقة وذلك أنه ﷺ قدم هو وأصحابه معتمرين ونزلوا بأقصى الحديبية فمنعهم المشركون من دخول مكة فارسل ﷺ عثمان بن عفان بكتاب لاشراف قريش يعلمهم أنه انما قدم معتمرا لامقاتلا فصمموا على أن لايدخل مكة هذا العام ثم رمى رجل من أحد الفريقين الآخر فكانت معاركة بالنبل والحجارة فامسك رسول الله ﷺ بعضهم وأمسك الكفار عثمان فاشاع ابليس أنهم قتلوه ورفع به صوته فقال رسول الله ﷺ لانبرح حتى نناجزهم الحرب أى نعجل قتالهم ودعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت أوعلى أن لايفروا وقت الحرب فبايعوه على ذلك فلما سمع المشركون بالمبايعة خافوا فارسلوا رجلا منهم يعتذر بان أصحابه حبسوا وان القتال لم يقع الا من سفهائهم وطلب أن يبعث اليهم من أسر منهم فقال ﷺ انى غير مرسلهم حتى ترسلوا أصحابى فقال ذلك الرجل أنصفتنا فبعث الى قريش فارسلوا عثمان وجماعة من المسلمين ووقع الصلح بين النبى ﷺ وبين ذلك الرجل على شروط وهى ان يوضع الحرب بينهم عشر سنين وأن يؤمن بعضهم بعضا وان يرجع عنهم عامهم هذا ويأتى معتمرا فى العام القابل وان يرد اليهم من جاء منهم وأسلم وأن من جاء ممن تبعه لم يردوه اليه وكتب لهم على بن أبى طالب بذلك كتابا فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يارسول الله أتكتب انا نرد ولا يردون قال نعم ان من ذهب منا اليهم فأبعده الله ومن جاء منهم الينا فسيجعل الله له فرجا ومخرجا بعد الصلح قال ﷺ لصحبه قوموا فانحروا وكرر ذلك ثلاثا فلم يقوموا فدخل على أم سلمة فقال هلك المسلمون أمرتهم أن يحلقوا وينحروا فلم يفعلوا فقالت له يارسول الله لاتلمهم فانه شق عليهم هذا الصلح بغير فتح اخرج فانحر الى آخر ماتقدم وجواز الصلح بشرط رد من جاء مسلما منسوخ عند أبى حنيفة وقال باقى الائمة غير منسوخ فيصح شرط رد ذكر بالغ عاقل لاامرأة (قوله وهو) أى ماذكر من الآيات وماعلم من دين الصحابة الخ دليل قطعى الخ ويحتمل أن الضمير لاتباع الصحابة له ﷺ من غير توقف (قوله وان أفعالهم) أى الرسل اذ لافرق فى ذلك بين نبينا ﷺ وبينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يرد أن المناسب لماقبله أن يقول لان أفعاله بالافراد (قوله وأقل ذلك) أى التقرب المفهوم من قوله قربة (قوله وناهيك الخ) يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك قال يس وهو المراد هنا اه والظاهر انه يصح ارادة الاول أيضا * واعترض كلام الشارح بان قوله وناهيك به منزلة ينافى قوله سابقا وأقله أن يقصدوا به التعليم فان ذلك يقتضى انه قليل وهذا يقتضى انه عظيم * وأجيب بانه لامنافاة لان الاول بحسب الكم أى العدد اذ الفعل الواحد قد يشتمل على قرب متعددة كالاكل فانه يقصد به التشريع واقامة البنية والتقوى على العبادة وغير ذلك ولاشك ان قصد التشريع للغير قليل بالنسبة لغيره من تلك القرب والثانى بحسب الكيف كما تقرر وقوله منزلة أى رتبة اذ رتبة التعليم أعظم رتبة (قوله لولم يبلغوا لكتموا) هذا قياس استثنائى حذف استثنائيته القائلة لكن كتمانهم باطل وقوله ولو كتموا دليل لتلك الاستثنائية وهو قياس استثنائى أيضا حذفت استثنائيته القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم فى ذلك باطل وذكر دليلها بقوله والله تعالى لا يأمر الخ ولايخفى أن هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق حيث جعل الملازمة

(ص) وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلي عن الدنيا والتنبه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام

(ش) يعني ان دليل جواز الاعراض البشرية على الرسل عليهم الصلاة والسلام مشاهدة وقوعها بهم لمن عاصرهم وبلوغ ذلك بالتواتر لغيره وليس بعد العيان بيان لانهم عليهم الصلاة والسلام

بين الخيانة وكوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات والمكروهات والمناسب لتقرير المصنف أن يقال لو خانوا بكتمان شئ مما أمروا بتبليغه لانقلب الكتمان طاعة لانا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه لكن كون الكتمان طاعة باطل لانه محرم باجماع ملعون فاعله اذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة في التقرير فقط لا المماثلة في الذات لان هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الاول أن مقدم شرطية الاول وتاليها أعم من مقدم شرطية الثاني وتاليها وذلك ان مقدم شرطية الاول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كتموا والخيانة أعم من الكتمان اذ يلزم من الكتمان الخيانة دون العكس وتالي شرطية الاول كون المحرم أو المكروه طاعة وتالي شرطية الثاني كون الكتمان طاعة ولا يخفى أن الاول أعم من الثاني الوجه الثاني ان نتيجة الاول وهي لم يخونوا أخص من نتيجة الثاني وهي لم يكتموا اذ كلما صدق لا خيانة صدق لا كتمان وليس كلما صدق لا كتمان صدق لا خيانة واذا تغاير الدليلان فما ذكر لم يكن أحدهما عين الآخر فقوله بعينه أي في التقرير فقط كما سبق وكذا يقال في العينية على تقرير الشارح السابق (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر بالدليل دون البرهان وان كانت مقدماته عقلية لمجرد التفنن (قوله الاعراض البشرية) أل فيها للعهد والمعهود ما تقدم وهي التي لا تؤدي الى نقص شرعا أما التي تؤدي الى نقص شرعا كالمحرمات أو المكروهات أو عرفا كالجذام والبرص ونحوهما من كل منفر فممتنعة في حقهم أما امتناع الاولى فدليله ما مر وهو دليل الامانة أي العصمة وأما امتناع الثانية فدليله أن فيها تنفيرا وذلك يخل بحكمة الرسالة وهي تبليغ الشرائع (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) من اضافة الصفة للموصوف أي فوقوعها بهم أي وجودها بعد عدم المشاهدة وهذا اشارة الى قياس اقتراني من الشكل الاول حذف كبراه وكيفية تركيبه أن تقول الاعراض البشرية شوهد وقوعها بهم وكل مشاهد الوقوع جائز فالاعراض البشرية جائزة وبيان الكبرى أن الوقوع يستلزم الجواز والصغرى ضرورية ويحتمل تقريره استثنائيا بان تقول لو لم تجز الاعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم لان ما لا يجوز لا يقع لكن التالي باطل لمشاهدة وقوعها بهم فبطل المقدم وهو عدم جواز الاعراض البشرية فثبت نقيضه وهو جواز وقوعها بهم وهو المطلوب (قوله اما لتعظيم أجورهم) * فان قلت ان المولى يجوز أن يعظم أجورهم بدون وقوع تلك الاعراض كالمرض * قلت لا يسئل عما يفعل فذلك لحكمة لا نعلمها (قوله أو للتشريع) أو في كلامه مانعة خلو تجوز الجمع وقوله أو للتسلي أي التصبر أي تصبر غيرهم من الامم عن الدنيا بضم الدال وكسرها والمراد بها هنا الاموال وتوابعها كالجاه والفخر والانفة بحيث يجدون الراحة واللذة عند فقدها أما في قوله وعدم رضاه بها دار جزاء فالمراد بها ما بين السماء والارض أو جملة العالم وقوله والتنبه أي تنبيه غيرهم أي جعله متنبها أي متيقظا لخسة أي حقارة قدرها وقوله باعتبار أحوالهم متعلق بكل من التسلي والتنبه والمراد بالاعتبار حينئذ التفكر والنظر والملاحظة أي يتسلى ويتنبه لما ذكر بسبب ملاحظته لاحوالهم من مقاساتهم لشدائدها مع أنهم أحباؤه تعالى وأصفياؤه وقرر شيخنا انه متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهية أي ان الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم وكراهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم أي مقاماتهم ومراتبهم فمن كانت مرتبته علية كرهها له كراهة شديدة ومن كانت مرتبته سافلة كرهها له كراهة غير شديدة وهكذا فالكراهة متفاوتة باعتبار أي بحسب تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام ويصح أن يكون متعلقا بكل من الافعال الاربعة على وجه التنازع (قوله لمن عاصرهم) جواب عما يقال انا لم نشاهد ذلك فكيف يقول المصنف فمشاهدة وقوعها بهم الخ ويمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كالبلوغ بالتواتر المذكور (قوله وليس بعد العيان) أي والتواتر فالاول راجع لمن شاهد والثاني لمن لم يشهد (قوله لانهم عليهم الصلاة والسلام

مرضوا

مرضوا أكلوا وشربوا وتزوجوا ثم بين فوائد وقوع الاعراض البشرية بهم فمن ذلك تعظيم أجرهم في مرضهم وأذية الخلق لهم ولهذا قال ﷺ أشدكم بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وذلك بعدل الله واختياره والا فهو قادر على ايصال ذلك اليهم دون واسطة ومن الفوائد تشريع الاحكام كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو نبينا ومولانا محمد ﷺ وكيف تؤدى الصلاة في المرض والخوف من فعله ﷺ عند ذلك ولا يقال أن ذلك يحصل بقوله ﷺ لانه يقال في الجواب لو بينه ﷺ بالقول لكان الذي نزل به السهو أو المرض يتكلف خلاف ذلك لانه يقول لو بينه ﷺ في المرض فصلى جالسا ونحو هذا وهذا ماظهر للمؤلف ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا أي التصبر ووجود اللذة والراحة عند فقدها ومن فوائدها التنبه لخسة قدر الدنيا عند الله بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادة الكرام خيرة الله تعالى من خلقه لشدائدها وأعراضهم عنها وعن زخرفها الذي غر كثيرا من الحمقى اعراض العقلاء عن الجيفة والنجاسة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الدنيا جيفة قذرة ولم يأخذوا عليهم الصلاة والسلام منها الا شبه زاد المسافر المستعجل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وقال عليه السلام لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة

مرضوا) تعليل لوقوع مطلق الاعراض بهم أي الدليل على وقوع مطلق الاعراض بهم أنهم مرضوا الخ لان ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكلي * واعلم أن المصاب بتلك الاعراض ظواهرهم فقط أما بواطنهم فلا تصيبها ولا تمنع تعلقها بالرب سبحانه وتعالى (قوله أشدكم بلاء الانبياء) أي مصيبة وامتحانا الانبياء لما خصوا به من زيادة قوة النفس ولان نعم الله عليهم أكثر والبلاء في مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليه أكثر كان بلاؤه أشد ولذا ضوعف حد الحر على العبد وكان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف مالم يكن على غيره وقوله ثم الاولياء أتى بثم التي للتراخي لان رتبتهم بعيدة عن رتبة الانبياء * وسبب صبرهم أنهم تارة يلاحظون ثواب الله فينسون ألم البلاء وتارة يلاحظون عظمة المبلي وجلاله وكماله فيستغرقون في مشاهدة ذلك فلا يشعرون بالالم والمراد بالاولياء الاكابر منهم لاجل أن يغاير قوله ثم الامثل فالامثل إذ بعض الامثل أولياء أيضا والامثل بمعنى الافضل والاقرب الى الخير وأماثل القوم خيارهم قال القشيري فكل أحد ليس أهلا للبلاء اذ البلاء للاولياء فاما الاجانب فيتجاوز عنهم ويخلى سبيلهم لا لكرامتهم ولكن لحقارة قدرهم وروى أنه ﷺ أراد أن يتزوج بامرأة جميلة فقيل أنها لم تمرض فأعرض عنها وتزوج عمار بن ياسر امرأة فلم تمرض فطلقها (قوله وذلك) أي وقوع المرض واذاية الخلق بعدله والعدل تصرف المالك في ملكه (قوله والا) أي والا نقل أنه واقع بعدله واختياره بل لعلة فلا يصح لان الله تعالى قادر الخ فهو تعليل لمحذوف (قوله ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله ﷺ) أي فلا فائدة في وقوع الاعراض وحاصل الجواب ان دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لانه قد يعتقد المكلف في القول الترخيص فيخالفه ويرتكب المشقة كان يعيد الصلاة في السهو ويصلي قائما في المرض فقوله يتكلف خلاف ذلك أي بان يعيد الساهي صلاته من أولها ولا يقتصر على السجود ويصلي المريض قائما وان حصل له المرض الشديد بخلاف ما اذا فعل ذلك ﷺ فانه لا يعدل أحد عن فعله ﷺ بعد رؤيته أو ثبوته بما يثبت به اذ لا يفعل ﷺ لنفسه الا الافضل (قوله لانه يقول لو بينه الخ) يحتمل أن تكون لو شرطية وجوابها محذوف أو لو بينه بالفعل لكان أدعى الى امتثالنا لما تقدم أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن أدعى الى ذلك فهو قياس استثنائي وفيه نظر لان استثناء نقيض المقدم ممتنع لما تقرر في المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي وأجاب شيخنا بان محل امتناع ذلك اذا كان القياس للاستدلال أما اذا كان للتعليل كما هنا فلا يمتنع (قوله بما يراه) أي بسبب ما يراه وقوله لشدائدها متعلق بمقاساة وقوله واعراضهم معطوف على مقاساة وقوله اعراض مفعول مطلق والمراد بالحمقى المشتغلون بتحصيل الدنيا المعرضون عن الآخرة ولولاهم لخربت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم سوء خلق وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن في الدنيا هذا خطاب لابن عمر والمراد ما يعمه وغيره وقوله كأنك غريب أي كمسافر قدم بلدا لا مسكن له فيها وأهل فقاسى الذل والمسكنة في غربته وتعلق قلبه بالرجوع الى وطنه ولما كان الغريب قد يقيم في بلاد الغربة أضرب عنه بقوله أو عابر سبيل أي بل كن مثل المار في الطريق لاجل أن يصل الى بلده وبينه وبينها مفاوز مهلكة فهل له أن يقيم لحظة زاد الترمذي وعد نفسك من أهل القبور وبلغ رسول الله ﷺ ان أسامة بن زيد اشترى جارية الى شهر فصار يقول ألا تعجبون من أسامة المشترى الى شهر والله ان أسامة لطويل الامل ثم قال ﷺ والله مارفعت قدمي فظننت أن أضعها حتى أقبض ولا فتحت عيني وظننت أني اغمضها حتى

أقبض ولا لقمت لقمة وظننت أن أسيغها حتى أقبض والذى نفسى بيده انما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين وأخرج أبو نعيم عن ابى هريرة قال جاء رجل الى النبى ﷺ فقال يارسول الله مالى لا أحب الموت قال ألك مال قال نعم قال قدمه فان قلب المؤمن مع ماله ان قدمه أحب أن يلحق به وان أخره أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسقى الكافر منها جرعة ماء) بتثليث الجيم أى غرفة أى لو كان لها أدنى قدر مامتع الكافر فيها أدنى تمتع ﴿ واعلم ﴾ ان الذم الوارد فى الدنيا انما هو فى الدنيا الشاغلة عن الله تعالى عن أماغيرها فلا قال ﷺ نعمت الدنيا مطية المؤمن بها يصل الى الخير و بها ينجو من الشر ولا يعارض ذلك قوله ﷺ الدنيا ملعونة ملعون مافيها الاذكر الله وما والاه أى من التسبيح والتحميد وعالما أو متعلما لحمل ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر فالدنيا ليست ممدوحة لذاتها ولا مذمومة لذاتها وللزمخشرى فى ذمها

صفت الدنيا لاولاد الزنا * ولمن يحسن ضربا أوغنا
وهى للحر مخاض كدر * غبن الحر لعمرى غبنا

والمراد بالحر مهذب الاخلاق حسن الفعال طيب الاصول وهو المراد أيضا بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفى * فقالوا مالى هذا سبيل
تمسك ان ظفرت بذيل حر * فان الحر فى الدنيا قليل

و بقول الشافعى رضى الله عنه الحر من راعى وداد لحظه وانتمى لمن أفاده لفظه واللئيم من اذا ارتفع جفا أقارب وأنكر معارفه ونسى فضل معلميه (قوله وابان) أى أظهر به (قوله و يجمع معانى هذه العقائد) الاضافة بيانية ان أريد بالعقائد المعتقدات أى معانى هى العقائد فان أريد بها الالفاظ الدالة عليها وهى الجمل المتقدمة كقولك الله موجود الله قادر الله مريد كانت حقيقة أى معانى للعقائد وقوله كلها يصح فيه النصب على أنه تأكيد للمعانى والجر على أنه تأكيد للعقائد وقوله قول لا إله إلا الله فاعل يجمع على حذف مضاف أى معنى قول لا إله إلا الله كما قرره الشارح لان الجامع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ واضافة قول بمعنى مقول لما بعده للبيان أى مقول هو لا إله إلا الله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كما سيأتى ولا ينافيه التعبير بقوله يجمع لان الملزوم بالنظر الى دلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها * ثم اعلم ان الخبر فى لا إله الا الله محذوف قدره بعضهم بقوله موجود و بعضهم بقوله ممكن وعلى أشكال أما على الاول فلانه يصير المعنى لا إله موجود إلا الله وهل ذلك الاله مستحيل أو ممكن كل محتمل والمقصود الاول وأما على الثانى فلانه يصير المعنى لا إله ممكن الا الله فانه ممكن وهل هو موجود أولا لا يستفاد ذلك فلا يدل الكلام حينئذ على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا ووجهه بأن وجوده تعالى مسلم الثبوت والقصد من الجملة انما هو نفى امكان الوجود لغيره تعالى (قوله فمعنى لا إله إلا الله) تفريع على ماقبله لانه يلزم من كون معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه ان معنى الاله المستغنى عن كل ماسواه فيكون معنى لا إله إلا الله لا مستغنى عن كل ماسواه الخ لان الاله مشتق من الالوهية و يلزم من معرفة المشتق منه معرفة المشتق فيلزم أن معنى التركيب الذى وقع فيه المشتق ماذكر ثم المشهور ان معنى الاله المعبود بحق ومعنى الالوهية المعبودية بحق أى كون الاله معبودا بحق و يلزم من كونه معبودا بحق أنه مستغن عن كل ماسواه مفتقر اليه كل ماعداه وحينئذ يكون معنى لا إله إلا الله المطابق لا معبود بحق إلا الله و يلزم من ذلك انه لا مستغنى عن كل ماسواه إلا الله فما ذكره المصنف من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لان اندراج العقائد فى المعنى الالتزامى المذكور أظهر منه فى المعنى المطابقى (قوله لا مستغنى) بفتح الياء فى كثير من النسخ وفيه أن ذلك شبيه بالمضاف فحقه النصب كما فى بعض النسخ الا أن يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين

ماسقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل فى أحوال الانبياء عليهم الصلاة والسلام فى الدنيا علم انها لاقدر لها عند الله اذ لو كان لها قدر عنده لما حمى منها أنبياءه ورسله وخاصة خلقه وأشرافهم و بسطها على الكفار والفجار ولو كانت دار جزاء لجعلهم فيها لانهم أكثر الخلق عبادة وأشدهم طاعة هذا آخر مايجب على المكلف معرفته ومابعده زيادة خير وعلم كمل الشيخ به الفائدة وأبان به فضل هذه الكلمة المشرفة التى هى كلمة التوحيد فقال (ص) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لا إله إلا الله محمد رسول الله اذ معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه اليه فمعنى لا إله إلا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقر اليه.

يجرون الشبيه بالمضاف مجرى المفرد فى ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ماسواه متعلق بمحذوف أى لامستغنى يستغنى عن كل ماسواه وليس متعلقا بقوله لامستغنى حتى يكون شبيها بالمضاف وقوله مفتقرا بالنصب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار لا (قوله كل ماعداه) عدل عن كل ماسواه مع أن معناهما واحد فرارا من قبح التكرار ولمجرد التفنن (قوله و بين ذلك الخ) أى الاندراج بتفسير معنى الالوهية غير مركب أى مفردا على حدته غير مضموم للذات حالة كونهما مدلولى لفظ واحد وقوله ثم بين معناها مركبا أى حال كون معناها مضموما للذات مدلولى لفظ واحد وهو الاله اذ معناه ذات ثبت لها الالوهية ولايخفى أن تفسير المشتق يستلزم تفسير المشتق منه فاذا فسر الاله بأنه الذى يستغنى عن كل ماسواه الخ فقد فسر الالوهية بالاستغناء فليس مراده بالافراد والتركيب معناهما الاصطلاحى اذ ليس هنا الا الالوهية والاله وكلاهما مفرد اصطلاحيا الا ان معنى الاول الوصف فقط والثانى الذات والوصف ومعلوم انه لم يفسر الاله وحده بل فى ضمن تفسير لااله الا الله (قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه) انما قدم الاستغناء على الافتقار لان الاول وصفه تعالى والثانى وصف فعله والسر فى تعبيره تارة بيوجب وتارة بيؤخذ ان العقيدة ان كانت من قبيل الواجب يعبر فيها بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى ان ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز يعبر فيها بيؤخذ غير مقيد بالوجوب * فان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير لااله فى الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير فى الخبر انه موجود فما المحوج الى أخذه من الاستغناء * قلت المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى (قوله والقدم والبقاء) فى ذكرهما بعد الوجود تصريح بما علم التزاما لما مر انه يلزم من وجوب الوجود وجوب القدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستغناء مستلزما للقيام بالنفس استلزام الشئ بنفسه لما مر من تفسير القيام بالنفس بالاستغناء وأجيب بأن الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ماسواه لان المراد بالاول الاستغناء عن المحل والمخصص فقط والثانى أعم منه لانه يستلزم نفى الغرض ونفى وجوب فعل شئ أو تركه عليه ونفى التأثير بقوة أودعت فى الشئ والقيام بالنفس لايستلزم هذه الامور وان كان مستلزما لوجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس خاص انه أخص من الاستغناء عن كل ماسواه وليس المراد انه لاعموم فيه أصلا لما علمت من استلزامه ماذكر (قوله و يدخل فى ذلك) أى فى وجوب التنزه عن النقائص وأشار بذلك الى أنه عام لشموله ماذكر وغيره كالقدم والبقاء لان النقائص تشمل الحدوث والفناء مثلا (قوله اذ لو لم تجب له هذه الصفات الخ) أى بأن كانت جائزة وانما حملناه على ذلك وان كان نفى الوجوب أعم من الجواز والاستحالة لان لزوم الحاجة الى المحدث لايترتب الا على جواز الوجود لا على الاستحالة وهذا قياس استثنائى حذف منه الاستثنائية القائلة لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه الذى هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب و بيان ذلك تفصيلا ان تقول لو لم يكن الوجود واجبا بأن كان جائزا لاحتاج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له القدم بأن كان حادثا لاحتاج الى محدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له البقاء بأن أمكن أن يلحقه العدم لكان جائزا لوجود لصدق حقيقة الجائز عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له المخالفة للحوادث بأن ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها لوجوب استواء المثلين فيما يجب من الحدوث والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له القيام بالنفس بأن احتاج الى مخصص لكان حادثا والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء أو احتاج الى محل لكان صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له السمع

كل ماعداه الا الله تعالى)" (ش) أى معنى هذه العقائد يندرج تحت معنى لا إله إلا الله و بين ذلك بتفسير معنى الالوهية غير مركب وان معناها استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه اليه ثم بين معناها مركبا بقوله فمعنى لا إله إلا الله الى آخرها وهو كلام ظاهر (ص) وأما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه فهو يوجب له تعالى الوجود والقدم والبقاء ومخالفته للحوادث والقيام بنفسه والتنزه عن النقائص و يدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص (ش) لما ذكر أن معنى الالوهية التى انفرد بها مولانا جل وعز تشتمل على معنيين احدهما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه والثانى افتقار كل ماسواه اليه جل وعز أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الايمان تحت المعنى الاول ثم يذكر ما يندرج تحت المعنى الثانى فذكر انه يندرج تحت المعنى الاول الوجود وماذكر معه وقوله و يدخل فى ذلك أى فى تنزهه تعالى عن النقائص وجوب ماذكر من الصفات

يعني ولوازمها وهو كونه تعالى سميعا بصيرا متكلما ثم بين وجه استلزام استغنائه جل وعز عن كل ماسواه بقوله اذلو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجا الخ أي لو لم تجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيا عن كل ماسواه لثبوت حاجته لو انتفت واحدة مما ذكر من الصفات ثم نوع الحاجة بأنها تارة تكون الى المحدث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وأحد جزئي تفسير القيام بالنفس وهو الغنى عن المخصص وتارة تكون الى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن

المحل وتارة تكون الى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها فهو من اللف والنشر المرتب فقد اندرج في استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احدى عشرة صفة من العشرين الواجبة واحدة نفسية وهي الوجود وأربعة سلبية وهي التي بعدها وثلاثة معاني وهي السمع والبصر والكلام وثلاثة معنوية وهي كونه سميعا بصيرا متكلما (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض في أفعاله وأحكامه والالزم افتقاره تعالى الى مايحصل غرضه كيف وهو جل وعز الغني عن كل ماسواه (ش) هذا مما يندرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذي استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه وهو انه لاغرض له في فعل من الافعال ولا حكم من الاحكام الخمسة وهي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والغرض الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود عليه أو على خلقه وكلا الامرين محال في حقه تعالى أما عودها عليه فاليه أشار بهذا الكلام وهو انه لو لم يتنزه الله عن الاغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى الى مايحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ماسواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وما في معناه بأن كان متصفا بضده الذي هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافي الاستغناء وانما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان كان النقلي أقوى منه كما مر لان الاندراج انما يتأتى على الدليل العقلي لا النقلي كما هو واضح (قوله يعني ولوازمها) بالرفع فاعل فعل محذوف أي ويدخل فيه لوازمها أو معطوف على وجوب وأشار بذلك الى أن في كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير ولوازمها (قوله استلزام استغنائه) من اضافة المصدر لفاعله ومفعوله محذوف تقديره ماذكره من الصفات وقوله بقوله متعلق ببين (قوله وهذا) أي عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة تكون أي الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أي من استغنائه عن كل ماسواه وقوله الى ما أي فعل أو حكم يحصل غرضه أي مقصوده وهو المصلحة التي يتكمل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائي نظمه هكذا لو لم يكن متنزها عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكن التالي وهو افتقاره الى ماذكر باطل فبطل المقدم وهو لم يكن متنزها عما ذكر فثبت نقيضه وهو كونه متنزها وهو المطلوب فحذف مقدم الشرطية وذكر معنى الاستثنائية بقوله كيف ودليلها بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أي التنزه عن الاغراض مما يندرج تحت المخالفة للحوادث وانما نص عليه لمزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم اندراجه تحت كلمة التوحيد ووجه اندراجه فيما ذكر انه لا يتصف بأن أفعاله للاغراض الا المخلوق لا الخالق فلو كانت أفعاله تعالى للاغراض لكان مماثلا للمخلوق والمماثلة باطلة (قوله وهي الايجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب الفعل طلبا جازما والندب كلامه من حيث تعلقه بطلبه طلبا غير جازم وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من اضافة الصفة للموصوف أي باعث موجود وقوله من مراعاة مصلحة من اضافة الصفة للموصوف أيضا وهو بيان للباعث لان الباعث هو المصلحة وذلك ان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرته ونتيجته تسمى فائدة ومن حيث كونها في طرفه تسمى غاية وعلة غائية ومن حيث كونها باعثة للفاعل على الفعل وصدور الفعل لاجلها تسمى علة باعثة ومن حيث كونها مطلوبة للفاعل بالفعل أي مقصودة له تسمى غرضا فالاربعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار مثال ذلك ما اذا طلبت علما لصيرورتك عالما فصيرورتك عالما تسمى بالاسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لغرض كتعظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم على خلقهم أو على ايجاب الصلاة عليهم مثلا والالزم احتياجه الى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم كيف وهو الغني عن كل ماسواه (قوله تعود عليه أو على خلقه) الفرق بينهما ان المصلحة العائدة عليه كتعظيم الناس له أي صيرورته معظما وصف له ووصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا في الاتصاف بهذا الكمال الى الافعال أو الاحكام التي تحصل له هذا الكمال وأما العائدة على خلقه كتعاطيهم المطاعم والملابس وغيرها في الدنيا وتنعمهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وصفهم وهي من مخلوقاته تعالى لانه الخالق لهم ولصفاتهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لزم أن يتكمل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن يكون وصفا له حتى يتكمل به لانه لا يتكمل الا بما هو وصفه تعالى فيكون مفتقرا الى ذلك حتى يحصل له الكمال كيف وهو الغني عن كل ماسواه (قوله أما عودها) أي المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أي أما استحالة

ومعناه أنه لو كان له غرض فى الفعل أو الحكم يعود عليه لزم احتياجه الى أن يتكمل بمخلوق (ص) وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شئ من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشئ ليتكمل به اذلا يجب فى حقه تعالى الا ما هو كمال له كيف وهو جل وعلا الغنى عن كل ما سواه (ش) هذا هو القسم الثانى من قسمى الغرض وهو الذى يعود على خلقه وأوضح تنزهه تعالى عن الغرض بقوله اذلو وجب عليه شئ منها عقلا الخ أى لو لم يتنزه عن الاغراض بل كان يجب تعالى فعل شئ من الممكنات أو تركه لزم احتياجه الى من يدفع عنه النقص وهو تلك المصلحة فيتكمل بها وهو محال فى حقه تعالى.

عودها عليه الخ وقوله بهذا الكلام أى كلام المصنف وهو قوله والالزم الخ لانه فى قوة قوله لولم يتنزه عن الاغراض لزم افتقاره الخ كما قررناه سابقا وأشار له الشارح بقوله وهو أى الكلام فكأنه قال وحاصله لولم يتنزه الخ والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذى يعود عليه تعالى فقط الاضافة الى الضمير فى قوله الى ما يحصل غرضه وتقدم أن الاغراض فى الافعال عبارة عن العلل التى تبعث عليها كأن يحفر الانسان منا بئر الشرب مائه أو يتخذ سريرا للجلوس عليه أو يبنى بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض يتكمل به الانسان والله تعالى منزه عن أن يخلق العرش أو الكرسى مثلا لغرض ومصلحة يتكمل بها كالجلوس عليهما أو يخلق الآدميين مثلا لغرض وهو تعظيمهم له أو يوجب شيأ عليهم مثلا لغرض كتعظيمهم له أيضا (**قوله ومعناه**) اى معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائى أيضا المتقدم وقوله فى الفعل أى كالخلق وقوله أو الحكم كالايجاب وقوله بمخلوق الباء للسببية أى بسبب مخلوق وهو الفعل أو الحكم الذى يحصل له الغرض فالتكمل انما هو بالغرض والمحصل له هو الفعل أو الحكم وليست للتعدية لما علمت أن التكمل انما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقى أن فى كلامه مسامحة لان مصدوق المخلوق هو الفعل أو الحكم كما علمت وكل منهما أمر اعتبارى لا يتصف بالخلق ولا يسمى مخلوقا اذ لا يتصف بذلك الا الامور الوجودية اللهم الا أن يقال سمى كلا منهما مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق به (**قوله اذلو وجب عليه الخ**) هذا اشارة الى قياس استثنائى وقوله اذلا يجب فى حقه الخ دليل للملازمة فى الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن افتقاره الى ذلك الشئ باطل فبطل المقدم وهو وجوب شئ من الممكنات عليه تعالى وثبت نقيضه وهو عدم وجوب شئ منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير ما مر وقوله عقلا احتراز من الشرعى فانه واقع كاثابة المطيع وقوله كالثواب أى الاثابة لان الوجوب لا يتعلق الا بالفعل كبقية الاحكام (**قوله هذا هو القسم الثانى**) تبع فى هذا الكلام المصنف فى شرحه * وقد اعترض عليه بأنه غير مناسب لصنيع المتن فان ظاهر كلامه ان قصده ابطال وجوب شئ عليه تعالى من غير التفات الى كون ذلك غرضا أولا ولا نسلم أن هذا اشارة الى ابطال القسم الثانى لان ابطاله يستفاد من كلام المصنف سابقا بطريق المقايسة لان اللازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم ايضاحه عند قول الشارح من مراعاة مصلحة الخ واذا فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشكلا لان الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكر الا الثواب أى الاثابة فيسئل و يقال أين الفعل الباعثة عليه بل هى الفعل كما يستفاد من كلامه * و يمكن الجواب عن هذا بأمرين الاول أن المراد بالثواب المقدار من الجزاء وذلك غير الفعل الذى هو تعلق القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل الذى هو الاثابة فلا مانع من كونه مصلحة تترتب على فعل وهى خلقه تعالى للطاعة اذ لا يمتنع ترتب فعل على فعل آخر لكن جعل الاثابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذى هو الثواب وعلى التقدير الاول وهو كون المراد بالثواب المقدار من الجزاء يحتاج الى تقدير مضاف فى قوله اذلو وجب عليه شئ أى فعل شئ مثلا وفى قوله الى ذلك الشئ أى الى فعل ذلك الشئ مثلا * الثانى أن ما ذكر من قبيل الغرض فى الاحكام أى يستحيل أن تكون الاثابة العائدة على خلقه غرضا اذلو كانت غرضا لوجبت عليه تعالى فتكون مقتضية لايجاب نفسها عليه تعالى وذلك باطل لانه تعالى لا يجب عليه شئ ولكن هذا وان كان صحيحا فى نفسه لا يناسب ظاهر كلام المصنف (**قوله من الممكنات**) بدل من قوله منها الموجود فى بعض النسخ (**قوله وهو**) أى من يدفع عنه النقائص تلك المصلحة وعبر عنها بمن وان كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذى هو من أفعال العقلاء فالمصلحة المترتبة على الفعل هو الثواب مثلا وهى عائدة على خلقه وهى غير الفعل الذى هو تعلق القدرة بها أو خلقه

وهذا هو القسم الثالث فى العقيدة وهو ما يجوز فى حقه تعالى (ص) وأما افتقار كل ماسواه اليه جل وعلا فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم اذ لو انتفى شئ منها لما أمكن أن يوجد شيأ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه (ش) هذا شروع منه فيما يندرج تحت القسم الثانى الذى يتضمنه معنى الالوهية ولاشك أن وجوب افتقار كل ماسواه اليه جل وعز يستلزم قدرته وماذكر معها اذ لو انتفى شئ منها لم يتأت له ايجاد ولا اعدام كما تقدم فلا يفتقر اليه شئ ويجب أن تكون قدرته وارادته

وعلمه عامة التعلق فيما يتعلق به والا لزم أن لا يفتقر اليه كل ماسواه بل بعضه وهو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة واندرج هنا من صفات المعانى أربعة القدرة والارادة والعلم والحياة ومن المعنوية أربعة وهى كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا فتلك ثمان (ص) و يوجب له أيضا الوحدانية اذ لو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شئ للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه (ش) قد تقدم فى برهان الوحدانية أن وجود اله ثان يستلزم عجزهما معا اتفاقا أو اختلافا والعاجز لا يتأتى أن يوجد شيأ فلا يفتقر اليه شئ وبهذا تمام العشرين صفة التى تجب من الواجبات فى حقه تعالى فقد دخل فى استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احدى عشرة صفة من الواجبات فى حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فدخل فيه أيضا مثل عددها من المستحيلات ودخل فيه الجائز فى حقه تعالى ودخل فيه وجوب افتقار كل ماسواه اليه التسعة الباقية مما يجب فى حق الله جل وعز واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فقد كمل الواجب والمستحيل والجائز (ص) و يؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره اذ لو كان شئ منه قديما

تعالى للطاعة والثواب على الاول على حقيقته و يقدر مضاف فى قوله ليتكمل بها أى بفعلها وعلى الثانى المراد الاثابة كما تقدم لكن على الشارح حينئذ اعتراض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التى هى الاثابة يقتضى عودها عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا اشارة الى الغرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا) أى ماذكره المصنف من عدم وجوب فعل شئ من الممكنات عليه تعالى وهو الغرض العائد على خلقه على مامر (قوله وعموم القدرة الخ) كأنه قال القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاما فالمدعى شيآن كما فى الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ماسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف لفظ عموم لاستفيد منه الامران المذكوران بواسطة أل التى للعهد ولايخفى أن الدليل الذى ذكره بقوله اذ لو انتفى الخ ينتج الدعوى الاولى فقط أعنى ثبوت أصل هذه الصفات ولايدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى اذ اللازم على انتفاء عموم التعلق وجود بعض الحوادث دون بعض الا أن يقال العجز عن البعض يستلزم العجز عن البعض الذى تعلقت به لان الغرض استواء جميع الممكنات فالتعلق بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فيلزم على انتفاء عموم تعلقها عدم وجود شئ من الحوادث والشارح تكفل ببيان كل من الدعوتين * وحاصل تقرير ذلك الدليل فى الحياة أن تقول لو لم تثبت له الحياة لا نتفت صفات التأثير من قدرة وارادة لكن التالى باطل اذ لو انتفت صفات التأثير لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث لكن التالى باطل اذ لو لم يوجد شئ من الحوادث لم يفتقر اليه شئ لكن التالى باطل فبطل ماأدى اليه على التدريج وفى القدرة أن تقول لو لم تثبت له القدرة لثبت ضدها وهو العجز لكن التالى باطل اذ لو ثبت له العجز لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث لكن التالى باطل اذ لو لم يوجد شئ من الحوادث لم يفتقر اليه شئ لكن التالى باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وفى الارادة أن تقول لو انتفت الارادة لا نتفت القدرة لما مر من توقف القدرة على الارادة ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم وفى العلم أن تقول لو انتفى العلم لا نتفت الارادة لما مر من التوقف ولو انتفت الارادة لا نتفت القدرة لما مر أيضا ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم أيضا فاختصر المصنف فى التقرير وعبر بالامكان لان نفيه أبلغ من نفى الايجاد (قوله فلا يفتقر الخ) دليل الاستثنائية المحذوفة من القياس المذكور وهو فى قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو المشار الى استثنائيته بقوله كيف والى دليلها بقوله وهو الذى الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات فى القدرة والارادة والواجبات والجائزات والمستحيلات فى العلم (قوله والا لزم أن لا يفتقر اليه كل ماسواه بل بعضه) اللازم فى الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شئ اليه أصلا لان العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله وهو بعض ما تعلقت به القدرة الاولى حذف بعض الا أن تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل ماسوى الله تعالى و بعضه هو المذكور فى قوله بل بعض ماسواه (قوله للزوم عجزهما) بيان للملازمة فى الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن التالى وهو عدم افتقار شئ اليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه ثان وثبت نقيضه وهو كونه لا ثانى له وهو المطلوب وقوله وهو الذى الخ اشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره (قوله اتفاقا أو اختلافا) أى سواء اتفقا أو اختلفا أما الاول فلانه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد

أثرين

اثرين وأما الثانى فلما يلزم عليه من التمانع كما مر فيكونان عاجزين والعجز انما جاء من التعدد فيكون محالا فيثبت ضده وهو الوحدانية (قوله لكان ذلك الشئ مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القائلة لكن التالى باطل استغناء عنها بقوله كيف كما مر فبطل المقدم وهو كون شئ من العالم قديما وثبت نقيضه وهو كونه حادثا وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الاجناس كعالم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم الفرس وعلى كل صنف كعالم الترك وعالم الروم ولا يطلق على الاشخاص كزيد وعمرو وعلى الاول لا يصلح جمعه على عالمين لانه خاص بالعقلاء والعالم عام والخاص لا يكون جمعا لما هو أعم منه بخلافه على مابعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع ويقال عالمون فيصير الجمع حينئذ مساو بالمفرد لانه لايقال انه لافائدة للجمع حينئذ لانا نقول فائدته التنصيص على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم لفهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا قيل عالمون فانه لايفهم منه الاعوالم متعددة (قوله معناه باجمعه) أى لان الاسر فى اللغة هو الحبل الذى يربط به الاسير فاذا ذهب قيل ذهب باسره أى بأجمعه وهذا كناية عن شمول الحدوث للعالم كله خلافا للفلاسفة القائلين بقدم أصوله وهى العناصر والا فلاك دون أشخاصه (قوله ويؤخذ منه) أى من المعنى الثانى وهو افتقار كل ماسواه اليه تعالى والكائنات جمع كائنة وهى ذوات الكائنات ويحتمل أن يكون جمعا لكائن والمراد مالايعقل من الاسباب العادية ولذا جمعها بالالف والتاء (قوله والا) أى بان كان لها تأثير فى أثر ما لزم أن يستغنى ذلك الاثر بمؤثره عن مولانا جل وعز لانه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى فى ذلك الاثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل (قوله عموما) مصدر فى موضع الحال أما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أى عاما وقوله وعلى كل حال عطف عليه أى حال كونه عاما وكائنا على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ماسواه أو المضاف اليه كل لصحة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال فى الخلاصة

ولا تجز حالا من المضاف له * الا اذا اقتضى المضاف عمله

أو كان جزء ماله أضيفا * أو مثل جزئه فلا تحيفا

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أى هذا ظاهر أو ثابت والاشارة راجعة الى كون ماذكر مأخوذا من المعنى الثانى أى محل أخذ عدم التأثير للاسباب العادية من المعنى الثانى المندرج تحت الالوهية وهو افتقار كل ماسواه اليه أن قدرت أى فرضت كون تأثيرها بالطبع أما ان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثانى بل من الاول وهو استغناؤه تعالى عن كل ماسواه * والحاصل أن عدم التأثير مأخوذ من المعنى الثانى وعدم التأثير بالقوة من الاول (قوله بطبعه) أى بذاته وحقيقته بحيث يكون الطعام موجدا للشبع والماء موجدا للرى وغير ذلك كما مر (قوله فذلك محال) جواب أما وقوله أيضا أى كما أن تقدير التاثير بالطبع محال وحق المقابلة أن يقول وأما أن قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثانى بل من الاول كما مر وقوله وذلك أى كونه مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة وهى تلك القوة * فان قلت ما الفرق بين ثبوت التأثير من الكائنات فى أثر و بين التأثير له بجعل الله قوة فيه فى أن الاول يلزم عليه استغناء الاثر عن مولانا جل وعز والثانى يلزم عليه افتقار المولى فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة مع أن التأثير فيهما معا لغير الله تعالى * أجيب بأن الاول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره اذ ما كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى الى واسطة بخلاف الثانى فانه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة فصار الفعل من هذه

لكان ذلك الشئ مستغنيا عنه تعالى كيف وهو الذى يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه (ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه فلو كان شئ من العالم قديما لكان واجب الوجود لا يقبل العدم واذا كان لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقا لم يفتقر الى المخصص كيف وكل ما سواه مفتقر اليه كل الافتقار فوجب الحدوث لكل ماسواه جل وعز وقوله بأسره بفتح الهمزة معناه باجمعه

(ص) ويؤخذ منه أيضا أن لا تأثير لشئ من الكائنات فى أثر ما والا لزم أن يستغنى ذلك الاثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هذا ان قدرت أن شيا من الكائنات يؤثر بطبعه وأما ان قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لانه يصير حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال

الى واسطة وذلك باطل لما عرفت من وجوب استغنائه جل وعز عن كل ماسواه (ش) لاشك أنه

الحيثية مرادا لله تعالى ولزم افتقاره للواسطة (قوله لوخرج عن قدرته ممكن ما) أى بان لم تؤثر فيـه قدرته تعالى بل أثرفيـه غيرها أما بالتعليل أو الطبع أو القوة التى خلقها الله تعالى فصح قوله و بهـذا يبطل مذهب القدرية الخ (قوله لم يكن مفتقرا اليه تعالى غاية الافتقار) مقتضاه انه يفتقر اليه بعض الافتقار وليس كذلك لانه على هذا التقدير لا يفتقر اليه تعالى أصلا لاغاية الافتقار ولا أصله و بعضه لكن لما كان هذا الوصف ثابتا للممكن لا يفارقه فى الواقع عبر الشارح بذلك كانه قال لم يكن هذا الوصف اللازم له فى الواقع ثابتا ومتحققا ولوقع خلافه (قوله و بهذا) أى بهذا الدليل بواسطة التعميم السابق كما مر أن له قصر ما تقدم على التأثير بالعلة والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية لانهم لا يقولون بذلك (قوله مباشرة أو تولدا) الاولى أن يقول مباشرة أو مباشرة و تولدا لان التولد لازم للمباشرة لا ينفك عنها والتولد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فالموجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل فى محل القدرة والفعل الآخر هو الفعل تولدا وهو الحاصل لا فى محل القدرة مثال الاول حركة الاصبع ومثال الثانى حركة الخاتم فانها متولدة عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رمية أو حركة السيف عند الضرب به أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد فحركة الاصبع أو اليد فعل مباشرة والذى نشأ عنهما فعل تولدا وكل من الحركتين أعنى حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة ما نشأ عنها مخلوق للعبد عندهم ولله تعالى عندنا والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن التلازم عندهم عادى وعند القائلين بالتعليل عقلى فالملازمة بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلا عند الاولين عادية وعند الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان كانوا أهل حكمة وعقل فاخذوا فى التزهد والتريض ورئيسهم الفيلسوف قال ابن الصلاح ولم يكن عالما فمهد طريق الفلاسفة بقوله بقدم الروح و بقدم العالم بالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث موسى فى زمانهم فدعاهم الى شريعته فأبوا واستكبروا وقالوا نحن فى غنية عما عندك فانا نقول بما تقول به ونزيد عليه انا لا نرى ذبح الحيوان شفقة عليه وأنت تراه (قوله الافلاك) هى السموات فانها عندهم أحياء ناطقات مؤثرات فى العالم والمراد بها ما يشمل الكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ الوان الفواكه والقمر ينضجها و يحليها وتأثير الافلاك من باب تأثير العلة فى المعلول فقوله والعلل من عطف العام على الخاص لانفراد العلل عن الافلاك فى حركة الاصبع مثلا فانها علة مؤثرة فى حركة الخاتم والتلازم بينهما عقلى عندهم كما مر (قوله الطبائعيين) هم من جملة الفلاسفة وهم جمع طبائعى نسبة الى الطبيعة أى الحقيقة على غير قياس والقياس طبعى فجمعه طبعيون (قوله والامزجة) عطف تفسير كما قاله يس وقوله وغيرهما كالاخلاط وعطفه على ماقبله مرادف فالثلاثة الفاظ بمعنى واحد كما قرر الشيخ فى درسه وان كان ظاهر عبارة الشارح يقتضى المغايرة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة وهو أن العلة لا يتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع فى حركة الخاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار فى الاحراق المتوقف على وجود المماسة وانتفاء البلل (قوله وهم) أى الطبائعيون (قوله انها تؤثر بقوة الخ) وقد وافق المعتزلة هؤلاء فى تأثير قدرة العبد الحادثة فى أفعاله الاختيارية فقالوا انه يخلق أفعال نفسه بقدرته التى خلقها الله تعالى فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهره يقتضى أنهم يعتقدون أن الله تعالى خلق القوة التى أثرت فى تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا بل يعتقدون ان تلك القوة تؤثر بنفسها و يحتمل أنهم يقولون بذلك و يكون كفرهم لا بهذا الاعتقاد بل بغيره ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفيلسوف الخ) هـذا يقتضى أن الطبائعى فيلسوفى مع أنه فيما تقدم قابل الفلاسفة بالطبائعيين الا أن يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ما عدا الطبائعيين

لوخرج عن قدرته تعالى ممكن مّا لم يكن ذلك الممكن مفتقرا اليه تعالى غاية الافتقار بل انما يفتقر الى من أوجده كيف وكل ماسواه مفتقر اليه تعالى غاية الافتقار و بهـذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة فى الافعال الاختيارية مباشرة أو تولدا و يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الافلاك والعلل و يبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والامزجة وغيرهما ككون الطعام يشبع والماء يروى والنار تحرق ونحو ذلك وهم فى اعتقادهم التأثير لتلك الامور مختلفون فنهم من يعتقد أن تلك الاشياء تؤثر فيما قارنها بطبعها فلا خلاف فى كفره ومنهم من يعتقد انها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وقد تبع الفيلسوف على هـذا

كثير من عامة المؤمنين واليه أشار بقوله كما يزعمه كثير من الجهلة ولا خلاف فى بدعته وقد اختلف فى كفره والمؤمن المحقق الايمان لا يعتقد لها تأثيرا أصلا وما قارنها يصح تخلفه عنها فقد تكون النار ولا يوجد الاحراق كنار ابراهيم والسكين ولا يوجد القطع كقصته مع ولده اسماعيل فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر بطبعها فيما قارنها يبطل بافتقار كل ماسواه اليه (١٢٩) لانها لو كانت تؤثر بطبعها فيما قارنها لزم ان يفتقر ذلك المقارن اليها و يستغنى عن الله وذلك محال لوجوب افتقار كل ماسواه اليه وأما من قال انها تؤثر بقوة جعلها الله فيها فيبطله قوله باستغنائه جل وعز عن كل ماسواه لانه لو كان الامر كما زعم لزم ان يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شئ من الممكنات الا بواسطة وهى القوة التى تخلق فى النار ونحوها من الاسباب العادية فيكون مفتقرا اليها وقوله عموما الذى يظهر فيه ان الشيخ لم يتعرض له فى الشرح أى سواء كان مما يقارنه سبب عادى كالشبع والرى أو لا يقارنه سبب عادى كخلق السموات والارض والذى يظهر أيضا فى قوله وعلى كل حال انه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال ان الممكن يستغنى عن المؤثر اذا وجد لان منشأ احتياجه للمؤثر على المذهب المختار كونه ممكنا وهذا الوصف لا ينفك عنه مطلقا فهو محتاج على كل حال والله أعلم (ص) فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للاقسام الثلاثة التى يجب على المكلف معرفتها فى حق مولانا جل وعز وهى ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز (ش) لا خفاء فى صدق ماذكره وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان وقد تقدمت الاشارة الى هذا عند شرح قوله و يوجب له تعالى الوحدانية فانظره هناك (ص) وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه الايمان بسائر الانبياء

فصحت مقابلتهم وان كانوا من جملتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهلة فى كلام المصنف فان العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة فى الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل فى أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا الفلاسفة فى التأثير بالقوة فى جميع الاشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة ثم رأيت شيخنا العدوى قرر ذلك (قوله وما قارنها) أى من الاحتراق والشبع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أى بناء على أن أباه أمر السكين على مذبحه والصحيح خلافه وانه لم يحصل منه الا مجرد الهم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدر الخ) تقدم نظيره وانه يقضى انهم يعتقدون أن الله خلق القوة وهى أثرت فى المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا على مامر نعم عامة المؤمنين التابعين لهم فى ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذى يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضى هذه العبارة أن الشارح لم يطلع على شرح المصنف هنا وهو بعيد فكان الاولى أن يجزم بذلك فان المصنف لم يتعرض له فى شرحه قطعا لكنه سئل ما أردت بقولك عموما وعلى كل حال فاجاب بقوله أردت بقولى عموما فى جميع الذوات وعلى كل حال فى جميع الصفات وقوله أى سواء كان الخ و يحتمل عموما فى الذات وعلى كل حال فى الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أى ان الممكن يحتاج اليه تعالى فى الحالتين اما حالة عدمه فظاهر لاحتياجه اليه تعالى فى ايجاده واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وحاصله انا ان قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى فى إمداد ذواتها بالاعراض التى لولا تعاقبها عليها لانعدمت ظاهر وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك تحتاج اليه فى دوام وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنا أى مستو يا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفارقه لا فى حالة الوجود ولا بعده بل فى كل لحظة يحتاج اليه تعالى فى ترجيح وجوده على عدمه واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أى موجودا بعد عدم فلا يحتاج اليه فى دوام وجوده لان هذا الوصف وهو الوجود بعد عدم قد حصل ضرورة فلو احتاج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن قول) على حذف مضاف أى معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكر اشتماله عليه بحيث يفهم منه على ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهى دلالة اللفظ على جزء معناه (قوله بالاستقراء) فيه أن التتبع هو الاستقراء فكان الاولى حذف قوله بالاستقراء الا أن يقال انه متعلق بمحذوف والتقدير وتتبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد الخ والتقدير الاول أولى لان التتبع أوضح من الاستقراء وتصو يرالاستقراء به يقتضى العكس (قوله كالعيان) بكسر العين أى المعاينة والمشاهدة لانك قد شاهدت ما سبق أى أدركته تفصيلا فالمراد المعاينة والمشاهدة بالحس الباطنى لا الظاهرى (قوله وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه) ظاهره أن الدخول فى مجرد القول أى اللفظ وليس كذلك بل فى معناه كما أشار له الشارح (قوله بسائر الانبياء) أى باقيهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالايمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وان الله تعالى أوحى اليهم الشرائع وأرسل من اختار منهم للخلق لهدايتهم

والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ في أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التي لاتحصى يستلزم التصديق بكل ماجاء به ومن جملة ماجاء به ماذكره الشيخ وكذا غيره مما لاينحصر كاحياء هذه الأبدان باعيانها

واصلاح أمر معاشهم ومعادهم وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله والملائكة) المراد بالايمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كما زعم المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كما زعم اليهود من تنقيصهم لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون مايؤمرون وبأنهم سفراء الله تعالى أى الواسطة بينه وبين خلقه متصرفون فيهم على حسب مايؤذن لهم صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالغون من الكثرة الى حد لايعلمه الا الله تعالى وبانهم أجسام نورانية أى مخلوقة من نور غالبا والا فبعضهم يخلق من القطرات التى تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا تكتب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم ويحشرون مع الانس والجن ويشفعون فى عصاة بنى آدم ويراهم المؤمنون فى الجنة ويدخلونها ويتمتعون فيها ماشاء الله وقيل يكونون فيها كحالتهم فى الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يلهمون التسبيح والتقديس فيجدون فيهما مايجده أهل الجنة من اللذة لانه لايحتاج للذة المحسوسة الا من ركبت فيه الشهوة وهؤلاء لاشهوة لهم ومقتضى هذا ان الحور والولدان كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لايموت أحد منهم قبل النفخة الاولى بل بها الا حملة العرش والملائكة الاربعة فانهم يموتون بعدها ويحيون قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وماذكر من أنهم لايعصون الله لاينافى ماوقع من ابليس لان الصحيح انه من الجن لا من الملائكة ولا ماينقل عن هاروت وماروت فان ذلك كذب نقله المؤرخون عن الاسرائيليات أى كتب اليهود ولم يصح فى ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف فى شرح صغرى الصغرى ومايذكره كذبة المؤرخين من أنهما عوقبا ومسخا كله كذب وزور ولا يحل اعتقاده ولا سماعه بل الذى يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لاجل العمل به بل للتحذير منه بتعريف حقيقته واتقاء شره كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا وذلك لان السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة فظن الجهلة ان معجزات الانبياء سحر فأنزلهما الله ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة وقيل انهما كانا رجلين صالحين من بابل وسميا ملكين لصلاحهما ولهم قدرة على التشكلات الجميلة (قوله والكتب السماوية) أى بوجودها ونزولها على الرسل فى الالواح أو على لسان ملك وان كل ماتضمنته حق وانه كلامه تعالى والمراد بهما يشمل الصحف المنزلة على ابراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لنزولها من السماء أو لسموّها أى رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أى بوجوده ومايشتمل عليه من البعث والحساب والصراط والميزان وأخذ الصحف وتطايرها من خزانة تحت العرش لاتخطىء عنق صاحبها واصطفاف الملائكة محدقين حول الخلائق ودنوّ الشمس من رؤسهم قدر ميل والجام العرق لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهى نفخة البعث وقيل من العرش وقيل من الموت واختلفوا فى آخره فقيل آخره الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وقيل لانهاية لآخره ووصف بالآخر لانه آخر أيام الدنيا وقيل لانه لاليل بعده (قوله بما دلت عليه معجزاته) اعترض بان مادلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون الشئ سببا فى نفسه ورد بان مادلت عليه المعجزات هو الصدق الذى هو وصفه ﷺ وهو مغاير للتصديق الذى هو وصف الشخص المصدق هكذا قرره الشيخ فى درسه وفيه أن السبب فى الحقيقة فى تصديقنا هو المعجزات لا الصدق الدال عليه وأجيب أيضا بان تصديق سيدنا من اضافة المصدر لمفعوله وفاعله ضمير الامة فالذى دلت عليه المعجزة هو تصديق الله له والمعنى أن تصديقنا لسيدنا محمد فى أنه رسول مسبب مادلت عليه المعجزات من تصديق الله تعالى له الخ وفيه مامر من أن السبب فى تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى فالاولى الجواب بان ما فى قوله بما دلت عليه معجزاته مصدرية والضمير المجرور بعلى عائد على التصديق والمعنى لاشك أن تصديق نبينا بدلالة معجزاته أى بمعجزاته الدالة على التصديق فهو من اضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو حذف قوله بما دلت الخ وقال بمعجزاته لكان (قوله كاحياء هذه الابدان) أى من القبور وهو المسمى بالنشر ثم سوقها الى المحشر وهو المسمى

بالحشر

بالحشر والمراد بالابدان مايشمل أبدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياؤها يكون بنفخة الاحياء بعد إماتتهم بنفخة الصعق وبين النفختين أربعون عاما وذلك انه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله ماء كمني الرجال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر السماء أربعين يوما حتى يكون الماء من فوق الناس قدر اثني عشر ذراعا ثم يأمر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله عز وجل ليحيي جبريل وميكائيل واسرافيل فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة البوق الذي يزمر به وقال أبو هريرة للنبي ﷺ كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظم دائرة فيه لكعرض السماء والارض ثم يدعو الله الارواح ويلقيها في الصور ويأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج الارواح مثل النحل في الخروج وهيئته لا في الصورة لان روح كل شخص على صورته فتمشي في الاجساد مشي السم في اللديغ وأول من تنشق عنه الارض نبينا محمد ﷺ (قوله والحوض) أي حوضه ﷺ وهو بحر على الارض المبدلة وهي أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافتاه من الزبرجد وطوله لا يزيد على عرضه وهو مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء أي كيزانه المعدة له والاجوانبه لا تسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا يصب فيه الكوثر وترده هذه الامة كلها ويطرد عنه الكفار منهم والمرتدون فلا يشربون منه أبدا وكذا الروافض والخوارج والمعتزلة والظلمة الجائرون والمعلن بالمعاصي المستخف بها لكن هؤلاء يطردون عقوبة لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصحيح فيكون شربهم حينئذ أمانا من أن تحرق النار أجوافهم أو أن يدركهم الجوع والعطش والصحيح انه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه وأيضا لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه الى النار فانه من جاوز الصراط لا رجوع له اليها أبدا وقال الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الحوض يورد بعد الصراط وقد يقال لا غلط لامكان حمله على قول بعضهم ان له ﷺ حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا حياض الانبياء وهو الذي يطرد منه بعض العصاة وحوض بعده لا يطرد عنه أحد لانه لا يصله الا من خلص من العذاب وكل منهما يسمى كوثرا والكوثر في كلام العرب الخير الكثير وصحح القرطبي هذا القول والذي صححه مشايخنا الاول قال السيوطي * فان قيل فاذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يحتج الى شرب منه * قلت كلا بل هم محبوسون هناك لأجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص ولكل نبي حوض ترده أمته كما علمت خلافا لمن قال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله والشفاعة) أي شفاعته ﷺ وغيره من الانبياء والعلماء والصالحين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وشفاعته ﷺ خمس أعظمها شفاعته المختصة به لاراحة الخلق ولو كفارا من طول الموقف ليعجل الله حسابهم وشفاعته في قوم استحقوا دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة للترقي في علو المنازل وشفاعته في دخول قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصة به كالاولى وقيل شفاعاته ﷺ أكثر من عشرين شفاعة (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف فهو مثل الموسى كما ورد في بعض الاخبار يجوز عليه الاولون والآخرون من الانبياء والملائكة وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فأوله في الموقف وآخره على باب الجنة والصحيح أن الكفار يمرون عليه وقيل انهم لا يمرون على جميعه بل على بعضه ثم يسقطون في النار وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء كما قاله مجاهد والضحاك وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدي محيي الدين ابن العربي هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف صعود وألف هبوط وألف استواء فيسئل

والحوض والشفاعة والصراط

العبد عن الايمان الكامل على القنطرة الاولى فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الثانية فيسئل عن كمال الصلاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الثالثة فيسئل عن الزكاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الرابعة فيسئل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيسئل عن الحج والعمرة فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيسئل عن الطهر من الحدث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيسئل عن المظالم فان كان لم يظلم أحدا جاز الى الجنة وان كان قصر فى واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله فيه بما يشاء هذا من جملة حديث رواه النقاش وذكر فيه أن مواقف القيامة خمسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال فى كل منها عن شئ خاص بذلك الموقف مذكور فى ذلك الحديث وفى بعض الآثار انه يسئل فى الثالثة عن صوم رمضان وفى الرابعة عن الزكاة وجبريل فى أوّله وميكائيل فى وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه فى طاعة الله أوفى معصيته وعن شبابهم فيم أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وعن مالهم من أين اكتسبوه وأين أنفقوه والملائكة صافون يمينا وشمالا يخطفونهم بالكلاليب وهى شهوات الدنيا تصور بصورة كلاليب مثل شوك السعدان كما ورد فى الحديث والسعدان بفتح السين المهملة نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عنتر والحلاح أصله رطب ثم ييبس و يتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع و يرق بحسب انتشار النور الحاصل من الاعمال وضيقه ومن هنا كان رقيقا فى حق قوم وعريضا فى حق آخرين فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا يمشى أحد فى نور أحد الا اذا أراد الله اظهار فضله لكن الصحيح الاوّل وقدرة الله صالحة لمرورهم عليه مع كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف و يتفاوتون فى سرعة مرورهم و بطئه بحسب تفاوتهم فى سرعة اعراض قلوبهم عن المحارم اذا خطرت عليها و بطئها فمن كان أسرع اعراضا عن معاصى الله تعالى كان أسرع مرورا فى ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط فى ذلك كان سيره متوسطا وأوّل من يجوز عليه نبينا ﷺ وأمته فالسالمون من الذنوب يمرون كطرف العين و بعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف و بعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أى الشديد و بعدهم الذين يجوزون كالطير و بعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق و بعدهم الذين يجوزون كاجود بقية البهائم ثم الذين يجوزون عدوا ومشيا ثم من يجوزه حبوا وهو الذى تطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت بى فيقول لم أبطئ بك انما أبطأك عملك وروى اذا كان يوم القيامة يأتى قوم فيقفون على الصراط يبكون فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمرون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها و يمرون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قصبة وعمود وكفتان كفة من نور للحسنات وكفة من ظلمة للسيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والارض وكفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده و ينظر الى لسانه وميكائيل أمين عليه والثقيل ينزل الى أسفل والخفيف يرتفع كميزان الدنيا كما هو ظاهر الاحاديث واختلف العلماء هل هو ميزان واحد أو أكثر فقيل ثلاثة موازين الاوّل لوزن الايمان وهو لا اله الا الله مع غيره ليتميز المنافق من المؤمن فمن رجحت سيئاته بلا اله الا الله فهو مخلد فى النار ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مخلد فى الجنة وان نفذ فيه الوعيد والثانى لوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وان فضل شئ من حقوق الله تعالى التى عليه وقال الحسن لكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته فلصومه ميزان ولصلاته ميزان وهكذا قيل لكل أمة ميزان والاصح انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال وجمعه فى قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الآية لتعظيم شأنه وتفخيمه أو لان المراد به الموزون أى الاعمال أو انه لما كان متسعا كل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار * واختلف العلماء

والميزان

فى الموزون فقيل يوزن العبد مع عمله وقيل يوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة فى أجسام نورانية والسيئة فى أجساد ظلمانية والصواب أن الموزون صحائف الاعمال كما يدل له قوله ﷺ يصاح برجل من أمتى على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فيقول الله أتنكر من هذا شيأ أظلمتك كتبتى الحافظون فيقول لا يارب فيقول أفلك عذر أو حسنة فيقول لا يارب فيقول الله بلى ان لك عندنا حسنة وانه لاظلم عليك اليوم فيخرج له بطاقة بكسر الموحدة اى ورقة صغيرة وفى رواية كالانملة فيها أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تظلم فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فتطيش السجلات أى ترتفع وتثقل البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شئ والمراد الشهادتان اللتان قالهما بعد الدخول فى الاسلام أما اللتان دخل بهما فى الاسلام فلا يدخلهما الوزن على الصحيح لان الايمان المدلول لهما ليس له ضد يوضع فى كفة أخرى لان ضده الكفر والايمان والكفر لا يجتمعان فى شخص واحد ولهذا قال الله له بلى ان لك عندنا حسنة ولم يقل لك ايمانا وحديث البطاقة المذكور وارد فى رجل مخصوص لا فى جميع الناس (قوله ونحو ذلك) كسؤال الملكين منكر ونكير لكل من مات بالغا وكالوفرا الا الانبياء والشهداء وكدخول الجنة والنار (قوله فى كتب أهل السنة) احترز بذلك عن المعتزلة فانهم نازعوا فى أكثرها وقوفا منهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى بصائرهم (قوله ويؤخذ منه) أى من قولنا محمد رسول الله لان ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ويلزم من ذلك صدقه فى كل ماجاء به ومن جملته ان لله تعالى أنبياء وانهم صادقون فى كل ماجاؤا به وقوله واستحالة الكذب عطف لازم على ملزوم لان من وجب صدقه استحال كذبه وقوله الا أى بأن لم يصدقوا بل كذبوا وان شئت قلت والا بأن لم يستحل الكذب عليهم بأن كانوا كاذبين لم يكونوا رسلا أمناء لكن نفى رسالتهم وأمانتهم باطل لظهور الخوارق على أيديهم واذا بطل اللازم الذى هو نفى رسالتهم وأمانتهم بطل ملزومه الذى هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطلوب والمناسب لما تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى أن يقول والا لتخلف المدلول عن الدال (قوله العالم بالخفيات) فيه اشارة الى بيان الملازمة فى قوله والا أى بأن لم يصدقوا لم يكونوا رسلا لكن بضميمة مقدمتين أخريين وهما أن خبره تعالى على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة ولا شك أنه اذا كان عالما وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدقوا فى كل ما بلغوه عنى لزم أن يكونوا صادقين فى الواقع لان من علم أن من أرسله ليبلغ مافيه رضاه مما أمره بتبليغه يكذب عليه لا يتخذه رسولا اذ العالم الذى خبره على وفق علمه لا يرسل الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه * والحاصل أن الملازمة لا تتم الا بثلاث مقدمات كونه تعالى عالما بكل شئ وكون خبره على وفق علمه وتصديقهم بالمعجزة وانما احتجنا لقولنا وكون خبره على وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالما تصديقه لهم مع استحالة الكذب فى خبره كما مر والخفيات غوامض الامور ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالجليات الظاهرات من باب أولى وكونها ظاهرة أو خفية انما هو بالنسبة لنا أما الله تعالى فكل الامور ظاهرة له على حد سواء (قوله واستحالة فعل المنهيات) بالرفع عطفا على وجوب صدق الرسل ووجه أخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالته بمجيئه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ماذكر والمنهيات شاملة للكتمان وغيره كالمحرمات والمكروهات واذا استحال ذلك لزم منه وجوب الامانة والتبليغ وتقدم التصريح بوجوب الصدق وباستحالة ضده فقد أخذ من كلامه مايجب ومايستحيل فى حق الرسل وسيأتى مايجوز عليهم (قوله وسكوتهم) هو المسمى بالتقرير أى اذا سكتوا عن فعل أحد شيأ أو تركه كان جائزا لانهم لا يقرون أحدا على باطل بالاجماع سواء رأوه أو لم يروه لكن بلغهم لان من خصائص الانبياء تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم فانه اذا خشى على نفسه سقط عنه وجوب التغيير (قوله فيلزم أن لا يكون فى جميعها مخالفة) كأنه قال فيلزم

ونحو ذلك مما هو مسطر فى كتب أهل السنة (ص) ويؤخذ منه أيضا وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا أمناء لمولانا جل وعز العالم بالخفيات واستحالة فعل المنهيات كلها لأنهم أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون فى جميعها مخالفة لأمر مولانا جل وعز

استحالة فعل المنهيات والا لكانت طاعة مأمورا بها وهو باطل لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فاللازم
لارسالهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة فعل المنهيات وقد يقال لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم
للتعليم بالاقوال والافعال والسكوت ويقع فى بعضها مخالفة والجواب أن ذلك لازم بمعونة ان الله تعالى عالم
بالأمور كلها خفيها وجليها وقد أرسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم للاقتداء بهم والا لكان تعالى
آمرا بالاقتداء بهم فى تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقوله فيلزم الخ تفريع على محذوف تقديره وقد أمرنا
الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذى اختارهم) أى فضلهم وشرفهم وآمنهم بالمد أى أئتمنهم على
سر وحيه أى وحيه السر أى الخفى فهو من اضافة الصفة للموصوف ويحتمل أن الاضافة للبيان أى وحى هو
سره والمراد بالوحى الموحى به وهو الاحكام التى جاءت بها الرسل ولاشك أنها كانت خفية ولا تظهر الا على
ألسنة الرسل * والوحى لغة الاعلام فى خفاء ويطلق على الامر نحو واذ أوحيت الى الحواريين والتسخير نحو
وأوحى ربك الى النحل أى سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتا الآية وقال بعضهم ألهمها معناه هداها لذلك
والا فالالهام حقيقة لا يكون الا للعاقل والاشارة نحو فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا وقد يطلق على
الموحى به من الاحكام اطلاقا للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الا وحى يوحى وهو المراد هنا كما مر وشرعا
اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بارسال ملك أو بمنام أو الهام أو بلا واسطة كما وقع لنبينا ﷺ
ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لاشك أن اضافة الرسول الخ) شروع فى بيان الملازمة فى
قول المصنف والا لم يكونوا رسلا الخ وقوله كما اختار اخوانه مأخوذ بطريق اللزوم كما تقدم وانما نظر بهم لانهم
سبقوه عليه الصلاة والسلام فى الوجود الخارجى وتقررت رسالتهم عند الخلق فلا يرد ما يقال ان مقتضى
التشبيه بهم أنهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك فى الوصف وكذا اذا كان
بمعنى الصاحب يجمع على ذلك بخلاف الاخ من النسب فانه يجمع على أخوة (قوله محيط) أى تفصيلا بما
لانهاية له أى لا آخر له فى نفس الامر ولا تنافى بين علمها تفصيلا وعدم تناهيها وما يتراءى من التنافى بينهما فانه
بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه أنه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين
الأول أن الدليل فى كلام المصنف على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لو لم يكونوا كذلك والشارح جعل
الدليل عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة مع أن ذلك من جملة دليل الملازمة فى الشرطية كما تقدم الثانى أن
المصنف لم يدرج وجوب الامانة مع وجوب الصدق فى الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدل على وجوب
الامانة والتبليغ اللازمين لاستحالة فعل المنهيات بدليل آخر وأيضا فتصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذى هو
الدليل العقلى على ما مر انما يدل على صدقهم أى حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعى وهو أنهم
لو خانوا بفعل محرم أو مكروه الى آخر ما تقدم الا أن يقال مراد الشارح أمانة مخصوصة وهى الامانة فى الخبر
فترجع الى الصدق وأما مطلق الأمانة فدليلها شرعى كما مر ولو قال واذا كان علمه تعالى محيطا وخبره على وفق
علمه وقد صدقهم بالمعجزة لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا الى آخر ما مر لكان أولى
(قوله فيستحيل أن يكونوا الخ) أى اذا كان تصديقه تعالى لهم مطابقا لما فى علمه تعالى من صدقهم وأمانتهم
يستحيل أن يكونوا فى نفس الامر على خلاف ما فى علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع فى قوله
واستحالة فعل المنهيات (قوله فيلزم ان يكون جيعها على وفق ما يرضاه) أى بمعونة ما قدمه من أن علمه تعالى
محيط بما لانهاية له فلو علم أن فيها ما لا يرضاه تعالى لكان آمرا بالاقتداء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك
ليس بلازم اذ يمكن أن يأمر بالاقتداء بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هنا) أى على ما ذكره
سابقا فى برهان الامانة حيث قال فيه لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أى
معنى الاقتداء بهم فيه وقوله اذا فعل أحد من الناس أى ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من
غير مكلف ولا يجوز تمكينه منه وان لم يأثم به ولان السكوت عليه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه

الذى اختارهم على جميع الخلق وآمنهم على سر وحيه
(ش) لاشك أن اضافة الرسول الى الله عز وجل تقتضى أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار اخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه محيط بما لانهاية له والجهل وما فى معناه مستحيل عليه تعالى فيلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما فى علمه تعالى منهم من الصدق والامانة فيستحيل أن يكونوا فى نفس الامر على خلاف ما علم الله تعالى منهم وقد أمر الله تعالى بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام أى بأقوالهم وأفعالهم فيلزم أن يكون جيعها على وفق ما يرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب فلا تقع منهم مخالفة أصلا وقد زاد الشيخ هنا السكوت ومعناه أن الرسول ﷺ اذا فعل أحد من الناس فعلا وعلمه

من جنس العادة فمباح (ص) ويؤخذ منه جواز الاعراض البشرية عليهم عليهم الصلاة والسلام اذ ذاك لايقدح في رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله تعالى بل ذلك مما يزيد فيها فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى وفي حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) لاشك أن عجز الكلمة المشرفة انما أثبت لمولانا وسيدنا محمد ﷺ الرسالة وفي معناه كما تقدم اثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولاخفاء أن تلك الاعراض البشرية من الامراض ونحوها لاتخل بشئ من مراتب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل هي مما تزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة مايقارنها من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد اتضح الى آخره ظاهر وشواهده معه وقد صرح الشيخ أيضا

والمراد بالفعل مايشمل القول كقول ابن عمر رضي الله عنه بحضرته ﷺ أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء فأقره ﷺ عليه فينسب هذا الحديث له ﷺ (قوله وسكت عنه) أي ولو كان المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي ولو كان الفاعل ممن يغريه الانكار على الصحيح الا اذا كان كافرا علم معاندته له ﷺ وانه لا ينفع فيه الانكار والحال لايحتمل النسخ فلا يدل سكوته على جوازه قولا واحدا وقوله فيستدل بسكوته على جوازه أي لانه ﷺ لايقر أحدا على باطل وقوله فمباح أي فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الاولى (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعليلية وفي بعض النسخ لان ذاك لا يقدح أي لا ينقص ولا يطعن في رسالتهم وكل مالا يقدح فيها فهو جائز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقوعي بدليل قوله بل ذلك مما يزيد فيها فان الذي يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولابد من تقدير مضاف في قوله بل ذاك أي بعضه لان الاكل والنكاح مثلا لايزيد فيها ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب أتى بالاضراب المذكور والضمير في فيها للعلو منزلتهم وأنثه لاكتسابه التأنيث من المضاف اليه (قوله فقد بان) الفاء في جواب شرط مقدر أي اذا فهمت ماسبق من قوله أما استغناؤه الى هنا فقد بان الخ وقوله تضمن أي دلالة أو افهام وليس المراد دلالة التضمن لما مر أن دلالة كلمتي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن (قوله كلمتي الشهادة) وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله وسماها كلمتين مع أن لا إله إلا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث كلمات مجازا من اطلاق الجزء وارادة الكل وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله مع قلة حروفها لتأويلهما بالكلمة الواحدة باعتبار كون الايمان لايحصل الا بمجموعهما اذ لابد منهما في الخروج من الكفر ولاتكفي احداهما دون الاخرى فصارتا كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله ان عجز) أي آخر الكلمة وهو محمد رسول الله وتقدم ان اطلاق الكلمة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة بيانية أي طاعة هي الصبر وهو لغة الحبس وهو تحمل المشاق وشرعا حبس النفس على العبادات ومشاقها أو المصائب وحرارتها أو المنهيات والشهوات ولذاتها فهو ثلاثة أقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر على المعصية والشهوة قال الضحاك من مر في سوق فرأى مايشتهيه ولايقدر عليه فصبر واحتسب كان خيرا له من ألف دينار ينفقها كلها في سبيل الله وقال أبو سليمان الداراني تنفس فقير دون شهوة لايقدر عليها أفضل من عبادة غني ألف عام واختلف هل الثواب على المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة الى الثاني لان الثواب انما يكون على فعل العبد والمصائب لاصنع له فيها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح ولخبر مسلم عن عائشة مرفوعا مامن مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتب له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أي غير الصبر كالتسلي بهم والتشريع والرفق بضعفة العقول الذين يشاهدون مايجريه الله تعالى على أيديهم من الخوارق فانهم ربما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة فاذا شاهدوا حصول الاعراض البشرية لهم كالمرض علموا أنهم عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوا عن أنفسهم ماهو أسهل منها فتعين انها ليست منهم بل الله تعالى خلقها دليلا على صدقهم (قوله وشواهده) أي أدلته معه وهي المتقدمة في كلام المصنف حيث قال في بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لايحتاج الى دليل (قوله وقد صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لانه لم يصرح الا بالصدق ولم يصرح بوجوب الامانة والتبليغ وانما صرح بضدهما وهو فعل المنهيات فيؤخذان منه بطريق التلازم كما مر ولعل المصنف انما فعل ذلك لانه لما كان مدار الرسالة على الاخبار عن الله تعالى احتاج الى ذكر مايعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة ولم يكتف في

بالصفات الثلاث الواجبة في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم من الواجبات استحالة أضدادها والجائز في حق الرسل صرح به أيضا (ص)

ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط وا كتفى بذ كر استحالة ضد الامانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل على المستحيل ولان اللفظ الذى ذ كره يشمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان و يدل على واجبين بانفرادهما (قوله ولعلها) أى كلمة الشهادة والمراد بها الجلتان معا فالضمير عائد على لا إله إلا الله محمد رسول الله بتأويل ذلك بالكلمة من باب تسمية الكل باسم جزئه وانما افردهنا بالتأويل المذكور نظرا الى ان الترجمة عما فى القلب هو المجموع اذ لا يحصل الايمان الا بمجموعهما و ينتفع فيه باحداهما دون الآخرى فصارتا بهذا الاعتبار كالكلمة الواحدة وثنى فيما تقدم نظرا الى انفراد كل جملة عن الأخرى فى الدلالة على العقائد وانما لم يجزم بل اتى بلعل التى للترجى والتردد تادبا مع البارى تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبى ﷺ اذ لا يحاط بأسرار كلماته فيجوز أن يكون السر فى اختيار كونها ترجمة لشئ آخر غير ماذ كره أوماذ كره وغيره معا والمعنى وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجمة أى دليلا على مافى القلب لهذين الامرين الاختصار أى قلة اللفظ والاشتمال على ماذ كر فلعل للترجى أو للتردد والشك ومحل الترجى والتردد هو العلة كما علمت (قوله جعلها الشرع) أى صاحب الشرع أو الشارع وانما احتجنا لذلك لان الشرع هو الاحكام الشرعية وليست بجاعلة وقوله من الاسلام بيان لما وجعله الاسلام فى القلب يقتضى انه اسم للتصديق القلبى فيكون مرادفا للايمان فكل منهما اسم للتصديق أى الاذعان لجميع ما جاء به ﷺ وعلم من الدين ضرورة فالاسلام لغة الاستسلام والانقياد والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه بما جاء به النبى ﷺ وانقياده اليه والايمان لغة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أى قبوله واذعانه لما علم من دين النبى ﷺ وانقياده اليه وهذا الذى اختاره من انهما مترادفان شرعا قول ضعيف والمعتمد تغايرهما وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالاسلام المنجى عند الله وعند الناس هو الامتثال الظاهر المصاحب للاذعان الباطنى الذى هو حديث النفس المعبر عنه بالايمان والاسلام المنجى عند الناس فقط هو الامتثال الظاهرى فقط بأن يتراءى منه انه مسلم كأن ينطق بالشهادتين و يأتى بالاعمال الظاهرة من صلاة وغيرها و يدخل المساجد و مجالس المسلمين و يتزيا بزيهم كان يلبس عمامة بيضاء مع كونه ليس مصدقا فى الباطن والى هذا يشير قوله ﷺ الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله الحديث والايمان المنجى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أى اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال الظاهرى والمنجى عند الله فقط هو تصديق القلب واذعانه من غير ان يصاحبه امتثال ظاهرى كنطق بالشهادتين وصلاة ونحوها لكن كان بحيث لو طلب منه ذلك لم يأت والاسلام والايمان بالمعنى الاول لكل متلازمان شرعا فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالمراد بالاسلام فى ذلك الانقياد الظاهرى الذى لم يصاحبه اذعان باطنى ولكن قولوا أنقذنا ظاهرا (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) بيناء يقبل للفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على المفعولية و يحتمل بناؤه للمفعول والايمان بالرفع نائب فاعل وقوله الابها اعلم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فقط فهو شرط كمال فى الايمان على التحقيق فمن أذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لا لعناد بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك لم يمتنع فهو مؤمن ناج من الخلود فى النار لكن لا تجرى عليه الاحكام الدنيوية كدفنه فى مقابر المسلمين والصلاة على جنازته وقيل أنه شرط فى صحة الايمان وقيل شرط أى جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول وعمل والفرق بين هذين القولين على الاول خارج عن حقيقة الايمان وعلى الثانى جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الا به على كل منهما والصحيح انه لابد من القدرة على كل من القولين امامع العجز فليس شرطا ولا شطرا خلافا لما يفيده كلام المصنف فى شرحه من أن القائل بالشرطية لا يشترط

ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ماذ كرناه جعلها الشرع ترجمة على مافى القلب من الاسلام ولم يقبل من أحد الايمان الابها

(ش) أى لعل السر الآلهى

في اختيار هذه الكلمة المشرفة في قبول الايمان بها دون غيرها مما يدل على ثبوت الوحدانية له تعالى والرسالة لرسوله صلى الله عليه وسلم

ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من أحد الايمان أى دعوى الايمان الابها أى لا بغيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا ادعى شخص الايمان ولم ينطق بها لم يقبل منه ذلك عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية كما تقدم ويحتمل تخريجه على القولين الاخيرين والمعنى ولم يقبل من أحد أى لا يقبل الله من أحد الايمان في الآخرة الابها أى بالتلفظ بها لا بغيرها مما مر لكونها شرطا في صحته أوجزأ منه وعليهما فلابد في صحة الايمان من النفي والاثبات ولا يكفي الله واحد ومحمد رسول والصحيح الاول وهو انها شرط كمال وعليه فقيل يشترط النفي والاثبات والترتيب والاتيان بأشهد وغير ذلك من بقية الشروط الآتية فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول مثلا وهو قول الاكثر وظاهر كلام المصنف وعليه الشافعية وحينئذ فقوله الابها أى لا بغيرها ولا بها غير مستجمعة للشروط وقيل لا يشترط ذلك بل المدار على ما يدل على الاقرار لله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم عموم رسالته ﷺ بل هى لخصوص العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المعتمد عند المالكية ويمكن تخريج كلام المصنف عليه فيكون معنى قوله الابها أى بما يفيد مدلولها كالله واحد ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط لا بغيرها مما لا يفيد ذلك أو المراد الابالتلفظ بها بحيث لا يكتفي بالايمان القلبي بل لابد من التلفظ مع القدرة سواء كان بهذه الصيغة أوغيرها * واعلم ان الخلاف المذكور انما هو في الكافر أما ولد المؤمنين فمؤمن اتفاقا من غير نطق بالشهادتين كالذى له عذر في عدم النطق بهما ويستحب نطقه بهما ولا يجب الا في كل صلاة خلافا لقول مالك تجب في العمر مرة واحدة كالحمد والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحابة والدعاء للوالدين وينوى بذلك الوجوب عند الاتيان به ومازاد عن المرة فمستحب (قوله في اختيار هذه الكلمة المشرفة في قبول الايمان الخ) اقتصر الشارح على الشق الثاني وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو جملها ترجمة يرجع اليه (قوله دون غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الالفاظ كالله واحد ومحمد رسول أو من أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلابد في صحة اسلام الكافر والمرتد من لفظ أشهد بأن يقول أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ولو بالعجمية وان أحسن العربية فلو أبدل لفظا بآخر كأن أتى بأعلم بدل أشهد أو أسقط لفظ أشهد بان قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارع تعبدنا بلفظ أشهد في أداء الشهادة ومحل اشتراط أشهد في الثانية اذا لم يأت بالواو فان أتى بها بان قال وأن محمدا رسول الله كفى كما قاله الزيادى من الشافعية وتبعه الشبراملسى وهذا بخلاف تشهد الصلاة فانه لابد فيه من ذكر الواو بين الشهادتين ولا يشترط لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينها وبين الواو من الاكمل وانما لم يسن الاتيان بالواو في الاذان لانه يطلب فيه افراد كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولابد أن يعرف معناهما ولو اجمالا بان يعرف ان الله واحد ومحمدا رسول وان لم يعرف ان ذلك معناهما فلو لقن أعجمي الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما لم يحكم باسلامه وأن يرتب فلو عكس في الشهادتين لم يصح على المعتمد وأن يوالى بينهما بان لا يطول الفصل بين الكلمتين فلو تراخت الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتمد أيضا والبلوغ والعقل فلا يصح اسلام الصبي والمجنون الا تبعا لكن اذا وصف الصبي الاسلام نزع ندبا من أهله الكفار لئلا يفتنوه فيتلطف بهم حتى يؤخذ منهم فان أبوا ترك عندهم خلافا لابى حنيفة في قوله بصحة اسلامه وأن لا يظهر منه ما ينافي الانقياد فلا يصح اسلام الساجد لصنم في حال سجوده والاختيار فلا يصح اسلام المكره الا اذا كان حربيا أو مرتدا لان اكراههما بحق والتنجيز فلا يصح الاسلام المعلق والاقرار بما أنكره أو الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين ان كان كفره بجحد فرض مثلا أو استباحة محرم وان كان عيسويا فلابد أن يقول وأن محمدا رسول الله أرسل الى سائر الخلق وما درج عليه الشارح من أنه لا يكفي غير الكلمة المشرفة في الدخول في الاسلام قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه ويعزى لابن عرفة واعتمده م ر من الشافعية وذهب ابن حجر والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دلت على

الدخول فى الاسلام كآمنت أو أومن بالله ان لم يرد به الوعد أو أسلمت لله أو الله خالق أو ربى احتياطا للعصمة المتشوف لها الشارع (قوله انها اشتملت على أمرين عظيمين) أى لعلة اشتمالها على مجموع الامرين لا كل واحد منهما على انفراده لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار (قوله اختصار حروفها) فانها من غير أشهد أربعة وعشرون حرفا وحكمة هذا العدد أن الليل والنهار أربع وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف الشفوية للاشارة الى أنه ينبغى الاتيان بها من خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف معجم بل كلها مجردة عن النقط اشارة الى أنه ينبغى لمن نطق بها أن يتجرد عن كل ماسواه تعالى قال الفخر الرازى وانما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون الا من الاعضاء السبعة الاذنان والعينان واللسان واليدان والبطن والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة فكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من أبواب جهنم بفضل الله وبرحمته على قائلها (قوله معانى عقائد) الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المعتقدات (قوله وذلك) أى هذه الكلمة وقوله من جملة ماخص به الباء داخلة على المقصور عليه أى انه ﷺ مقصور على جوامع الكلم ويصح أن تكون داخلة على المقصور أى جوامع الكلم مقصورة عليه ﷺ * فان قلت هذه الكلمة ليست من خصائصه ﷺ لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث أفضل ماقلته أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله * قلت الخصوصية بالنظر لمجموع الكلم الجوامع فالمختص به ﷺ اتيانه بكلم جوامع ولا اله الا الله من جملة ذلك وان لم تكن على حدتها خاصة به ﷺ وقوله من الكلم الجوامع بيان لما والجوامع جمع جامع وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التى لا تحصى معانيها صفة كاشفة وقوله ولا يصعب عطف عليه لتمام بيان معنى الجواهر فانها كثيرة المعنى قليلة الالفاظ كما مر ومحل البيان قوله لقلة حروفها أما عدم الصعوبة فهو فائدة زائدة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشارح أن هذين الامرين ليسا خاصين بلا اله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة جامعة لكن عطف قوله ولا يقبل من أحد الايمان عليهما يقتضى أنها أوصاف للا اله الا الله وليس كذلك فلو أسقطه لكان أولى وقوله بل هى أى المعانى بحسب أى بقدر مايفتح الله لعبده أى مايفهمه أى ان كل واحد يفهم منها بقدر ماقدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لو عبر العلماء بالله أبد الآباد عن أسرار كلمة واحدة من كلامه ﷺ لم يحيطوا بها علما ولم يقدروها فهما قال بعضهم عملت بحديث من حسن السلام المرء تركه مالا يعنيه سبعين عاما وما فرغت منه * فان قلت فى هذه الامة من أعطى جوامع الكلم كقولهم المشقة تجلب التيسير فانه يدخل فى ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومسح الخف ثلاثا وغير ذلك مما يبيحه السفر وكالفطر والتيمم وترك القيام فى الفرض والتخلف عن الجمعة والجماعة مع حصول الفضيلة والاستنابة فى الحج والتداوى بالنجاسة واباحة نظر الطبيب للعورة وغير ذلك مما يبيحه المرض * قلت أجاب شيخنا الحفنى بان ماأعطى لهذه الامة انما هو من بركة نبيها ﷺ فكأنه تكلم به فهو ﷺ مخصوص من بين الانبياء وأممهم بجوامع الكلم فلم يتكلم بها نبى ولا أمته بخلاف هذه الامة فانها أعطيت جوامع الكلم ببركة نبيها ﷺ (قوله بخلاف غيرها) ظاهره أن غيرها لا يوفى بجميع العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول مثلا موف بذلك لان معناه انه واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله فوحدة الذات تنفى الكم المتصل والمنفصل فيها ووحدة الصفات تنفى ذلك وتقتضى ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها استحالة أضدادها الا أن يقال مراده أن غيرها لا يوفى بجميع العقائد توفية ظاهرة بخلاف لا اله الا الله فانها موفية بذلك توفية ظاهرة باعتبار معناها المتقدم (قوله فعلى العاقل) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر كما أشار له الشارح ويصح أن تكون للتفريع على ماقبله وعلى ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثار منها وانما تجب عند الاسلام وفى الصلاة

انها اشتملت على أمرين عظيمين اختصار حروفها والاشتمال على جميع معانى عقائد التوحيد وذلك من جملة ماخص به رسول الله ﷺ من الكلم الجوامع التى لا تحصى معانيها بل هى بحسب مايفتح الله تعالى لعبده منها ولا يصعب حفظها لقلة حروفها ولم يقبل من أحد الايمان الا بها لانه اذا نطق بها وفى بجميع ما اشترط فى الايمان من العقائد بخلاف غيرها (ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها

وعند مالك فى العمر مرة واحدة وانما هى للتحضيض أى التهييج للسنة وهى الاكثار من ذكرها وأل فى العاقل للاستغراق أى يسن لمن جرى على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع وترك المضار أن يكثر من ذكرها وأقل الاكثار عند الفقهاء ثلثمائة مرة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر ألفا والمراد هنا استغراق الاوقات والاحوال كما سيأتى فى الشارح والافضل ترك المد لمن كان منتقلا من الكفر الى الايمان ليحصل انتقاله فورا بخلاف المؤمن فان الافضل له مدها ليستحضر فى ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها الا أن يأمره شيخه بطريقة فيتبعها وقد ورد أن من قال لا إله إلا الله ومدها هدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قالوا يارسول الله فان لم يكن له شئ من الكبائر قال يغفر لأهله وجيرانه رواه ابن النجار عن أنس وبين مشايخنا المد المذكور بمد المنفصل فى لا إله بقدر سبع ألفات وذلك أربع عشرة حركة بالاصبع لان كل ألف حركتان وبمد الله بقدر ثلاث ألفات ولا يفصل بين المدين بأن يأتى بكل مد فى نفس وقال شيخنا العدوى المراد المد الطبيعى وهو خلاف ماهو منقول عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضرا) حال من فاعل يكثر أى ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجمالا بأن يستحضر ان معناها لا معبود بحق إلا الله ولا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله وهذا أدب من آداب الذكر المقررة فى محلها فهو ليس شرطا فى حصول ثوابه لان الذكر القولى موضوع للعبادة نعم يشترط أن لا يقصد به غيره والا فلا ثواب له كأن قال سبحان الله بقصد التعجب قال ابن عطاء الله السكندرى لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه فان غفلت مع وجود ذكره فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة الى ذكر مع وجود يقظة الى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود حضور الى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور وماذلك على الله بعزيز (قوله حتى تمتزج) سيأتى مافيه وقوله ان شاء الله تعالى فيه اشارة الى أن حصول ماذكر انما هو بارادة الله تعالى لان اكثار الذكر ليس الاسباب عاديا لما ذكر وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله له فهو المعطى المانع والمطلوب من العبد انما هو القيام بما خلق له وهو العبادة ويسلم الامور لسيده متكلا على قسمته فى أرزاق الارواح كما يتكل عليه فى أرزاق الابدان (قوله مالا يدخل تحت حصر) أى عدد معلوم وحصر الشئ نهايته (قوله وبالله) خبر مقدم والتوفيق مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لافادة الحصر والباء بمعنى من (قوله لارب غيره) رب اسم لا مبنى معها على الفتح وغير بالنصب أو الرفع نعته والخبر محذوف أى موجود والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا فى قوة التعليل لما قبلها وهو حصر التوفيق فى الله تعالى وخص الرب من بين أسمائه تعالى اشارة الى أن التوفيق من جملة تربيته تعالى الخاصة (قوله أن يجعلنا) يحتمل انه أراد نفسه فقط وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو تعظيم الله تعالى اياه بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث ولا ينافيه أن مقام الدعاء يقتضى الذلة والخضوع لان الداعى اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله له عظمها وقدم نفسه لحديث ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ويحتمل انه أراد نفسه واخوانه المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى لان العبادة فى الجمع أقرب فى القبول لبركتهم (قوله وأحبتنا) جمع حبيب بمعنى محب أى من يحب المؤلف فيشمل من يأتى بعده كامثالنا لا بمعنى محبوب كما نقل عن المصنف وحينئذ فهو من عطف الخاص على العام على الاحتمال الثانى المتقدم وأتى به ليحصل الاطناب أى الاكثار فى الدعاء الذى هو مطلوب لحديث ان الله يحب الملحين فى الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أى لاجل أن ندخل الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله دخل الجنة أى مع السابقين وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل مرفوعا من كان آخر كلامه لا إله إلا الله حرمه الله على النار (قوله عالمين بها) أى معتقدين مدلولها وهو مااشتملت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسله وانما أتى بذلك للاشارة الى أن مجرد النطق بها لا ينفع أصلا والنفع المعتد به (قوله على سيدنا محمد) فى بعض النسخ سيدنا ومولانا وقدم فيه السيد على المولى

مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى مالا يدخل تحت حصر و بالله التوفيق لارب غيره نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمتى الشهادة عالمين بها وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

لان السيد فى اللغة هو الذى يفزع اليه فى الشدائد والمولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع وهذا المعنى هو المناسب هنا وبهذا يندفع مايقال ان الاولى تقديم المولى على السيد لان الثانى لا يحتمل غير صفة الكمال لانه خاص بالمعتق بخلاف الاول فانه مشترك بينه و بين العتيق والمتعين فى البلاغة سلوك طريق الترقى اذا كان الابلغ أخص مما دونه مشتملا عليه كقولهم عالم نحرير وجواد فياض * وحاصل الدفع ان تفسيرهما بما ذكر تفسير فقهى وليس من داهنا وتفسيره اللغوى ماتقدم وهو المناسب هنا لانه ﷺ تفزع اليه الخلائق و ينصرهم دنيا وأخرى (قوله كلما ذكره الذاكرون الخ) الضمير الاول لله تعالى والثانى للنبى ﷺ و يصح أن يكون الضميران للنبى ﷺ والاول أولى لان الذاكرين لله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن النبى ﷺ وهم الكافرون أكثر من الذاكرين له وهم المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافرين كالشعرة البيضاء فى الثور الاسود فذكر الكثير فى جانب الله تعالى وفى جانبه ﷺ فيكون ذلك أبلغ فى دوام الصلاة عليه ﷺ وأيضا فيه مناسبة بينهما فى الكثرة بخلاف مالو جعل الضميران للنبى ﷺ فانه لا أبلغية حينئذ ولا مناسبة وفى رواية بضميرا الخطاب فيهما وفى رواية بضميرا الخطاب فى الاول والغيبة فى الثانى وفى رواية بالعكس فالصيغ أربع الغيبة فيهما الخطاب فيهما الغيبة فى الاول دون الثانى العكس والواقع فى كلام المصنف هو الاولى * فان قلت هل يصح عود الضميرين لله تعالى لانه لا يوصف عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه و يكون فيه التفات على رواية الخطاب * قلت وان كان محتملا لكن لا يحسن لان هذا المقام ليس مقام التفات فما يظهر هكذا قال الشنوانى ومقتضاه ان ذلك على رواية الغيبة فيهما لعدم الالتفات حينئذ لكن الاول أولى لما مر وأول من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعى رضى الله عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعى رضى الله تعالى عنه فى المنام فقلت مافعل الله بك ياامام قال رحمنى وغفر لى وزففت الى الجنة كما تزف العروس فقلت بماذا بلغت هذا الحال قال بما فى كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله ﷺ قال قلت وكيف تلك الصلاة قال اللهم صل على محمد عدد ماذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبى ﷺ فقلت يارسول الله ماجزاء الشافعى عندك حيث قال فى كتابه الرسالة وصل اللهم على سيدنا محمد عدد ماذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال ﷺ جزاؤه عندى انه لا يوقف للحساب واختلف فيمن صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعدد من صلى تلك العدة أولا فذهب المحققون الى أنه يحصل له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى أنه يحصل له من الاجر عدد من صلى تلك العدة (قوله ورضى الله) مذهب السلف أن الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلمه الا هو ومذهب الخلف يؤولونه بالانعام أو ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاول هنا أولى لان هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحال وارادة الله تعالى قديمة يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء و يجوز ارادة الثانى باعتبار تعلق الارادة التنجيزى الحادث لانه لا يستحيل تجدده وذلك التعلق هو الانعام فيرجع للاول والرضا أعلى رتبة من العفو والمغفرة لان العفو محو الذنب وعدم العقوبة عليه والمغفرة ستره وعدم العقوبة عليه وان لم يمح فلذا قال مطرف بن عبد الله بن الشخير اللهم ارض عنا فان لم ترض فاعف فان المولى يعفو عن عبده وهو غير راض عنه و يسن الترضى والترحم على الصحابة ومن بعدهم من العلماء والعباد والاخيار ولا يختص بالصحابة (قوله باحسان) المراد به مطلق الايمان فتدخل العصاة لانهم أحوج الى الدعاء من غيرهم وليس المراد به حقيقته وهى أن تعبد الله كأنك تراه لقصوره عن أشقياء الامة (قوله الى يوم الدين) اعترض بأن هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التبعية الى يوم الدين ولا يشتمل من مات قبله وأجيب بأن فى العبارة حذفا والتقدير ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر

كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضى الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وعن التابعين لهم باحسان الى يوم الدين

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) فاذا كان قدر هذه الكلمة المشرفة من أعظم الامور العظام تعين على العاقل الذى يريد الفوز بما لا يكيف من النعيم أن يكثر من ذكر هذه الكلمة المشرفة فى كل وقت وعلى كل حال وأراد بقوله حتى تمتزج الخ غلبة النطق بها على لسانه فلا يلهج الا بها ومعناها على قلبه حتى لا يفتر اللسان عن الذكر ولا القلب عن استحضار معناها وقوله فانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر أراد بالاسرار والله أعلم ما يجلى الله به باطنه من المعارف والاوصاف المحمودة فنها الاتصاف بالزهد والمراد به خلو الباطن من الميل الى الفانى وفراغ القلب من الثقة بزائل وان كانت اليد مغمورة بمال حلال فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكالة الخاصة

هو الطوائف المتتابعة ولا شك فى بقائهم لكن لابد من تقدير مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو الزمن الذى تأتى فيه الريح اللينة التى تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولى ولا يموت بتلك النفخة الا الكفار (قوله وسلام) أى عظيم فالتنوين للتعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين ختم كتابه بذلك لانه آخر دعوى المؤمنين فى الجنة ولأن الدعاء اذا ختم به كان علامة على اجابته وعبر بجمع القلة اشارة الى أن العوالم وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أ كثرمنها كما مر على أن جمع القلة اذا قرن بأل وأضيف انصرف الى الكثرة بوضع آخر (قوله من أعظم الامور) عبر بمن التبعيضية لان كلامه تعالى أعظم منها وكذا الايمان بالله تعالى وهى أفضل من الحمد لله تعالى على الصحيح لخبر أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله * وقال بعضهم الحمد لله أفضل واستدل بحديث أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى مرفوعا من قال لا اله الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه عشرون سيئة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له ثلاثون حسنة وحط عنه ثلاثون سيئة ورد بأن حسنات لا اله الا الله وان كانت أقل عددا فهى أعظم كيفا وبأن ذلك معارض بالحديث المتقدم (قوله تعين على العاقل الخ) المقصود التحضيض كما مر أى ندب ندبا مؤكدا وقوله الذى يريد الفوز صفة كاشفة ان أريد بالعاقل كامل العقل ومخصصة ان أريد به من عنده أصل العقل (قوله وعلى كل حال) أى قائما أو قاعدا الا فى وقت قضاء الحاجة والجماع والصلاة لخبر أحمد عن أبى سعيد مرفوعا أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقولوا مجنون وخبر أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقول المنافقون انكم مراؤن (قوله وأراد بقوله حتى تمتزج الخ) هذا جواب عما يقال ان الامتزاج من خواص الاجسام كامتزاج الماء بالعسل أى اختلاطه به * وحاصل الجواب أن المراد به شدة التمكن مجازا بحيث اذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره ويحتمل أن المراد به حقيقته وهو الاختلاط أى السريان الباطنى كامتزاج الماء بالعود الاخضر لانه اذا أكثر من ذكرها اختلطت بدمه ولحمه حقيقة أى سرت فى ذلك اذ الاكثار من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره فى الجنان الذى هو رئيس الاعضاء وتتبعه وتتصف بوصفه ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل دمه حين قطعت رأسه وعن بعضهم من تهليل لسانه وشعره حالة النوم وكان يقول الله الله دائما فتواجد فأصاب رأسه حجر فشجه وسال دمه على الارض فكتب عليها الله الله وحكى أن زليخاء فصدت فكتب دمها يوسف يوسف فهو امتزاج سرى أى كسريان الماء فى العود الاخضر والنار فى الفحم لان الروح السارية فى جميع أجزاء البدن تتكيف بها لا مماسى كامتزاج جسم بآخر (قوله فلا يلهج) بفتح الهاء من باب تعب قال فى المصباح لهج بالشئ يلهج لهجا من باب تعب أولع به اهـ أى لا ينطق الا بها الا فيما لابد منه لمعاشه مثلا (قوله ومعناها) معطوف على النطق أى وغلبة معناها أى استحضاره وقوله حتى لا يفتر الخ كالتفسير للغلبة المذكورة فالمراد بها الدوام الا فيما لابد منه كما مر وقوله عن استحضار معناها أى ولو بطريق الاجمال كما مر (قوله ما يجلى) بالجيم والحاء أى يزين وقوله من المعارف الخ بيان لما والمراد بالمعارف العلوم اللدنية وبالاوصاف ما ذكره بقوله فنها أى من الاوصاف على حذف مضاف أى من الاتصاف بها ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الاتصاف بالزهد بضم الزاى وقد تفتح لغة قلة الرغبة فى الشئ واصطلاحا ما ذكره بقوله والمراد به خلو الباطن الخ أى تجرد القلب من ميله الى التعلق بالامور الفانية من مال وبنين وغير ذلك وليس المراد به الخلو من الدراهم والدنانير لما روى عن جابر مرفوعا اللهم وسع على الدنيا وزهدنى فيها ومراده عليه الصلاة والسلام السعة بقدر الحاجة فان طلب قدر الحاجة من حلال الدنيا واجب لما روى عنه ﷺ لا خير فيمن لا يحب المال يصل به رحمه ويؤدى به أمانته ويستغنى به عن خلق ربه وقوله وفراغ القلب عطف على خلو من عطف اللازم على الملزوم أو التفسير وقوله من الثقة أى الوثوق بزائل فاذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يثق بها بل يثق بالله تعالى (قوله وان كانت اليد مغمورة) بالغين المعجمة من الغمر وهو الماء الكثير والتغطية أى مملوأة وبالعين المهملة من العمارة وأشار بذلك الى أن وجود المال لا ينافى

الزهدوان شرطية وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أى فيلاحظ ان ذلك انما هو على سبيل العارية المحضة أى الخالية عن شائبة التملك فينتظر رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء و يعطيه لمن شاء وقوله وتصرفه أى و يلاحظ أن تصرفه فى ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة أى القاصرة على الموكل فيه بان يتصرف بالاذن الشرعى فلا ينفقه الا فى الوجه الذى أذن فيه الشرع لا فيما نهى عنه ولا فى شهوات نفسه كما أن الوكيل الخاص لا يجوز له أن يتصرف فى مال الموكل الا فيما أذن له فيه وفى هذا اشارة الى ان الاغنياء وكلاء على الفقراء فينبغى لهم الانفاق عليهم كما أذن لهم الموكل وهو الله تعالى فان لم يفعلوا عزلهم (قوله ينتظر الخ) جملة حالية أى حال كونه منتظرا العزل من المالك وقوله وغيره كذهاب المال ونزعه منه فاذا نزعه الله منه فقدر د الشئ لمالكه فلا يحزن على ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده لا ينافى زهده وقوله مع كل نفس متعلق بينتظر (قوله وذلك) أى ما تقدم من فراغ القلب من الثقة بزائل الذى هو معنى الزهد ينفى عن النفس التعلق بما لا بد من زواله وهو الدنيا و يرغبها فيما يبقى نفعه وهو طاعة الله تعالى لما روى الطبرانى عن ابن عمر مرفوعا الزهد فى الدنيا يريح القلب والبدن والرغبة فى الدنيا تكثر الهم والحزن والبطالة تقسى القلب اه (قوله ومنها) أى من الاوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار العجز والاعتماد على الغير واصطلاحا ماذكره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت الدائم الذى لا يقبل العدم أصلا أو المراد به من هو حق فى وكالته أى انه متكفل لنا تحقيقا من غير شك واذا كان كذلك فينبغى عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصا طالب العلم فان الله تعالى يرزقه من حيث لا يعلم ولا يدرى وأيضا فالله تعالى جعل لكل انسان نصيبا طالب العلم من تعبه فى المطالعة وغيرها فلا ينبغى التفاته لجهة من الجهات قال ابن الحاج لا ينبغى للعالم اذا انقطع معلومه أن يترك الوظيفة أو يذهب الى بعض الامراء ليخلصها له لان رزقه مضمون لا ينحصر فى جهة دون أخرى لحديث من طلب العلم تكفل الله برزقه أى يسره له بلا مشقة فى الدرس والمطالعة وهذا من كرامات العلماء والا فهو تكفل برزق الخلق أجمعين ولانه صار ينقل من الله الى عباده فهو فى مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا عذر له فى الطلب لاجل العائلة لانه أولى من يثق بربه فى المنع والعطاء فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لان عادة الله مستمرة برزق من هذا حاله من غير باب يقصده وقطع عنه ذلك اختبار اليرى صدقه فى علمه وعمله (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب أى الانزعاج والقلق عند تعذر الاسباب أى أسباب المعيشة ولذا قال أبو حامد اللفاف لى منذ ثلاثين سنة لو صارت الارض حديد الا تنبت النبات والسماء نحاسا لا تمطر والاشجار أحجار الا تثمر لا يتقلب قلبى من جهة الرزق جناح بعوضة لقوة الاستسلام ❊ ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الايمان الكامل فينتفى بانتفائه قرن به فى قوله تعالى انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أى ليس للشيطان قدرة وولاية على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر كما قاله سفيان رضى الله عنه قال ابن عطاء الله السكندرى هذه الآية تدل على ان من صح ايمانه بالله تعالى وتوكله عليه لا سلطان للشيطان عليه لان الشيطان انما يأتيك من أحد وجهين اما بتشكيك فى الاعتقاد واما بركونك الى الخلق واعتمادك أما التشكيك فى الاعتقاد فالايمان ينفيه وأما السكون الى الخلق والاعتماد فالتوكل على الله ينفيه وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الايمان يذهبها الاستقرار فى قلوب المؤمنين خصوصا اذا التجأ الى الله فى دفعها لما روى انه لما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين قال ﷺ فكيف بالغضب يارب فنزل واما ينزغنك من الشيطان نزغ أى يصيبك وسوسة الشيطان فاستعذ بالله أى الجأ اليه فى دفعه عنك والخطاب له ﷺ والمراد أمته لانه ﷺ معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يقدح) أى لا يضر فى توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصنعة والتجارة و تعاطى الدواء للصحة لان التوكل محله القلب وحركة

ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت وغيره مع كل نفس وذلك ينفى عن النفس التعلق بما لا بد له من زواله ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الاسباب ثقة بمسبب الاسباب ولا يقدح فى توكله تلبس ظاهره بالاسباب اذا كان قلبه فارغا منها يستوى عنده وجودها وعدمها

الظاهر

الظاهر لاتنافيه وهذا اشارة الى ماعليه جمع من ان الاشتغال بالاسباب لاينافى التوكل (قوله ومنها الحياء) بالمد وهو فى اللغة انقباض وخشية يجدهما الانسان من نفسه عندما يطلع منه على قبيح وعند الصوفيه خلق يبعث على ترك القبيح وفعل الجميل وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة أما بالقصر فيطلق على المطر والخصب وفرج الناقة وقد يمد كما فى القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء للسببية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم فالباء فيه للتعدية وقوله وامتثال الخ من عطف اللازم على الملزوم وقوله بالامساك الباء الداخلة عليه للملابسة وقوله به أى بالله تعالى والباء زائدة أو بمعنى من أى الشكوى منه تعالى الى العجزة بفتحات جمع عاجز وقوله والفقراء عطف تفسير والمراد بهم جميع المخلوقات لان كلهم محتاجون اليه تعالى فى جميع أمورهم لايقدرون على دفع ما نزل بك الا ان أراده الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغى أن تشكو اليه تعالى دونهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون فتكره الشكوى للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوهما الا لنحو طبيب كصديق وقريب فيذكر له مابه لاعلى وجه التضجر بل على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله فى ازالته (قوله ومنها الغنى) بكسر أوله مع القصر ضد الفقر أما مع المد وكسر أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الاسباب يحتمل ان الاضافة حقيقية أى من الامتحانات والمصائب التى تحصل بالاسباب كالتجارات ونحوها ويحتمل انها للبيان أى فتن هى الاسباب والفتنة كل مايشغل عن الله تعالى من مال وبنين وغيرهما أى انه اذا اشتغل بالذكر لايلتفت الى الاسباب لانها فتنة (قوله فلا يعترض على الاحكام) أى تقادير الله تعالى للامور أو المحكوم به من فقر أو عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بلو أى بالنسبة للماضى كأن يقول لو أتيت فى الصباح لأدركت درهما أو لو كان عندى مال لساويت الاغنياء فى كذا وقوله ولعل بالنسبة للمستقبل كأن يقول لعلى أذهب الى الامير فيعطينى شيأ ووجه الاعتراض فى ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بفقره ففيه اعتراض ضمنا أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة لها عدم الانقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلو ولعل اذا كان على وجه الاعتراض كما علمت أما اذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد فى الاحاديث كخبر أحمد وأبى يعلى وابن حبان والحاكم عن أبى سعيد مرفوعا لو أن أحدكم يعمل فى صخرة صماء ليس بها باب ولا كوة لخرج عمله للناس كائنا ما كان وخبر أبى نعيم فى الحلية عن جابر مرفوعا لو أن ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لأدركه رزقه كما يدركه الموت وخبر الترمذى والحاكم عن أنس كان أخوان أحدهما محترف والآخر منقطع فى الصنعة فشكا المحترف أخاه فقال صلى الله عليه وسلم لعلك ترزق به (قوله والتدبير) هو بالنسبة للخلق النظر فى عواقب الامور لاجل أن تقع على الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على الوجه الاكمل (قوله الملك) بكسر اللام أى المتصرف بالامر والنهى فى المأمورين مأخوذ من الملك بالضم وهو التصرف بالامر والنهى فهو أبلغ من مالك المأخوذ من الملك بالكسر وهو التصرف فى الاعيان المملوكة (قوله الوهاب) أى المعطى بلا عوض عاجل ولا آجل (قوله وهو نفض يد القلب) شبه القلب بشخص له يد استعارة بالكناية واليد تخييل والنفض ترشيح وقوله حرصا واكثارا منصوبان على التمييز أى من جهة الحرص على الدنيا والاكثار منها والثانى لازم للاول غالبا لان الشخص يحرص عليها لاجل أن تكثر وقوله وسكوت اللسان بالرفع عطفا على نفض وقوله مدحا وذما لان مدح الشئ أو ذمه يشعر بالتعلق به الا اذا كان مدحها أو ذمها على وجه التعليم للغير كما وقع فى الاحاديث كحديث نعم المال الصالح للرجل الصالح يصل به رحما ويصنع به معروفا ومن المعلوم ان الفقر بالمعنى المذكور داخل فى الزهد لكن المقام مقام اطناب فلا بأس بذكره وان استغنى عنه (قوله ومنها الايثار على نفسه) أى تقديم غيره عليه بما لايذمه أى لايذم الايثار به الشرع كأن يتصدق بما فضل عن حاجته لنفسه وممونه يومه وليلته وكسوة فصله ووفاء دينه فان تصدق بما

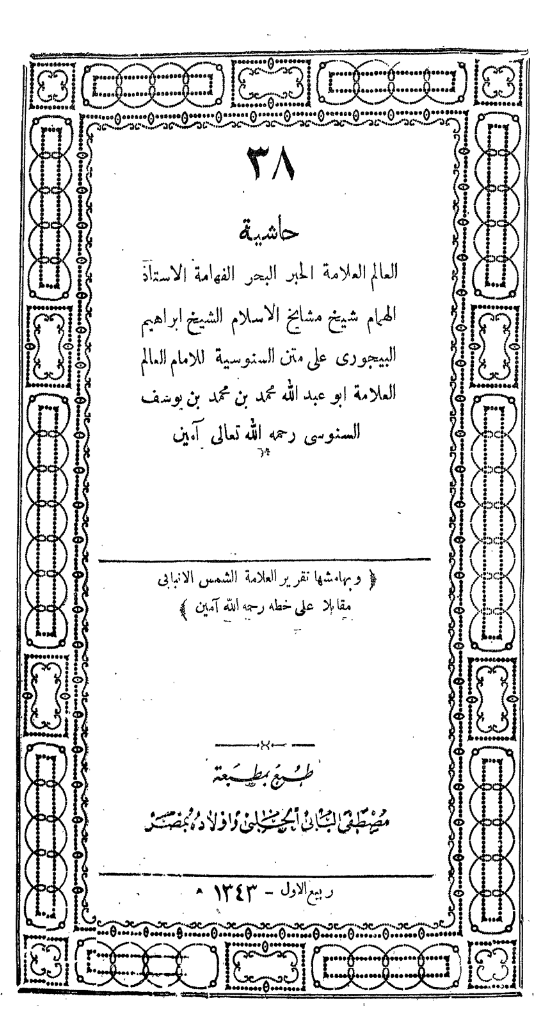
ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره وامتثال أمره ونهيه بالامساك عن الشكوى به الى العجزة والفقراء غيره ومنها الغنى وهو هنا غنى القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الاحكام بلو ولا بلعل لعلمه بان صدرت منه عز وجل المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصا واكثارا لقطعه بان حاجته ليست عند شئ منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما ومنها الايثار على نفسه بما لايذمه الشرع الى غير ذلك

بمـا ذكره الشيخ رضى الله تعالى عنه فى الشرح وأراد بالعجائب والله أعلم الكرامات أى التى هى الامور الخارقة للعادة والتوفيق خلق الطاعة وقيل خلق قدرة الطاعة فى العبد والله تعالى بمنه وكرمه يوفقنا ويوفق جميع أصحابنا واخواننا وأحبابنا بفضله لمقتضى أمره ونهيه بجاه أكرم رسله وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه والحمد لله رب العالمين

يحتاجه لذلك حرم وان ملكه الاخذ على المعتمد مالم يصبر هو أو ممونه على الاضاقة و يأذن له والا سن له التصدق ومحل اعتبار الزيادة على الدين اذا كان ذلك الشئ يمكن صرفه فيه لا نحو لقمة ورغيف **(قوله بمـا ذكره الشيخ)** اى المصنف كشكر الله تعالى وهو افراده تعالى بالثناء عليه ورؤية النعم منه فى طى النقم ومنها الفتوة وهى الاعراض عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بان كلا من احسانه اليهم واساءتهم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير لنفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم اساءة حتى يذمهم عليها الا أن يكون الشرع هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل ذلك امتثالا لما أمر به لاجل القيام بوظيفة التكليف لا تعززا وتكبرا عليهم قال أبو الحسن الشاذلى أكرم المؤمنين ولو كانوا عصاة لرب العالمين وازجرهم رحمة بهم لا تعززا وتكبرا عليهم فلو كشف عن نور المؤمن العاصى لطبق ما بين السماء والارض فكيف بنور المؤمن المطيع والفتوة أعلى رتبة من المسالمة أى المتاركة بان ترى أن لك احسانا عليهم وان منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا تطلب منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فانه لا يلاحظ ان له احسانا ولا ان منهم اساءة كما مر **(قوله الكرامات)** جمع كرامة وهى الامر الخارق للعادة كوضع البركة فى الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفى اليسير وكتيسر دراهم أو دنانير أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغى كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد الكرامات بشئ من طاعته والا دخل عليه الشرك الخفى ومكر به والعياذ بالله تعالى * فهذا من جملة ما يجب على المريد أن يصفى منه باطنه عند ذكر كلمة التوحيد بل يكون مقصوده بذلك رضا مولاه وكشف الحجاب عن عينى قلبه **(قوله والتوفيق)** أى شرعا أما لغة فهو التأليف بين شيئين فأكثر وقوله خلق الطاعة هذا تعريف امام الحرمين وهو أولى مما بعده المنسوب للاشعرى لانه ماخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقا لما طلبه منه الشرع والموافقة مباشرة انما تكون بنفس الطاعة لا بالقدرة عليها ولان خلق القدرة على الطاعة موجود فى الكافر مع أنه غير موفق وأجيب عن هذا بان القدرة هى العرض المقارن للطاعة وذلك غير موجود فى الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس المراد بها سلامة الاسباب كما فهم المعترض ولندرة التوفيق لم يذكر فى القرآن العظيم بلفظه ومعناه الا فى قوله تعالى وما توفيقى إلا بالله وأما فى غير هذه الآية فالمراد به الالفة والمحبة لا المعنى الاصطلاحى المراد هنا **(قوله واخواننا)** أى فى الايمان وأحبابنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب أو محب وقوله بفضله أى احسانه وقوله لمقتضى أمره أى لما يقتضيه وهو الطاعة ونهيه وهو ترك المعصية ونسبة الاقتضاء الى ذلك مجاز **(قوله بجاه)** أى بقدر سيدنا محمد وأتى بذلك لحديث توسلوا بجاهى فان جاهى عند الله عظيم * وهذا آخر ما تيسر جمعه على شرح الهدهدى جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما نفع بأصوله انه كريم جواد لا يخيب من قصده والتجأ اليه * وكان الفراغ من تسويدها يوم الجمعة المبارك لثلاث عشرة بقيت من شهر رمضان المعظم من شهور سنة ١١٩٤ أربعة وتسعين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها أفقر العباد الى مولاه الكريم عبد الله بن حجازى الشرقاوى غفر الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين

﴿ يقول ابراهيم الانبابى رئيس التصحيح بمطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ﴾

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيه و بعد فقد كمل ولله الحمد طبع هذه الحاشية الجليلة وضع الولى الشهير شيخ الاسلام الشيخ عبد الله الشرقاوى على شرح العلامة الهدهدى على أم البراهين للامام السنوسى رحمهم الله جميعا ووافق هذا الكمال اليوم الثامن من شهر رجب سنة ١٣٣٨ من هجرة الرسول ﷺ آمين



٣٨

حاشية

العالم العلامة الحبر البحر الفهامة الاستاذ
الهمام شيخ مشايخ الاسلام الشيخ ابراهيم
البيجوري على متن السنوسية للامام العالم
العلامة ابو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف
السنوسي رحمه الله تعالى آمين

﴿ وبهامشها تقرير العلامة الشمس الانبابي
مقابلا على خطه رحمه الله آمين ﴾

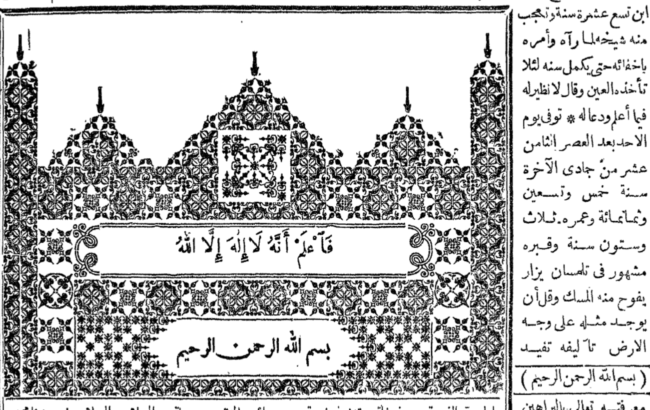
طبع بمطبعة
مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر

ربيع الاول - ١٣٤٣ هـ

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين **(قوله ابتدأ بالبسملة)** أى نطقا وكتابة أما الثانى فدليله المشاهدة وأما الأول فدليله أن من كتب شيأ تلفظ به غالبا والبسملة مصدر قياسى لبسمل كدحرج دحرجة اذا قال بسم الله الخ على ما فى الصحاح أو اذا كتبها على ما فى تهذيب الازهرى فهى بمعنى القول أو الكتابة لكن أطلقوها على نفس بسم الله الرحمن الرحيم مجازا من اطلاق المصدر على المفعول لعلاقة اللزوم ثم صارت حقيقة عرفية والضمير فى ابتدأ راجع للمصنف الذى هو الشيخ الامام العالم العلامة أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسى نسبة الى بنى سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول بعضهم نسبة الى سنوسة بلدته التى نشأ بها الحسنى فهو من أبناء الحسن بن على بن أبى طالب فهو شريف النسب * يحكى أن الشرف ثبت له من جهة أم والده وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر فى العلوم كلها وبلغ فى العلوم الغاية القصوى وتآليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها شرحه الكبير المسمى بالمقرب المستوفى على الحوفى كثير العلم ألفه وهو ابن تسع عشرة سنة وتعجب منه شيخه لما رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه لئلا تأخذه العين وقال لا نظير له فيما أعلم ودعا له * توفى يوم الاحد بعد العصر الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وقبره مشهور فى تلمسان يزار يفوح منه المسك وقل أن يوجد مثله على وجه الارض تآليفه تفيد

(بسم الله الرحمن الرحيم)

معرفته تعالى بالبراهين القاطعة فى أقرب مدة لاسيما هذه العقيدة وكان بعض المحققين يقرؤها للناس فى مجلس واحد كل يوم جمعة ويقول لابد منها للمبتدى وقد ألف تلميذه أبو عبد الله محمد بن عمر الملالى مجلدا فى مناقبه وحكى فيه عن السنوسى أنه حكى له أن صاحبه محمد بن يحيى رأى صاحبا له من أهل العلم بعد موته فسأله عما لقيه من منكر ونكير فقال سألانى عن دينى وعما قرأت من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقالا بغضب وتهديد ولأى شئ لم تقرأ عقيدة السنوسى فقال قرأت غيرها من العقائد فقالا وهلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها وضرباه بمقمع من حديد ضربتين أو ثلاثا وانما كان الضرب والعتاب لعدم قراءتى لها مع أنى كنت أعرف التوحيد بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد والجاهل * فان قلت لا عقاب على المباح * أجيب بان غالب المصائب من الامراض الباطنة فلعله انضم الى عدم قراءتها أمر طنى كتنقيص أو اعتراض لان المعاصرة حرمان وتركه اسم الميت ستر اعليه * وحكى أيضا أن بعض الصالحين رؤى فى المنام بعد موته فقيل ما فعل الله بك فقال أدخلنى الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرئ عقيدة سيدى محمد السنوسى الصبيان وهم يقرؤنها فى الألواح ويجهرون بقراءتها قال الزواوى وأظنه قال العقيدة الصغرى أفاده بعض شراح المتن مع زيادة



الحمد لله الذى توحد فى ذاته وتنزه فى نعوته من شوائب النقص وسماته والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله (وبعد) فيقول ابراهيم البيجورى الفقير الى مولاه الغنى القدير سألنى بعض الاخوان أصلح الله لى ولهم الحال والشان أن أكتب كتابة بهيه على المقدمة المشهورة بالسنوسيه فانشرح صدرى لذلك والله أعلم بما هنالك لانها وان كانت صغيرة الجرم كبيرة العلم محتوية على جميع العقائد مع زيادة الفوائد ولذلك كانت أحسن المؤلفات فى التوحيد وأخلصها من الحشو والتعقيد وهذا أوان الشروع فى المقصود بعون الملك المعبود فأقول وبالله التوفيق **(قوله بسم الله الرحمن الرحيم)** ابتدأ بالبسملة ثم بالحمدلة اقتداء

(قوله بالكتاب) مصدر مزيد لكتب أطلق على المكتوب وهو النقوش ثم أطلق على الالفاظ المخصوصة المنزلة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوتها المتحدى بأقصر سورة منها ثم صار حقيقة عرفية في ذلك والمراد بمنزل الكتاب لما ذكرناه في غير موضع (قوله العزيز) أي الذي لا نظير له أو الغالب على غيره ويصح ارادة كل من المعنيين استعمالا للمشترك في معنييه (قوله وعملا) انما عبر بالعمل هنا وبالاقتداء ثم لتضمن الخبر الامر بخلاف القرآن فانه لم يتضمنه كتضمن الخبر (قوله لا يبدأ) صفة ثانية لامر من باب النعت بالجملة بعد النعت بالمفرد وهو أحسن من عكسه (قوله فيه) أي بسببه وفائدة الاتيان بفي الدالة على السببية افادة أن المطلوب كون الامر ذي البال سببا باعثا على التسمية في ابتدائه لا مطلق وقوع التسمية في ابتدائه ولو بسبب آخر بحيث يكون هو غير منظور اليه عند التسمية (قوله فهو أبتر الخ) أجذم وأبتر وأقطع صفات مشبهة مصوغة من أفعال لازمة مكسورة العين ليكون صوغ الصفة المشبهة التي على أفعل منها قياسيا (قوله بحيث لا يكون محرما لذاته ولا مكروها لذاته) يظهر أن المراد بالمحرم لذاته والمكروه لذاته ما لم يكن تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما والمحرم لعارض والمكروه لعارض ما كان تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما فالزنا وشرب الخمر من قبيل المحرم لذاته لان تحريم الزنا لا يدور مع علته التي هي اختلاط الانساب وجودا وعدما اذ قد تنتفي العلة ويوجد التحريم كما اذا وطئ رجل صغيرة وكذلك تحريم شرب الخمر لا يدور مع علته التي هي الاسكار اذ قد ينتفي الاسكار ويوجد التحريم كما اذا اعتاد الشخص شرب الخمر بحيث لا يؤثر في عقله شيأ أو شرب قدرا لا يسكر والوضوء بماء مغصوب من المحرم لعارض لان تحريمه يدور مع علته التي هي الاستيلاء على حق الغير عدوانا وجودا وعدما والنظر لفرج الحليلة من قبيل المكروه لذاته لان كراهته لا تدور مع علته التي هي خوف الطمس مع عدم الحاجة اذ قد تنتفي العلة وتوجد الكراهة (٣) كما اذا أخبره معصوم بأنه لا يحصل له طمس اذا نظر لفرج حليلته وأكل البصل من المكروه لعارض لان كراهته تدور مع علته التي هي تأذى غيره ولو ملكا وجودا وعدما فاذا انتفت العلة بأن طبخ انتفت الكراهة وبهذا اندفع ما يقال لا يعقل فرق بين المحرم والمكروه لذاتهما وبين المحرم والمكروه لعارض لانه اذا نظر للشرب من حيث هو جائز وان نظر لكونه متعلقا بالخمر فهو حرام كما أنه ان نظر للوضوء في ذاته فهو جائز وان نظر لكونه بماء مغصوب فهو حرام وكذا يقال في المكروه فان كان المراد بالمحرم والمكروه لذاتهما ما كان تحريمه وكراهته لا لعلة والعارض ما كان ما ذكر لها ورد عليه ان الكل علل ولا فرق وما تقرر من كون أكل البصل مكروها لعارض هو ما قرره لنا شيخنا المحشي غير مرة في الدرس والظاهر أنه من المكروه لذاته لكن بقيد كونه نيئا كما ذكره العلامة الشرقاوي في حاشية التحرير في باب الوضوء فهو بالقيد المذكور تلزمه الكراهة لذاته خلافا لما استفيد من الفرق المتقدم فالمناسب التمثيل للمكروه لعارض بالوضوء بالماء المشمس (قوله فتحرم على المحرم الخ) لا يتفرع على ما قبله فلعل الفاء فاء الفصيحة ثم ان هذا أحد أقوال حاصلها أنه قيل تكره التسمية على كل من المكروه والمحرم ولو لعارض لما في ذلك من مراغمة الشارع بجعل المنهي عنه محلا للبركة وقيل تحرم التسمية عليهما اذ المراغمة تقتضي التحريم بل قال بعضهم ان التسمية على شرب الخمر كفر ولا يخفى أن كلا من أصحاب القولين يقول بتفاوت ما قال به من الكراهة أو الحرمة وقيل تكره على المكروه وتحرم على المحرم مطلقا وقيل وهو الراجح تكره على المكروه لذاته وتحرم على المحرم لذاته اذ المراغمة انما تتحقق حينئذ دون ما اذا كان لعارض لان العارض انما يتسبب عنه منع الاستعمال فقط ولا يمنع التسمية اذ المحل في ذاته قابل لها فلا مراغمة كذا في حواشي البهجة نقلا عن العباب وغيره وأخذ من هذا بعض المحققين من أشياخنا أنه لو عرضت الاباحة لما نهي عنه لذاته كأن اضطر لاكل الميتة أو شرب جرعة خمر لاساغة ما غص به أو لم يجد من يريد الادم سوى البصل النيء تبقى التسمية على الامتناع اذ المحل في ذاته غير قابل لها والضرورة لا دخل لها في التسمية فتدبر (قوله ولا تطلب على الثالث) أي بل الاولى في مثل ذلك تركها تعظيما لاسمه تعالى * وقد يستحب ترك الذكر ولو لم يكن ثم مناف للتعظيم فقد كره الامام مالك التلبية في غير أيام الحج فلا تكون التسمية مباحة أصلا كما أفاده الصبان وللزميري في بدء شرح المجموع وحاشية ضوء الشموع كلام في ذلك فليراجع

اقتداء بالكتاب العزيز وعملا بخبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر وفي رواية فهو أقطع وفي رواية فهو أجذم والمعنى على كل أنه ناقص وقليل البركة فهو وان تم حسا لا يتم معنى مع خبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر وفي رواية فهو أقطع وفي رواية فهو أجذم والمعنى على كل أنه ناقص وقليل البركة كما تقدم والمراد بالامر في هذين الخبرين الشيء لا ضد النهي فهو واحد الامور وقوله ذي بال أي صاحب حال يهتم به شرعا بحيث لا يكون محرما لذاته ولا مكروها لذاته ولا من سفاسف الامور أي الامور الخسيسة فتحرم على المحرم لذاته وتكره على المكروه كذلك ولا تطلب على الثالث ولا بد أن لا يكون ذكرا محضا بان لم يكن ذكرا أصلا أو ذكرا غير محض

(قوله وأن لا يجعل له الشارع مبدأ الخ) صادق بصورتين ما اذا لم يجعل له مبدأ أصلا أو جعل مبدأه غير البسملة والصورة الاولى غير مرادة لانها لا توجد الا في المحرم لذاته أو المكروه لذاته أو الذكر المحض أو سفاسف الامور وقد أخرج ماذكر بما تقدم (قوله بينهما تعارض) أى على رواية رفع دال الحمد وعلى التساوى والا فقد قيل بعدمه (قوله منها أن الابتداء نوعان الخ) مقتضى هذا الجواب أنه لا يخرج عن العهدة الا بهما (قوله حقيقى) نسبة للحقيقة مقابل المجاز لان حقيقة الابتداء بالشئ جعله أولا وفاتحة فاطلاق الابتداء على الاضافى مجاز علاقته المشابهة فى سبق كل كما أفاده الصبان وسيأتى مافيه (قوله واضافى) أى نسبى وهو ما كان ابتداؤه بالاضافة الى مابعده سبقه شئ أم لا فهو أعم مطلقا من الحقيقى وآثروا التعبير بالاضافى على التعبير بالمجازى مع أنه الانسب فى المقابلة لاشعاره بالمراد من غير الحقيقى وانه ما كان ابتداء بالاضافة الى مابعده أفاده الصبان لكن فى عبد الحكيم أنه يشترط فى الاضافى أن يسبقه شئ وهو مقتضى كون المجاز بالاستعارة والا فهو مجاز مرسل من اطلاق الخاص وارادة العام (قوله كما هو القاعدة من أنه اذا اجتمع الخ) فيه أن ما هنا من باب العام والخاص لا من باب المطلق والمقيد لان المطلق لابد أن يكون نكرة كما فى المحلى وذكر الله معرفة ويمكن أن يقال ان المراد النكرة ولو معنى فقط كما هنا لان الاضافة جنسية وهى فى معنى التنكير فلا اعتراض ومقتضى هذا الجواب أن من بدأ بأى ذكر كان خارجا عن عهدة الحديثين لكن خصوص البسملة والحمدلة أولى لموافقة الكتاب والسنة ولعمل السلف أفاده الصبان (قوله ومنها أن الابتداء أمر عرفى الخ) مقتضى هذا الجواب أنه يخرج عن العهدة بذكرهما قبل المقصود بالذات وان سبقهما شئ آخر لكن الاولى أن لا يسبقهما شئ آخر موافقة للكتاب ولعمل السلف (قوله ولا يكون كذلك الا من اتصف الخ) هذا لا يظهر الا على القول بأن دليل السمع والبصر والكلام عقلى مع أن المعول عليه الدليل السمعى وقرر بعض مشايخنا الاشارة الى العقائد بوجه آخر وهو ان الاسم عام فى المشتق وغيره لان المراد به ما دل على الذات بمجردها كالله أو باعتبار الصفة كالعلم سواء ورد الاذن به حقيقة كما ذكر أو حكما كالصانع والموجود والواجب فان الثلاثة ثابتة بالاجماع وكمتكلم بناء على مذهب من يكتفى بورود المادة والمشتقات تثبت مبدأ اشتقاقها لمن سمى بها فموجود يدل على الوجود وقديم يدل على القدم وباق يدل على البقاء وقدوس يدل على المخالفة للحوادث وغنى يدل على القيام بالنفس وواحد يدل على الوحدانية وقادر يدل على القدرة ومريد يدل على الارادة وعالم يدل على العلم وحى يدل على الحياة وسميع يدل على السمع وبصير يدل على البصر ومتكلم يدل على الكلام والمعنوية عند القائلين بها واضحة من المعانى والمستحيلات مفهومة من ثبوت الصفات المذكورة والجائزات مفهومة من نحو قادر ومريد والرحمن الرحيم المنعم بالجلائل والدقائق ومن جلة نعامه انزاله القرآن وايجاده للخلائق والاخير وهو ايجاد الخلائق دليل على سائر الصفات والاول وهو انزال القرآن دليل السمع والبصر والكلام فقد علمت من هذا أيضا أن فيها اشارة الى أدلة العقائد قال بعضهم لم يتبين من ذلك الاشارة الى العقائد المتعلقة بالرسل والسمعيات وبيانه أن تقول انكم قلتم ابتدأ بها امتثالا للاحاديث والامتثال فرع تصديق المحدث واذا صدق فى جملة أخباره

وأن لا يجعل له الشارع مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فانه جعل لها مبدأ غيرهما وهو التكبير * واستشكل بان الخبرين المذكورين بينهما تعارض فكيف يمكن العمل بهما * وأجيب بأجوبة منها أن الابتداء نوعان حقيقى وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود ولم يسبقه شئ واضافى وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود وان سبقه شئ فحمل خبر البسملة على النوع الاول وهو الحقيقى وخبر الحمدلة على النوع الثانى وهو الاضافى ولم يعكس تأسيا بالكتاب العزيز وعملا بالاجماع ومنها أنه لما تعارض هذان الخبران تساقطا ورجع الى خبر كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بذكر الله الحديث كما هو القاعدة من أنه اذا اجتمع مقيدان ومطلق ألغى المقيدان وعمل بالمطلق * لا يقال المعروف حمل المطلق على المقيد بمعنى أنه يقيد المطلق بقيد المقيد كما فى آيتى الظهار والقتل فان احداهما مطلقة عن التقييد بالمؤمنة والاخرى مقيدة بها وقد حملت المطلقة على المقيدة بمعنى أنهم قيدوا المطلقة بقيد المقيدة * لانا نقول محل ذلك اذا كان هناك مقيد واحد ومطلق كذلك كما فى الآيتين المذكورتين بخلاف ما اذا تعدد المقيد كما هنا اذ لا يمكن حمل المطلق على المقيد حينئذ ومنها أن الابتداء أمر عرفى يمتد من أول التأليف الى الشروع فى المقصود * ثم ان البسملة تشتمل على خمسة ألفاظ * الاول الباء وهى متعلقة بمحذوف فاما أن يقدر اسما أو فعلا خاصا أو عاما مقدما أو مؤخرا فأقسامه ثمانية والاولى منها أن يقدر فعلا خاصا مؤخرا كأن يقال التقدير بسم الله الرحمن الرحيم أؤلف ومحل ذلك اذا كانت صادرة من العباد وأما اذا كانت صادرة من المولى سبحانه وتعالى فليس التقدير على ذلك لان المعنى بى كان ما كان وبى يكون ما يكون وحينئذ يكون فى الباء اشارة الى جميع العقائد لان المراد بى وجد ما وجد وبى يوجد ما يوجد ولا يكون كذلك الا من اتصف بصفات الكمالات وتنزه عن

صفات

أنهم معصومون مبلغون جائز في حقهم كل مالم ينقص واذا ثبت ذلك استحال ضده وكذلك السمعيات فانها متلقاة من قبل الحادث اه وقد يقال من جملة انعامه ارسال الرسل المؤيدين بالقرآن والمعجزة التي هي من جملته أيضا اذ المدار في هذا على مطابق الاشارة لا على الاستلزام العقلي الذي سلكه المحشي وان كان هو الاوجه (قوله لانه يعلو مسماه) عبارة بعض الشراح لانه يعلى مسماه ويظهره وهي أولى كما لا يخفى (قوله أو من السمة) أي من فعلها وهو وسم لان الاشتقاق عند الكوفيين من الافعال (قوله انه غير المسمى) الحاصل ان أكثر الاشاعرة قالوا الاسم عين المسمى بدليل قوله تعالى سبح اسم ربك ماتعبدون من دونه الا أسماء وقول لبيد العامري يخاطب ابنتيه في النياحة عليه فقوما وقولا بالذي تعرفانه * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر قال السعد في شرح المقاصد وفي الاستدلال بالآيتين اعتراف بالمغايرة حيث يقال التسبيح والعبادة للذات دون الاسماء على أن التسبيح يصح لنفس الاسم بمعنى تنزيهه عما ينافي التعظيم كما في البيضاوي والعبادة تتعلق به ظاهرا لغرض الاشارة الى أن هذه الآلهة عدم في حضرة الألوهية فكأنها أسماء لا مسميات لها ولفظ اسم في البيت مقحم اشارة الى أنه ليس سلاما حقيقيا اذ هما لا يأمنان بعده وقد يقال لا اعتراف بالمغايرة في الاستدلال بالآيتين لان قولهم التسبيح والعبادة للذات دون الاسماء على زعم الخصم القائل بان هناك مسميات وأسماء وقيل ان الاسم غير المسمى لقوله تعالى له الاسماء الحسنى ولابد من المغايرة بين الشئ وما هو له ولتعدد الاسماء مع اتحاد المسمى ولو كان عينه لاحترق فم من قال نارا الى غير ذلك من المفاسد وعلى المغايرة

صفات النقصان كما ذكره بعض أئمة التفسير هذا اذا جعلت الباء أصلية وهو الراجح ان جعلت زائدة لا تحتاج الى متعلق تتعلق به كما هو مقرر في محله * والثاني الاسم وهو مادل على مسمى لا ماقابل الفعل والحرف لان ذلك اصطلاح نحوي وهو مشتق من السمو بمعنى العلو لانه يعلو مسماه أو من السمة بمعنى العلامة لانه علامة عليه وعلم من التعريف المذكور أنه غير المسمى وهو التحقيق نعم ان أريد به المدلول فهو عين المسمى وعليه يحمل كلام من أطلق أنه عين المسمى * والثالث لفظ الجلالة وهو علم على ذاته تعالى على سبيل علمية الشخص على التحقيق وان كان لا يجوز أن يقال ذلك الا في مقام التعليم وهو أشرف أسمائه تعالى بناء على ماهو المختار من التفاوت بينهما ولذلك كان يقول سيدي علي وفا في قوله تعالى وكلمة الله هي العليا هي لفظ الجلالة وذهب بعضهم الى أنه لا تفاوت بينها لرجوعها كلها الى الذات المقدسة وهو اسم الله الاعظم عند الجمهور واختار النووي أنه الحي القيوم * والرابع * والخامس الرحمن الرحيم وهما صفتان مأخوذتان من الرحمة بمعنى الاحسان في حقه تعالى لان معناها الاصلي وهو رقة في القلب تقتضي التفضل والاحسان مستحيل في حقه تعالى فهما بمعنى المحسن الا أن الاول المحسن بجلائل النعم والثاني المحسن بدقائق النعم وانما جمع بينهما اشارة الى أنه تعالى كما ينبغي أن يطلب منه النعم العظيمة ينبغي أن يطلب منه النعم الحقيرة ويتعلق بالبسملة أبحاث كثيرة وفي هذا القدر كفاية (قوله الحمد لله) أي الحمد بأقسامه الاربعة التي هي حمد قديم لقديم وهو حمد الله لنفسه بنفسه أزلا وحمد قديم لحادث وهو حمد الله لانبيائه وأوليائه وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم لبعض وحمد حادث لقديم وهو حمدنا الله مستحق أو مختص أو مملوك له تعالى فاللام الداخلة على اللفظ الشريف اما للاستحقاق أو للاختصاص أو للملك وعلى كل فأل الداخلة على الحمد اما للجنس أو للاستغراق أو للعهد فيتحصل من ذلك

الحمد لله

ظاهر قول صاحب الهمزية لك ذات العلوم من عالم الغيب ومنها لآدم الاسماء والتحقيق انه ان أريد من الاسم اللفظ فهو غير مسماه قطعا وان أريد به مايفهم منه فهو عينه ولا فرق في ذلك بين جامد ومشتق (قوله هي لفظ الجلالة) هذا خلاف ماعليه أهل الظاهر وعبارة البيضاوي وجعل كلمة الذين كفروا السفلى يعني الشرك أو دعوة الكفر وكلمة الله هي العليا يعني التوحيد أو دعوة الاسلام والمعنى وجعل ذلك بتخليص الرسول صلى الله عليه وسلم من أيدي الكفار الى المدينة فانه المبدأ له أو بتأييده اياه بالملائكة في هذه المواطن أو بحفظه ونصره له حيث حضر وقرأ يعقوب كلمة الله بالنصب عطفا على كلمة الذين والرفع أبلغ لما فيه من الاشعار بان كلمة الله عالية في نفسها وان فاق غيرها فلا ثبات التفوقة والاعتبار ولذلك وسط الفصل (قوله أي الحمد بأقسامه الاربعة الخ) هذا ظاهر على الاستغراق والجنس وكذا على العهد لانه اذا كان المعهود مملوكا لله أو مختصا به أو مستحقا له كان غيره كذلك بطريق الاولى فهذا انما هو بالنسبة لكون أل للعهد بيان لما آل اليه الامر كما لا يخفى (قوله مستحق الخ) قدر متعلق الجار والمجرور من معنى اللام والانسب تقديره من مادة الثبوت كما بينته في غير هذا المحل (قوله أو مملوك الخ) أي على التفصيل الآتي (قوله اما للاستحقاق الخ) لام الاستحقاق هي الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله وويل للمطففين بناء على أن الويل اسم للعذاب لا على انه اسم واد في جهنم ولام الاختصاص هي الواقعة بين ذاتين ومدخولها لا يملك نحو الجل للدابة أو بين ذاتين بمصاحب

مدخولها لا يملك نحو لزيد ابن اذ الابن لا يملك وأنت لى وأنا لك اذا كان كل من المخاطب والمتكلم حرا والراجح أن المراد بالاختصاص هنا التعلق والارتباط لا القصر ولام الملك هى الواقعة بين ذاتين ومدخولها يملك ومصاحب مدخولها يملك نحو المال لزيد وقد يطلقون لام الاختصاص على الاول والثالث أيضا كما أنهم قد يطلقون لام الاستحقاق على الثانى أيضا هذا حاصل ما فى الاشمونى وحاشية الصبان فحينئذ لا يظهر جعل اللام هنا للاختصاص الا بالنظر للاستعمال المشار اليه بقولنا فيما تقدم وقد يطلقون الخ ولا يظهر هنا أيضا جعلها للملك الا أن يكون هناك طريقة أخرى غير ما تقدم فحرر (قوله لان القديم لا يملك) لان الملك هو الاحتواء على الشئ مع القدرة على الاستبداد به كما فى القاموس (قوله وما تركب منهما فهو حادث) أى الملاحظ اجتماعه منهما حادث والا فلا تركيب حقيقة وفيه انه ان كان المراد بالمركب المجتمع من الافراد القديمة والحادثة فلا يصح اذ الحادث باق على حدوثه والقديم باق على قدمه وان كان المراد الهيئة الاجتماعية القائمة بالمجموع ففيه ان المقصود الحكم على الافراد لا على

الهيئة وكذا يقال فيما بعد (قوله أو اعتقادا بالجنان) المراد بالاعتقاد اعتقاد نحو العلم والكرم لا اعتقاد العظمة والا لزم انباء الشئ عن نفسه لان المراد بالتعظيم فى قولهم ينبئ عن تعظيم المنعم اعتقاد العظمة وجعل الاعتقاد فعلا انما هو بحسب العرف وجعله من قبيل الكيف لا الفعل تدقيق فلسفى (قوله فان صرف الخ) ظاهره سواء كان فى آن أو فى آنات وقوله وهو لا يكاد يوجد يفيد أنه معدوم والدليل بعد يفيد أنه قليل فلم يطابق الدليل المدعى ويمكن الجواب بان المراد من قوله لا يكاد يوجد القلة وعبر عنها بما ذكر اشارة الى أنها قلة بمنزلة العدم وأما تأويل القلة المأخوذة من الآية بالعدم فهو مخالف للواقع

وقوله قال تعالى الخ فيه ان الدليل لا يطابق المدعى اذ ما فى الآية هو الشكور مبالغة فى الشاكر ولا يلزم من قلة الشكور بالمعنى الاصطلاحى قلة الشاكر بالمعنى الاصطلاحى أيضا وقد يقال وجه الاستدلال أن الشكور مبالغة فى الشاكر اللغوى والمبالغة حاصلة بصرف الكل الذى هو معنى الشكر اصطلاحا على ما فيه من البعد وعدم اختصاص المبالغة بصرف الكل وعبارة البيضاوى وقليل من عبادى الشكور المتوفر على أداء الشكر بقلبه ولسانه وجوارحه أكثر أوقاته ومع ذلك لا يوفى حقه لان توفيقه للشكر نعمة تستدعى شكرا آخر لا الى نهاية ولذلك قيل الشكور من يرى عجزه عن الشكر وفى كلام بعضهم أن الشخص ان صرف جميع ما أنعم الله به عليه فى آنات سمى شاكرا اصطلاحا فان صرفه فى آن واحد سمى شكورا وهذا الاخير هو الذى لا يكاد يوجد كما قال تعالى وقليل من عبادى الشكور (قوله فالشكر الاصطلاحى أخص من الجميع) هذا يتوقف على اعتبار الانعام فى مفهومه مع انهم لم يذكروه فيه الا ان يقال كما قاله الصبان فيما كتبه على مقدمة جمع الجوامع ان اعتبار الانعام فى المفهوم قد أشير له بقولهم أنعم الله به عليه فيما خلق لاجله وان كان لا يتقيد بالانعام بالشئ

احتمالات تسعة قائمة من ضرب ثلاثة فى مثلها يمتنع منها واحد وهو جعل اللام للملك مع جعل أل للعهد اذا جعل المعهود الحمد القديم فقط لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعل الحمد المعهود حمد من يعتد بحمده كحمده تعالى وحمد أنبيائه وأصفيائه لان المعهود حينئذ هو المجموع المركب من القديم والحادث وما تركب منهما فهو حادث وأما ان جعلت أل للاستغراق فيصح جعل اللام للملك بالنظر للافراد الحادثة أو للاستحقاق أو للاختصاص بالنظر للافراد القديمة وان لوحظ المجموع صح جعلها للملك أيضا وان جعلت للجنس صح جعلها للملك بالنظر لتحقق الجنس فى ضمن الافراد الحادثة أو للاستحقاق أو للاختصاص بالنظر لتحققه فى الافراد القديمة ما لم يلاحظ المجموع كما فى الذى قبله * والحمد لغة هو الثناء بالجميل على الجميل الاختيارى على جهة التعظيم واصطلاحا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما على الحامد أو غيره سواء كان ذلك الفعل قولا باللسان أو اعتقادا بالجنان أو عملا بالاركان كما قيل

أفادتكم النعماء منى ثلاثة * يدى ولسانى والضمير المحجبا

* فان قيل لا اطلاع لنا على الاعتقاد حتى ينبئ عن تعظيم المنعم * أجيب بانه وان كان لا اطلاع لنا عليه لكن تدلنا عليه قرائن الاحوال ويرادف الحمد اصطلاحا الشكر لغة لكن بابدال الحامد بالشاكر بخلاف الشكر اصطلاحا فانه صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه فيما خلق لاجله وهو لا يكاد يوجد قال الله تعالى وقليل من عبادى الشكور * واعلم أن النسبة بين الشكر الاصطلاحى وبين كل من الحمد اللغوى والاصطلاحى والشكر اللغوى عموم وخصوص مطلق فالشكر الاصطلاحى أخص من الجميع فهذه نسب ثلاث والنسبة بين الشكر اللغوى والحمد الاصطلاحى الترادف كما تقدمت الاشارة اليه والنسبة بين الحمد اللغوى وكل من الحمد الاصطلاحى والشكر اللغوى العموم والخصوص الوجهى فهاتان نسبتان فاذا ضممتهما للتى قبلها مع الثلاثة السابقة كانت الجملة ستة كما أشار الى ذلك سيدى على الاجهورى بقوله

اذا نسب للحمد والشكر رمتها * بوجه له عقل اللبيب يؤالف

التصرف كما لا يخفى (قوله وأركان الحمد الخ) ظاهره أن هذه الاركان تجرى فى جميع الاقسام السابقة ويمكن توجيهه بأن حمد القديم للقديم وجد فيه الحامد والمحمود الا أنهما مختلفان اعتبارا لا ذاتا وان لم يذكر واذلك الا فى المحمود به والمحمود عليه والمحمود به هو مدلول الكلام القديم الدال على الكمالات والمحمود عليه بمعنى الحكمة لا الباعث والصيغة هى نفس الكلام القديم فالمراد بالصيغة فى كلامهم الامر الدال على التعظيم فتشمل الكلام القديم وتشمل أيضا عمل الاركان والجنان اذ هذه الاركان ليست خاصة بالحمد اللغوى بل تجرى فى العرفى على ما هو الظاهر نعم ان خصت هذه الاركان بالحمد اللغوى الحادث لم يحتج لهذا التكليف واندفع الاشكال (قوله ان الحمد القديم هو الكلام القديم) هذا الحمد القديم لم يشمله أحد التعريفين السابقين فلعلهما تعريفان لخصوص الحمد الحادث (قوله وانما أتى بالصلاة عليه) أى نطقا وكتابة كما تقدم فى البسملة (قوله لخبر من صلى علىّ فى كتاب) أى كتب الصلاة علىّ كما هو الاظهر أو قرأ الصلاة كتبا لها وهو أرجى كما نقله الحطاب لكن المرجح أن حصول الثواب المذكور لا يشترط فيه التلفظ باللسان حال الكتابة وان كان مستحبا واذا جرينا على الاظهر كان هذا الدليل قاصرا على الاتيان بالصلاة فى الكتابة وأما الدليل على الاتيان بها لفظا أيضا فهو الآية المذكورة بعد وان لم يسقها دليلا على ذلك ومن الأدلة أيضا قوله صلى الله عليه وسلم صلوا علىّ وسلموا وقوله كل خطبة لا يصلى علىّ فيها

فشكر لدى عرف أخص جميعها * وفى لغة للحمد عرفا يرادف

عموم لوجه فى سواهن نسبة * فذى نسب ست لمن هو عارف

* وأركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة فاذا حمدت زيدا لكونه أكرمك مثلا كأن قلت زيد عالم فأنت حامد وزيد محمود وثبوت العلم محمود به والاكرام محمود عليه وقولك زيد عالم صيغة ثم ان المحمود به والمحمود عليه فى هذا المثال اختلفا ذاتا واعتبارا وقد يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما الكرم لكن من حيث كونه مدلول الصيغة يقال محمود به ومن حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومما ينبغى التنبه له كما قال بعضهم ان الحمد القديم هو الكلام القديم باعتبار دلالته على الكمالات لان الكلام القديم وان كان واحدا بالذات لكن يتنوع بالاعتبار الى أنواع كثيرة كما هو مشهور (قوله والصلاة والسلام الخ) انما أتى بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لخبر من صلى علىّ فى كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مادام اسمى فى ذلك الكتاب وانما أتى معها بالسلام لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فان الظاهر منه طلب الجمع بينهما ولذلك كره افراد الصلاة عن السلام وعكسه عند المتأخرين وأما عند المتقدمين فهو خلاف الاولى فقط كما صرح به ابن الجوزى حيث قال ان الجمع بين الصلاة والسلام هو الاولى ولو اقتصر على أحدهما جاز من غير كراهة فقد جرى على ذلك جماعة من السلف والخلف منهم الامام مسلم فى أول صحيحه والامام أبو القاسم الشاطبى اهـ * واعلم أن للصلاة ثلاثة معان * الاول معنى لغوى فقط وهو الدعاء مطلقا وقيل بخير * والثانى معنى شرعى فقط وهو أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة * والثالث لغوى وشرعى وهو عند الجمهور بالنسبة لله الرحمة وبالنسبة للملائكة الاستغفار وبالنسبة لغيرهم ولو شجرا وحجرا ومدرا التضرع والدعاء لثبوت صلاتها على النبى صلى الله عليه وسلم كما رواه الحلبى فى السيرة وان اشتهر انها سلمت عليه فقط وان شئت قلت وهو الاخصر بالنسبة لله الرحمة وبالنسبة لغيره من ملائكة وغيرهم الدعاء وحينئذ يكون شاملا للاستغفار وغيره واختار ابن هشام فى مغنيه أنه العطف بفتح العين وهو بالنسبة لله الرحمة الخ ويترتب على هذا الخلاف أنها من قبيل المشترك اللفظى على الاول وضابطه أن يتحد اللفظ ويتعدد

والصلاة والسلام

فهى شوهاء أى قبيحة المنظر (قوله ولذلك كره الخ) لا يدل على الكراهة كما لا يخفى (قوله بشرائط مخصوصة) هذا زائد على الماهية (قوله وهو عند الجمهور) سيأتى مقابله وهو مذهب ابن هشام (قوله الاستغفار) أى طلب المغفرة ولا يقال انها تستدعى سبق ذنب وهو معصوم لانا نقول ان ذلك من باب حسنات الابرار سيئات المقربين كما هو مشهور (قوله التضرع) هو السؤال بخشوع وذلة فعطف الدعاء عليه عطف عام على خاص وفيه ان جعل الدعاء معنى مشتركا ينافى قوله فيما تقدم معنى لغوى فقط وهو الدعاء والجواب بان المشترك انما هو الدعاء بالنسبة لغير الله بخلاف الخاص بأهل اللغة فان الدعاء سواء كان بالنسبة لله أو لغيره مردود بأنه لا يتصور الدعاء من الله اذ ليس هناك أعلى منه حتى يطلب منه فالمعنى اللغوى فقط انما هو بالنسبة لغير الله كما أن الشرعى فقط كذلك وفى دقائق المنهاج أن المعنى المشترك هو الرحمة فقط وعلى هذا الاشكال وقال بعضهم ليس للصلاة الا معنيان فقط الدعاء والاقوال والافعال المخصوصة الاول لغوى والثانى شرعى وأما اطلاقها على الرحمة بالنسبة له فهو مجاز لان كل شئ استحال على الله باعتبار مبدئه جاز اطلاقه عليه تعالى باعتبار غايته (قوله وهو الاخصر) أى الاولى أيضا لانه بما يتوهم من التعبير فى جانب الملائكة بالاستغفار وفى جانب غيرهم بالدعاء ان دعاء الملائكة بصيغة المغفرة فقط وليس كذلك

(قوله والذهب والفضة بوضع) ظاهر دانه موضوع لهما بوضع واحد فليحرر (قوله كغيره من باقي الانبياء) أي فان الصحيح أنهم ينتفعون بصلاتنا عليهم فالخلاف جار فيهم أيضا كما تصرح به عبارة الشرقاوي على الهدهدي خلافا لما يوهمه ظاهر المحشي والظاهر أن هذا الخلاف انما هو بعد الوفاة أما قبلها فالظاهر انه ينتفع قولا واحدا أخذا من التعليل (قوله لانه قد فرغت عليه الكمالات) أي حين خروجه من الدنيا وأما قبل ذلك فكان يترقى في الكمالات تأمل (قوله بانه ينتفع) لعل الباء زائدة أو ضمن صححوا معنى تمسكوا مثلا (قوله وذا صحيح) يحتمل أن الاشارة راجعة لقوله لكنه لا ينبغي الخ ويحتمل أنها راجعة لقوله بانه ينتفع أفاد به أنه صحيح عنده أيضا كما هو صحيح عندهم ويحتمل أنها راجعة للتصحيح المفهوم من وصححوا (قوله ولعل نكتة الاظهار الخ) أو يقال انما أظهر لاجل السجع لا يقال ان الفاصلتين فيه مترافقتان لفظا ومعنى وهذا معيب كالايطاء في النظم لانا نقول محل الايطاء ونحوه فيما يستثقل تكراره ولفظ الجلالة يزيده التكرار حلاوة وطلاوة كقوله

يا صاحب الهم ان الهم منقطع
أبشر بخير فان الفارج الله
اليأس يقطع أحيانا بصاحبه
لا تيأسن فان الصانع الله
قد يحدث الله بعد العسر ميسرة
لا تجزعن فان الكافي الله

المعنى كما في لفظ عين فانه واحد ومعناه متعدد لانه وضع للباصرة بوضع وللجارية بوضع وللذهب والفضة بوضع الى غير ذلك وانها من قبيل المشترك المعنوي على الثاني وضابطه أن يتحد كل من اللفظ والمعنى لكن يكون لذلك المعنى أفراد مشتركة فيه كما في لفظ أسد فانه واحد ومعناه واحد ولكن لمعناه أفراد مشتركة فيه والتحقيق الثاني خلافا لمن اختار الاول * والصحيح أنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بالصلاة عليه كغيره من باقي الانبياء وقيل المنفعة عائدة على المصلي ليس الا لأنه صلى الله عليه وسلم قد أفرغت عليه الكمالات ورد بانه صلى الله عليه وسلم لا يزال يترقى في الكمالات دائما وأبدا اذ ما من كمال الا وعند الله أكمل منه كما أشير لذلك بقوله تعالى وللآخرة خير لك من الاولى بناء على ما قاله أهل الحقيقة من أن المعنى وللحظة الآخرة خير لك من اللحظة المتقدمة لكن لا ينبغي التصريح بذلك وقد أشار بعضهم لذلك بقوله

وصححوا بانه ينتفع * بذي الصلاة شأنه مرتفع لكنه لا ينبغي التصريح * لنا بذا القول وذا صحيح

هذا ما يتعلق بالصلاة * وأما السلام فمعناه الامان والمراد تأمينه صلى الله عليه وسلم مما يخاف على أمته لانه صلى الله عليه وسلم معصوم فكيف يخاف على نفسه نعم يخاف عليها خوف مهابة واجلال اذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اني لاخوفكم من الله وقيل المراد تأمينه صلى الله عليه وسلم مما يخاف على نفسه عند اشتداد الكرب في المحشر لانه ينسى العصمة كسائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وفسره بعضهم بالتحية والمراد بها في حقه تعالى مع رسوله أنه يخاطبه بكلامه القديم دالا على رفعة مقامه العظيم وتوهم بعضهم أن المراد بالسلام هنا اسمه تعالى قال والمعنى الله راض أو حفيظ على رسوله ولا يخفى ما فيه من البعد وبالجملة لا تنكر ثبوت السلام اسما من أسمائه تعالى ولكن يبعد حمله عليه في مثل هذا الموضع * وبقيت أبحاث تتعلق بالصلاة والسلام لا تناسب هنا (قوله على رسول الله) متعلق بمحذوف تقديره كائنان وهو خبر عن قوله والصلاة والسلام والمراد برسول الله هنا خصوص سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم لان ذلك اللفظ غلب استعماله في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حتى صار لا يطلق على غيره الا مقرونا بذكره أو قرينة وانما قال على رسول الله ولم يقل على نبي الله لان الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح خلافا للعز بن عبد السلام في قوله بالعكس وكان مقتضى الظاهر أن يقول على رسوله لان المقام للاضمار ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأنه صلى الله عليه وسلم باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما أشرفها من اضافة * واعلم أن الرسول لغة المبعوث من مكان الى آخر واصطلاحا انسان أوحي اليه بشرع يعمل به وأمر بتبليغه وأما النبي فهو لغة المخبر بكسر الباء أو فتحها فهو فعيل بمعنى فاعل أو مفعول واصطلاحا انسان أوحي اليه بشرع يعمل به وان لم يؤمر بتبليغه فكل رسول نبي ولا عكس فبينهما عموم وخصوص بإطلاق هذا هو المشهور وقيل انهما مترادفان وبعضهم يجعل بينهما عموما وخصوصا من وجه بناء على أنه يشترط في النبي أن

على رسول الله

اذا بليت فثق بالله وارض به
ان الذي يكشف البلوى هو الله
والله مالك غير الله من أحد * فحسبك الله من كل لك الله

ومثل لفظ الجلالة لفظ محمد في قوله * محمد ساد الناس كهلا ويافعا * وساد على الاملاك أيضا محمد * محمد كل الحسن من بعض حسنه * وما حسن كل الحسن الا محمد
محمد ما أحلى شمائله وما * ألذ حديثا راح فيه محمد ولك أن تمنع ان هنا اظهارا في مقام الاضمار لانه لا يكون الا في جملة واحدة وما هنا ليس كذلك كما نقل عن الشبراملسي (قوله وقيل انهما مترادفان) أي على معنى النبي السابق كما هو الظاهر

يختص

(قوله خليفة) وقد اتصف بها النبي صلى الله عليه وسلم أيضا وكانت بعده لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي ولما توفي علي بايع الناس لابنه الحسن فصار خليفة حقا مدة ستة أشهر تكملة الثلاثين سنة التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنها مدة الخلافة ثم تكون ملكا عضوضا أي يعض الناس منه لجور أهله وعدم استقامتهم ولما فرغت تلك المدة رغب عن الخلافة لمعاوية زهدا وصونا لدماء المسلمين فانه بايعه أكثر من أربعين ألفا وهذا مصداق قوله صلى الله عليه وسلم ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين (قوله بهذه الجملة) أي جملة الالفاظ المذكورة الى قوله ويجب على كل مكلف (قوله لان الاولى ألفاظ الخ) انما كانت مقدمة الكتاب اسما للالفاظ ومقدمة العلم اسما للمعاني للمناسبة وذلك لان الكتاب اسم للالفاظ فتكون مقدمته كذلك والعلم اسم للمعاني

يختص باحكام لانهما حينئذ يجتمعان فيمن أمر بتبليغ بعض الاحكام واختص ببعضها الآخر وينفرد الرسول فيمن أمر بتبليغ الكل وينفرد النبي فيمن اختص بالكل ومتى أمر بالحكم بين الناس فخليفة كما قال الله تعالى ياداود انا جعلناك خليفة في الارض الآية (قوله اعلم الخ) انما أتى المصنف بهذه الجملة لارتباط المقصود بها وللانتفاع بها فيه فهي مقدمة كتاب لا مقدمة علم لان الاولى ألفاظ تقدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه والثانية جملة معان يتوقف عليها الشروع في المقصود كالحد والثمرة الى آخر المبادي العشرة المنظومة في قول بعضهم

ان مبادى كل فن عشره * الحد والموضوع ثم الثمره

وفضله ونسبة والواضع * والاسم الاستمداد حكم الشارع

مسائل والبعض بالبعض اكتفى * ومن درى الجميع حاز الشرفا

فحده لغة العلم بأن الشيء واحد وشرعا بمعنى الفن المدون علم يبحث فيه عن اثبات العقائد الدينية المكتسب من أدلتها اليقينية وبغير معنى الفن المدون افراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفات وأفعالا وقيل اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات * وموضوعه ذات الله وذات رسله من حيث ما يجب وما يستحيل وما يجوز والممكن من حيث انه يستدل به على وجود صانعه والسمعيات من حيث اعتقادها * وثمرته معرفة صفات الله ورسله بالبراهين القطعية والفوز بالسعادة الابدية وفضله أنه أشرف العلوم لكونه متعلقا بذات الله تعالى وذات رسله وما يتبع ذلك والمتعلق بكسر اللام يشرف بشرف المتعلق بفتحها * ونسبته أنه أصل العلوم وما سواه فرع عنه * وواضعه أبو الحسن الاشعري ومتابعوه وأبو منصور الماتريدي ومتابعوه * واسمه علم التوحيد وعلم الكلام وذكر بعضهم أن له ثمانية أسماء * واستمداده من الادلة العقلية والنقلية * وحكم الشارع الوجوب العيني على كل مكلف من ذكر وأنثى * ومسائله قضاياه الباحثة عن الواجبات والجائزات والمستحيلات ولا يخفى ان اعلم موضوع لان يستعمل في خطاب المعين لكن استعمله المصنف في خطاب كل ناظر في هذه المقدمة ممن يتأتى منه العلم * فان قيل لم خالف المصنف ما هو عادة المؤلفين من التعبير بأما بعد مع أن الاتباع خير من الابتداع * أجيب بأنه خالفهم للتنبيه على أن غير العلم لا يبتغي سببا فابتداعه لنكتة حسنة وهو التنبيه المذكور ومحل قولهم الاتباع خير من الابتداع اذا لم يكن لتلك النكتة والتحقيق ان العلم والمعرفة مترادفان الا أنه يطلق عليه تعالى عالم دون عارف

مقدمته كذلك والعلم اسم للمعاني والقواعد تكون مقدمته كذلك هذا هو المشهور والاظهر ان مقدمه العلم اسم للالفاظ أيضا اذ هي من أسماء التراجم وأيضا المعاني لا تقوم بنفسها حتى توصف بالتقدم وانما ذلك باعتبار

اعلم

محلها وهو الالفاظ وان أردت زيادة بيان فعليك بحاشية العلامة الخضري على الشنشوري (قوله علم يبحث فيه الخ) حده غيره بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله من حيث انها قديمة مخالفة للحوادث الخ وعن صفاته من حيث تقسيمها لنفسي وسلبي ومعان ومعنوية ومتعلقة وغير متعلقة والتعلق عام التعلق وخاصه وقديمه وحادثه كما في صفات الافعال عند الاشعري الى غير ذلك وعن أحوال الممكنات في المبدا من حيث انها حادثة ناشئة بالاختيار لا بالتعليل والمعاد من حيث الحشر وبقية السمعيات على قانون الاسلام أي قواعده غير المصادمة للشرع لتخرج الهيات الفلاسفة فانها مجرد تخييل وبقيت النبوات فاما أن يعتبر ادراجها في أحوال الممكنات واما في الصفات من حيث ان الارسال من صفات الافعال وأما نحو مبحث نصب الامام وتقليد الأئمة فانما ذكر في بعض كتب هذا الفن لكثرة ضلال الفرق الزائغة فيه وحده أيضا بانه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه وعرفه السعد بقوله العلم بالعقائد الدينية الناشئ عن الادلة اليقينية (قوله افراد المعبود الخ) يعني عدم الشريك عبده بالفعل أولا اذ فعل العبادة ليس شرطا في التوحيد (قوله واضعه أبو الحسن الخ) فيه انه تكلم فيه عمر رضي الله تعالى عنه وألف فيه رسالة الامام مالك رحمه الله وذلك قبل ميلاد ابي الحسن اه أمير

لان المعرفة تستدعى سبق الجهل ومنع ذلك شيخ الاسلام زكريا واختار أنه يطلق عليه تعالى كل من عالم وعارف لورود ذلك * لا يقال اذا كان التحقيق ان العلم والمعرفة مترادفان فلم عبر المصنف باعلم دون اعرف * لانا نقول عبر باعلم لانه لفظ القرآن قال تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله (قوله أن الحكم العقلى) انما اقتصر المصنف على الحكم العقلى دون أخويه وهما الحكم العادى والحكم الشرعى لانه المحتاج اليه فى هذا الفن دونهما * وحاصل الأمر أن أقسام الحكم من حيث هو ثلاثة الاول الحكم العقلى وهو اثبات أمر لامر أونفيه عنه من غير توقف على تكرار ولا وضع واضع وينحصر فى ثلاثة أقسام كما سيذكره المصنف والثانى الحكم العادى وهو اثبات أمر لامر أونفيه عنه بواسطة التكرار وينحصر فى أربعة أقسام ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل وربط وجود بعدم كربط وجود البرد بعدم الستر وربط عدم بوجود كربط عدم الاحراق بوجود الماء والثالث الحكم الشرعى وهو كلام الله المتعلق بفعل الشخص من حيث التكليف أو الوضع له وينحصر فى قسمين خطاب تكليف وهو كلام الله تعالى المتعلق بفعل الشخص من حيث التكليف وخطاب وضع وهو كلام الله تعالى المتعلق بفعل الشخص من حيث الوضع وللاول خمسة أقسام الايجاب وهو كلام الله المتعلق بطلب فعل الشئ طلبا جازما والندب وهو كلام الله المتعلق بطلب فعل الشئ طلبا غير جازم والتحريم وهو كلام الله المتعلق بطلب ترك الشئ طلبا جازما والكراهة ولو خفيفة وهى كلام الله المتعلق بطلب ترك الشئ طلبا غير جازم والاباحة وهى كلام الله المتعلق بالتخيير بين فعل الشئ وتركه وللثانى خمسة أقسام أيضا وهى كلام الله المتعلق بكون الشئ سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا واذا نظرت لكون هذه الخمسة تجرى مع كل واحد من الخمسة السابقة كانت الجملة خمسة وعشرين قائمة ضرب خمسة فى مثلها وتوضيح ذلك يطلب من المطولات

(قوله لان المعرفة تستدعى الخ) فيه انها اذا استدعت ذلك واستلزمته دون العلم كيف تكون مرادفة له انما هذا رأى من يخصها بعلم مسبوق بجهل وهو مقابل الترادف الا أن يقال ان المراد الترادف من حيث شمول كل للمركبات والكليات ومقابليهما لكنه تكلف (قوله ومنع ذلك) أى استدعاءها سبق الجهل (قوله دون اعرف) أى الذى هو أنسب بالمقام لاستدعاء المعرفة سبق الجهل والاصل فينا الجهل بالاحكام (قوله ان أقسام الحكم من حيث هو ثلاثة الخ) يفيد أن الحكم الشرعى داخل تحت الحكم بمعنى اثبات أمر لأمر أونفيه عنه وكذا قوله ولا وضع واضع يفيد ذلك فانه احترز به عن الحكم الشرعى فيفيد أنه داخل فى قوله اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه والالم يحتج لاخراجه اذ كر مع أنه سيأتى له ان الحكم الشرعى هو كلام الله المتعلق الخ ففى كلامه تناف ويجاب عن ذلك بان للحكم الشرعى اطلاقين الاول اثبات أمر لامر أونفيه عنه بواسطة وضع الواضع وهذا هو ما أشار اليه أولا والثانى هو كلام الله المتعلق الخ وهو ما أشار اليه ثانيا (قوله بواسطة التكرار) فاذا حكم الشخص بان شرب القهوة أو أكل الضأن يذكى الفهم بواسطة استعماله لذلك أول مرة لم يكن حكما عاديا بل عقليا واذا حكم بذلك بواسطة استعماله مرتين فأكثر كان حكما عاديا (قوله المتعلق) أى تعلق دلالة لا تأثير ولا انكشاف والمراد تعلقا تنجيزيا حادثا عند توجه الطلب ولا يلزم من حدوث التعلق الذى هو صفة الكلام حدوث الحكم المفسر بالكلام المذكور لان التعلق المذكور ليس صفة حقيقية بل هو نسبة واعتبار فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها فالحكم قديم لا حادث وذهب العلامة المحلى الى حدوثه (قوله الايجاب وهو

أن الحكم العقلى

كلام الله الخ) أى فالايجاب والتحريم والكراهة والندب والاباحة أسماء للكلام القديم وجعل الندب والكراهة من الاحكام التكليفية ظاهر على القول بان التكليف طلب ما فيه كلفة أما على أنه الزام ما فيه كلفة فلابد من اعتبار التغليب وكذا لابد من اعتباره بالنسبة للاباحة عليهما (قوله كانت الجملة خمسة وعشرين) أمثلة ذلك وجوب البيع سببه اضطرار المشترى وشرطه التكليف ومانعه اضطرار البائع وصحة البيع باستكمال الشروط وفساده بانتفائه ندب البيع سببه الاحتياج المخصوص وشرطه التكليف ومانعه اضطرار البائع وصحة البيع باستكمال الشروط وفساده بانتفائه تحريم البيع بعد أذان الجمعة سببه الاشتغال عن ذكر الله وشرطه التكليف ومانعه اضطرار المشترى أو عذر البائع والمشترى بعذر من أعذار الجمعة وصحة البيع باستكمال الشروط وفساده بانتفائه كراهة البيع لمن يتجر فى أكفان الموتى سببها تمنى كثرة الموت وشرطها التكليف ومانعها الاضطرار والصحة باستكماله الشروط والفساد بانتفائه اباحة البيع سببها الاحتياج العام وشرطها التكليف ومانعها كونه وقت أذان الجمعة مثلا والصحة والفساد كما تقدم فعلمت من هذا أن السبب والشرط والمانع متعلقة بنفس التكليف بصوره الخمس والصحة والفساد متعلقان بمتعلقه وهو المكلف به بصوره الخمس فقوله أو الواضع له أى للتكليف من حيث ذاته أو من حيث متعلقه

(قوله اعلم ان الحصر على ثلاثة) ستعلم أنه أكثر من ذلك (كقوله وضابطه أن يصح الخ) فيه أن هذا ضابط لكون المحصور كليا والمحصور فيه جزئيا لا للحصر (قوله وضابطه أن يصح تحليل الخ) فيه ان هذا ضابط لكون المحصور كلا والمحصور فيه أجزاء لا للحصر ثم ان الظاهر أن المراد الفعلي الخارجي لا التحليل باللفظ والعبارة وفيه انه لا يطرد اذ السكنجبين لا يتأتى تحليله الى الخل والعسل اذ لا يمكن تمييز أحدهما من الآخر فلو قال أن لا يصح الاخبار بالمقسم عن كل قسم لاطرد (قوله والثالث حصر بمعنى عدم الخروج) في جعله قسيما لما قبله نظر فالاولى أن يقال ان الحصر معناه عدم الخروج ثم انه تارة يكون حصر كلي في جزئياته وتارة يكون حصر كل في أجزائه وتارة يكون حصر متعلق خاص بالكسر في متعلق خاص بالفتح نحو انحصرت فكرتي في ذنوبي وانحصر حكم الامير في البلد وتارة يكون حصر موصوف في صفته نحو انحصر زيد في البياض وتارة يكون حصر وصف في موصوفه نحو انحصر البياض في زيد وتارة يكون حصر ظرف في مظروف نحو انحصر هذا الاناء في الماء وتارة يكون حصر مظروف في ظرف نحو انحصر الماء في هذا الاناء الى غير ذلك وما نحن فيه من قبيل الثالث على أنه لا يستقيم كلام المصنف ويكون من قبيل الثالث الا لو قال المصنف ينحصر في الوجوب والاستحالة والجواز وهو لم يقل ذلك بل قال ينحصر في ثلاثة أقسام أي أقسام للحكم ولا يخفى أن الثلاثة ليست أقساما للحكم اذ التقسيم ليس له الا نوعان تقسيم الكلي الى جزئياته وتقسيم الكل الى أجزائه وليس له نوع آخر فالاشكال على

(قوله ينحصر في ثلاثة أقسام) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام الاول حصر الكلي في جزئياته وضابطه أن يصح الاخبار بالمقسم عن كل قسم من أقسامه كما في حصر الكلمة في الاسم والفعل والحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا والثاني حصر الكل في أجزائه وضابطه أن يصح تحليل المقسم الى أقسامه كما في حصر الحصير في السمار والخيط اذ يصح تحليله اليهما والثالث حصر بمعنى عدم الخروج كما في قول الشخص انحصر حكم الامير في البلد وانحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى ان حكم الامير لا يخرج عن البلد وان فكرته لا تخرج عن ذنوبه وكلام المصنف لا يصح من قبيل الاول لعدم صحة الاخبار بالمقسم عن كل قسم من أقسامه اذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلي وكذا البقية لأن الحكم العقلي اثبات أمر لامر أو نفيه عنه كما تقدم ولا شيء من ذلك بوجوب ولا استحالة ولا جواز فكيف يصح الاخبار به عن كل واحد منها ولا من قبيل الثاني لعدم صحة تحليل المقسم الى أقسامه اذ الوجوب والاستحالة والجواز ليست أجزاء للحكم العقلي فكيف يصح تحليله اليها فيتعين أن يكون من قبيل الثالث والمعنى عليه أن الحكم العقلي لا يخرج عن ثلاثة أقسام وحاول جماعة تصحيح كونه من قبيل الاول بوجوه منها ما هو بعيد ومنها ما هو غير سديد لكن أحسنها انه على تقدير مضاف قبل قوله الوجوب وما بعده والاصل اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز وحينئذ صح كونه من قبيل الاول لوجود ضابطه بهذا التقرير اذ يصح أن يقال اثبات الوجوب حكم

المصنف ليس من حيث الانحصار اذ أقسام الانحصار كثيرة كما قد علمتها انما الاشكال من جعل هذه الثلاثة أقساما للحكم والاقسام ليس لها الا صفتان

ينحصر في ثلاثة أقسام

كونها أقساما للكلي فتكون جزئيات له وكونها أقساما للكل فهي أجزاء وبهذا تعلم ما في كلام المحشي أولا وآخرا تأمل الا أن يراد أقسام منسوبة للحكم من حيث تعليقه بها لا من حيث كونه مقسمها فتدبر (قوله لكن أحسنها الخ) أسهل منه تأويل الحكم بالمحكوم به وأحسنية ماقاله الاستاذ بالنسبة لهذا انه تأويل في محل الحاجة (قوله اثبات الوجوب الخ) نظر فيه العلامة الشرقاوي بان بعض العقائد خارج عن هذه الثلاثة كقولك الله قادر الله موجود فليس في ذلك اثبات وجوب وقسيميه مع انه حكم عقلي قال ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم من أن يعبر عنه بذلك العنوان كقولك قدرة الله واجبة أو بما اتصف به كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال في الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين في الحكم العقلي كونها محكوما بها في ظاهر التركيب لصدقه حيث لا تذكر لكن لابد منها في نفس الامر اه فتحصل من هذا ان المحكوم به الذي جاء من جهة العقل ليس الا الثلاث صفات أعني الوجوب والاستحالة والجواز التي هي صفات الواجب والمستحيل والجائز اما صراحة كقولك الله واجب أو اشارة ولزوما كقولك الله قادر ورازق فالحكم العقلي اثبات الوجوب للقدرة والامكان للرزق وكل من الوجوب والامكان جهة القضية وأما اثبات القدرة لله الذي هو صريح القضية فحكم شرعي كما في شرح جمع الجوامع في تعريف القضية * والحاصل ان الحكم العقلي الذي له تعلق بالفن ليخرج نحو الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء اثبات هذه الصفات ونفيها وان المحكوم به العقلي هو هذه الصفات وانه ليس للعقل بمجرده اثبات ونفي الا لهذه الصفات وان نحو الله قادر حكم شرعي بالنظر لظاهر القضية لا لجهتها وهذا هو المناسب لما تقرر من أن الحكم العقلي ما استقل العقل به من غير توقف على

شئ عادي أو شرعي (قوله هو عدم قبول الانتفاء) لك أن تفسره بامتناع قبول الانتفاء والاستحالة بامتناع قبول الثبوت بل هو الموافق لما قاله الغنيمي من أن الوجوب والاستحالة والجواز اعتبارات عقلية وعليه فيندفع ماقرره بعضهم من أن الوجوب والاستحالة أمران سلبيان والجواز أمر اعتباري أخذا بظاهر عدم كذا وعدم كذا في الاولين وقبول كذا في الاخير (قوله أجيب بأنه استغنى الخ) وحكمة عدوله عن تعريف الوجوب وأخويه الى تعريف الواجب وأخويه هي أن المحمول في القضية حمل موطأة هو الواجب وأخواه فيقال علم الله واجب وشريكه مستحيل ورزقه جائز وحمل المواطأة هو مالا يحتاج لتأويل كما ذكر ويقابله حمل الاشتقاق وهو ما يحتاج لذلك كقولك الامام الشافعي علم أي ذو علم أو عالم والقطن بياض أي ذو بياض أو أبيض وانما لم يقل من أول الامر وينحصر في ثلاثة الواجب الخ لان الوجوب وأخويه هو المقصود والملتفت اليه (قوله بضم الياء) أي مأخوذ من مصدر تصور المتعدي يقال تصورت الشئ عقلته وأدركته (قوله أو بفتحها الخ) أي مأخوذ من مصدر تصور اللازم يقال تصور الشئ امكن

عقلي وهكذا فتدبر (قوله الوجوب) هو عدم قبول الانتفاء وقوله والاستحالة هي عدم قبول الثبوت وقوله والجواز هو قبولهما لكن على سبيل التناوب بمعنى قبول الثبوت تارة وقبول الانتفاء تارة أخرى لا على سبيل الاجتماع اذ لا يمكن قبولهما معا وقدم الوجوب لشرفه وأعقبه بالاستحالة لانها ضده والضد أقرب الاشياء خطورا بالبال عند ذكر ضده وأخر الجواز لانه لم يبق مرتبة الا التاخير وأيضا فهو شبيه بالمركب وماقبله شبيه بالبسيط والمركب متأخر عن البسيط واعلم أن الوجوب بذلك المعنى هو المراد في علم التوحيد متى أطلق الا في نحو قولهم يجب على كل مكلف أن يعرف الخ فهو فيه بالمعنى المشهور وهو كون الشئ بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه ففرق بين أن يقال يجب لله كذا وأن يقال يجب على المكلف كذا فاحرص على هذا الفرق ولا تكن ممن اشتبه عليه الامر فقال مالا محصل له (قوله فالواجب الخ) أي اذا أردت بيان كل من هذه الامور الثلاثة فالواجب الخ فالفاء للافصاح لا للتفريع * فان قيل كان المناسب للمصنف أن يعرف كلا من الوجوب والاستحالة والجواز لا كلا من الواجب والمستحيل والجائز لانه ذكر أولا الوجوب وأخويه دون الواجب وأخويه فقد ذكر شيأ ولم يعرفه وعرف شيأ لم يذكره * أجيب بانه استغنى بتعريف الواجب وأخويه عن تعريف الوجوب وأخويه لان الواجب مشتق من الوجوب وهكذا ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزؤه اذ الواجب أمر موصوف بالوجوب وهكذا (قوله مالا يتصور) بضم الياء مبني لما لم يسم فاعله بمعنى لا يدرك أو بفتحها مبنيا للفاعل بمعنى لا يمكن * واعترض بان الواجب قد يتصور في العقل عدمه اذ العقل قد يتصور المحال * وأجيب بان المراد بالتصور هنا التصديق بمعنى الاذعان والقبول ودخل في التعريف كل من الواجب الضروري والواجب النظري والاول هو مالا يحتاج الى نظر واستدلال كالتحيز للجرم بمعنى أخذه قدرا من الفراغ الموهوم والثاني هو ما يحتاج الى ذلك كقدرة الله تعالى وكذا سائر ماذكر في هذا الفن * لا يقال كيف يكون تحيز الجرم واجبا مع أنه مسبوق بعدم ويلحقه عدم * لانا نقول المراد انه واجب عند وجود الجرم ولذلك يسمى واجبا مقيدا وأما الواجب المطلق فكذاته تعالى وصفاته وكل من هذين النوعين واجب لذاته وهناك واجب لغيره وان كان جائزا في ذاته كوجود شئ من الممكنات في زمن علم الله وجوده فيه فانه وان كان ممكنا في ذاته واجب لتعلق علم الله به وهذه الانواع تجري في المستحيل فالمستحيل الذاتي المطلق كالشريك والمقيد كعدم تحيز الجرم والعرضي كوجود شئ من الممكنات في زمن علم الله عدمه فيه فتدبر (قوله في العقل) يحتمل أن أل فيه للعهد والمعهود الفرد الكامل ويحتمل أنها للاستغراق وعليه فهو شامل لكل عقل لكن بقطع النظر عن العلائق المانعة من ذلك كالشبه التي تقوم بعقل الفرق الضالة فاندفع

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب مالا يتصور في العقل

(قوله واعترض الخ) هذا الاعتراض لا يتوجه الا على الضبط الاول خلافا لظاهر كلامه واعترض أيضا بان التعريف لا يصدق الا بالواجب الوجودي كذاته تعالى وموجودات كالاته الثبوتي أعني الاحوال اذ هذان لا يصدق العقل بعدمهما دون العدمي أعني السلوب مع ان صدقه به بذلك هو المطلوب فالتعريف غير جامع وأجيب بأجوبة منها وهو أشهرها ان المراد بعدمه سلبه ونفيه بثبوت نقيضه ولا شك ان السلوب كالقدم لا يصدق العقل بسلبها بثبوت نقيضها ويؤيد هذا الجواب أن المنفي تصور عدمه لا تصور أنه عدم (قوله وأجيب الخ) فيه ان اطلاق التصور على التصديق مجاز أي لان التصور هو ادراك المفرد وهو لا يدخل التعريف وأجيب باجوبة منها أن اطلاق التصور على التصديق صار حقيقة عرفية اذ كثيرا ما يقال عقلي لا يتصور هذا الكلام بمعنى لا يقبله ولا يصدق به (قوله الفراغ الموهوم) أي المتوهم ثبوته مع أنه لا فراغ لان الكون مملوء بالهواء (قوله وكل من هذين النوعين) أي الواجب الذاتي المطلق والواجب الذاتي المقيد

(قوله فكان الاولى الخ) أصل هذا اللغنيمي فانه قال الاولى أن يقرأ يتصور بالبناء للفاعل بمعنى يمكن و يحذف قيد في العقل لتندفع تلك التكلفات يشير للتكلفات ذكرها وليوافق قول المقاصد والمواقف الواجب لا يمكن عدمه ولان الواجب واجب والمستحيل مستحيل والممكن ممكن في نفس الامر وجد عقل أم لا وتبعه على ذلك أرباب الحواشي لكنه قرره قائلا قول ذلك مع الوجل وتأمل فيه ليظهر لك مافيه اه ولك دفعه بان المعرف الواجب العقلي والمستحيل العقلي والجائز العقلي فلابد من اعتبار العقل في التعريف فالمقصود للمصنف تعريفها من حيث ادراك العقل لامن حيث صفته الواقعية مجردة عن ادراك العقل وأما تعريف صاحب المقاصد والمواقف فباعتبار الوجوب الواقعي أو يقال القيد ملحوظ فيه أيضا (قوله لاباعتبار المفهوم الكلي) أى لان مفهوم الواجب الكلي ليس بواجب لانه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد (قوله بمعنى أنه طلب من المكلف أن يحيله) أى طلب الله من المكلف أن يحيله على مايتبادر منه وفيه أن المستحيل على جعل السين والتاء للطلب معناه طالب الاحالة لان مستحيلا اسم فاعل من أحال زيدت السين والتاء

بذلك ماقد يقال قد يتصور في بعض العقول عدم بعض الواجبات كعقل المعتزلة فانه قد تصور فيه عدم القدرة ونحوها من صفات المعاني نعم يرد أن الواجب واجب في نفسه وجد عقل أولم يوجد وكذا المستحيل والجائز فكان الأولى أن لا يربط تعريف الثلاثة بالعقل كأن يقول الواجب مالا يقبل الانتفاء والمستحيل مالا يقبل الثبوت والجائز مايقبلهما وقد وقع لهم في حد العقل تعاريف كثيرة أحسنها أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية واستفيد من هذا التعريف أن المدرك في الحقيقة هي النفس وانما العقل آلة في الادراك كسائر القوى ولذلك قال ابن قاسم في آياته اتفق المحققون على أن المدرك للكليات والجزئيات هي النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين اه وبهذا كله ظهر ان في هذا مناسبية فتأمل (قوله عدمه) الضمير عائد على ماباعتبار الافراد كالقدرة والارادة لاباعتبار المفهوم الكلي كما هو ظاهر (قوله والمستحيل) قيل السين والتاء فيه للطلب بمعنى انه طلب من المكلف أن يحيله أى يعتقد انه محال وضعف بان هذا اسم لنحو الشريك بقطع النظر عن الطلب وهذا يوهم أنه منظور للطلب في هذه التسمية وليس كذلك واختار بعضهم انها للمطاوعة وعليه يكون مستحيل مأخوذا من استحال مطاوع أحال يقال أحاله فاستحال كذا نقله اليومي عن بعض مشايخه ثم قال وهو الظاهر اه ونظر فيه بان المطاوعة توهم ان هذا وصف طرأ بتأثير الغير وليس كذلك ولا يصح أن يكونا للصيرورة لانها تقتضي انه لم يكن محالا ثم صار وليس كذلك واستظهر بعض المحققين انهما زائدتان فيكون المستحيل بمعنى المحال (قوله مالا يتصور) بضم الياء أو فتحها على مامر * واعترض بان المستحيل قد يتصور في العقل وجوده اذ العقل قد يتصور المحال كما تقدم * وأجيب بما مر من أن المراد بالتصور هنا التصديق بمعنى الاذعان والقبول ودخل في التعريف كل من المستحيل الضروري والنظري فالاول كعروّ ي خلو الجرم عن الحركة والسكون والثاني كالشريك وقد عرفت أن الانواع الثلاثة المتقدمة تجري في المستحيل أيضا فتدبر (قوله في العقل) تقدم أن أل فيه اما للعهد أو للاستغراق

عدمه والمستحيل مالا يتصور في العقل

فيه للدلالة على الطلب فيكون طالب الاحالة هو نحو الشريك على سبيل المبالغة في الاحالة لا الله الا أن يقال ان قوله بمعنى انه طلب الخ بيان للمقصود من اللفظ لا للمعنى الوضعي ولا يخفى مافيه من التكلف ورد بعض مشايخنا كونهما للطلب بان استحال ليس متعديا كاستغفرت الله واستقدرته ورد كونهما للتعدي بماذكر أيضا (قوله وضعف بان هذا اسم الخ) قد علمت تضعيفه بوجه آخر خلافا لما يوهمه كلامه فتدبر (قوله واختار بعضهم الخ) نص في التسهيل على أن استفعل يكون مطاوعا لافعل وفي القاموس المحال من الكلام بالضم ماعدل عن وجهه كالمستحيل اه وقد تبين منه أن الاستحالة في الاصل بمعنى التقلب والانحراف من التحول فمعنى أحاله حرفه فاستحال انحرف والمعنى على المطاوعة أحلته فاستحال أى اعتقدت محاليته فقبل ذلك الاعتقاد وصح تعلقه به لكونه محالا أو المعنى أحاله الله فاستحال والمراد باحالة الله دلالته بكلامه القديم على أنه محال (قوله ونظر فيه الخ) قد يقال لا عبرة بالايهام المدفوع بالقرينة على أن الايهام لازم على الزيادة اذ العبرة في الايهام بذات اللفظ والمفهوم من اللفظ المطاوعة لا الزيادة (قوله ولا يصح أن يكونا للصيرورة لأنها تقتضي الخ) فيه أن الصيرورة لا تقتضي ذلك بل لا تقتضي صيرورته محالا لما علمت أن مستحيلا اسم فاعل من حال وهو لا معنى له الا أن يقال المراد صيرورته محالا لنفسه على سبيل المبالغة نظير ما تقدم ويلزم من ذلك صيرورته محالا فقد اعتبر المحشي اللازم وقد يقال أن معنى مستحيل على الصيرورة أنه صار قائما به الاحالة بمعنى السكون محالا فلا حاجة لما تقدم (قوله واستظهر بعض المحققين الخ) ظاهره اختيار هذا مع أنه يرد عليه أن مستحيلا اسم فاعل من أحال فيقتضي أن الشريك محيل مع أنه محال فيحتاج لتكلف الجواب عن ذلك بان نحو الشريك محيل لنفسه مبالغة فيكون المحيل هو المحال

ولا يخفى بعده وقد يقال ان مادة الاستحالة المزيد فيها الحرفان معناها غير مادة الاحالة فالاستحالة هي امتناع الوجود بخلاف الاحالة (قوله لكل من الأحوال والاعتبارات الحادثة) ككون زيد قائما أو كصحة زيد وسيأتي الكلام على الاحوال والاعتبارات (قوله كتعذيب المطيع الخ) فلا مانع عقلا من تعذيب المطيع ولو في مقابلة الطاعة واثابة العاصي ولو في مقابلة العصيان فلو جعل سبحانه

الكفر علامة على الجنة والايمان علامة على النار ما كان لأحد عليه سبيل وربك يخلق مايشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ووجه كون ماذكر من الأمرين نظريا أنه يتوقف على النظر في برهان الوحدانية ومعرفة أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا لا أثر لغيره في شيء فيلزم استواء الكفر والايمان في أن كلا يصلح أن يجعل أمارة على ماجعل

وجوده والجائز مايصح في العقل وجوده وعدمه ويجب على كل مكلف

الآخر أمارة عليه وأن ذلك ليس ظلما اذ الظلم التصرف على خلاف الامر والنهي ومولانا هو الآمر الناهي فلا يتوجه اليه ممن سواه أمر ولا نهي ولولا هذا النظر ما أدرك العقل جواز الأمرين اذ المتبادر للعقل ابتداء وجوب اثابة الطائع وتعذيب الكافر ولذا ذهب الى ذلك المعتزلة ومن هنا لما سأل القدري مايفعل العبد والأقدار جارية * عليه

في كل حال أيها الرائي ألقاه في البحر مكتوفا وقال له * اياك اياك أن تبتل بالماء * أجابه شيخ المشايخ ثعيلب رحمه الله * لا يسئل الله في أفعاله أبدا * فهو الحكيم بمنع أو باعطاء * يخص بالفوز أقواما فيرحمهم * وضد ذلك لا يخفى على الرائي

لكن بقطع النظر عن العلائق المانعة فاندفع بذلك ماقد يقال انه قد يتصور في بعض العقول وجود بعض المستحيلات فلا تغفل (قوله وجوده) الضمير عائد على ما باعتبار الافراد نظير مامر * و بحث في التقييد بالوجود بانه يصير التعريف غير مانع لدخول كل من صفات السلوب والاحوال فيه لانه لا يتصور في العقل وجوده فانه ليس من الموجودات * وأجيب بان المراد بالوجود مطلق الثبوت وحينئذ لا يرد ذلك لانه لا يتصور في العقل ثبوته فتأمل (قوله والجائز) هو والممكن بمعنى واحد فهما مترادفان (قوله مايصح في العقل الخ) اعترض بان هذا التعريف غير جامع لعدم شموله لكل من الاحوال والاعتبارات الحادثة لانه لا يصح في العقل وجوده وعدمه فانه ليس من الموجودات كما تقدم * وأجيب بان المراد بالوجود مطلق الثبوت والتحقق وحينئذ لا يرد ذلك لانه يصح في العقل ثبوته وعدمه وعلم مما تقدم أن المراد انه يصح في العقل وجوده تارة وعدمه تارة أخرى فاندفع بذلك ماقد يقال كيف يصح ذلك مع أنه لا يمكن اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد في آن واحد ودخل في التعريف كل من الجائز الضروري والنظري فالاول كحركة الجرم أو سكونه والثاني كتعذيب المطيع واثابة العاصي لكن تعذيب المطيع مستحيل شرعا وان جاز عقلا وكذا اثابة العاصي ان كان عاصيا بالكفر وأما ان كان عاصيا بغير الكفر كانت جائزة شرعا كما هي جائزة عقلا (قوله ويجب الخ) الواو للاستئناف لا للعطف لان ماقبلها أعني قوله اعلم الخ انشاء ومابعدها أعني قوله يجب الخ اخبار ولا يعطف أحدهما على الآخر على الصحيح وقد علم مما مر ان المراد بالوجوب في مثل هذه العبارة بمعنى كون الشيء بحيث يثاب على فعله و يعاقب على تركه بخلافه في قوله بعد فمايجب في حق مولانا ونحوه فانه بمعنى عدم قبول الانتفاء وعبر بالمضارع لانه يدل على الاستمرار التجددي وهو مناسب للمقام هنا لان وجود ذلك يتجدد بتجدد المكلفين وقتا بعد وقت لكن دلالة المضارع على ذلك ليست بالوضع بل بالقرينة لانه موضوع للحدث في المستقبل أو في الحال ولو مرة واحدة فتدبر (قوله على كل مكلف) أي كل فرد فرد من أفراد المكلفين ولو من الجن لانهم مكلفون كالانس لكن تكليفهم من حين الخلقة وأما الملائكة فليسوا بمكلفين على الراجح وان كان النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا اليهم لان ارساله اليهم انما هو ارسال تشريف لا ارسال تكليف * واعلم أن المكلف هو البالغ العاقل سليم الحواس ولو السمع أو البصر فقط الذي بلغته الدعوة فخرج الصبي ولو مميزا والمجنون وفاقد الحواس ومن لم تبلغه الدعوة فليس كل منهم مكلفا وطلب العبادة من الصبي المميز كالصلاة والصوم ليس لتكليفه بها بل لترغيبه فيها ليعتادها فلا يتركها ان شاء الله تعالى واختلف هل يكتفي بدعوة أي رسول كان ولو آدم أو لابد من دعوة الرسول الذي أرسل الى هذا الشخص والصحيح الثاني وعليه فأهل الفترة ناجون وان غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان واذا علمت أن أهل الفترة ناجون علمت أن أبويه صلى الله عليه وسلم ناجيان لكونهما من أهل الفترة بل هما من أهل الاسلام لما روى أن الله تعالى أحياهما بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فآمنا به ولذلك قال بعضهم

حبا

(قوله الواو للاستئناف) أي بناء على عدم تخصيصها بالداخلة على فعل مرفوع حقه الجزم أو النصب كما في لا تأكل السمك وتشرب اللبن وكما في لنبين لكم ونقر في الارحام (قوله بل بالقرينة) أي مع غلبة الاستعمال (قوله وعليه فأهل الفترة)

هي بفتح الفاء وسكون المثناة ما بين النبيين من الفتور وهو الغفلة والترك لانهم تركوا بلا رسول فالعرب القدماء الذين أدركوا عيسى من أهل الفترة على الصحيح لانه لم يرسل لهم وانما أرسل لبني اسرائيل والعرب لم يرسل اليهم رسل الى سيدنا اسمعيل ونبينا الذي هو من ذريته صلى الله عليه وسلم وعلى بقية النبيين فجميع العرب صاروا أهل فترة بموت سيدنا اسمعيل الى بعثة نبينا وأما على القول بان المدار على بلوغ دعوة أي نبي كان فليسوا أهل فترة فهم في النار ان بدلوا وهذا القول هو الذي ذهب اليه النووي ووجهه بان التوحيد ليس أمرا خاصا بهذه الامة لكنه ضعيف وحاصل ما يقال ان الذي لم تبلغه دعوة لا يقول بتعذيبه الا بعض الماتريدية والمعتزلة لبناء أمر المعرفة على العقل عند الفريقين وأما الذي بلغته الدعوة فغير أو قصر فكفر فيقول

شرعا أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل

بتعذيبه من ذكر من الفريقين والنووي ومن معه فتى حصلت المعرفة والتوحيد لشخص من أهل الفترة نجا باتفاق عند من قال بكفاية العقل لقيامه بالواجب وعند من قال بالشرع واكتفى بدعوة رسول ما لقيامه بالواجب أيضا ان كان سمعها والا فلعدم وجوبها عليه وعند من قال بالشرع بشرط أن يكون مرسلا اليه لعدم وجوبها عليه سواء سمع من رسول لم يرسل اليه أو لم يسمع وتبرعه بها لا يضره ومن هنا يحصل جزمك بان أبويه صلى الله عليه وسلم ناجيان لما قيل انهما كانا على الحنيفية دين ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما كان على ذلك طائفة من العرب كزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وغيرهما في تلك الايام فهما ان شاء الله تعالى في أعلى عليين في دار السلام (قوله خلافا للماتريدية القائلين بان وجوب المعرفة الخ) أي لوضوحه لا للتحسين كما قالت المعتزلة والمراد

حبا الله النبي مزيد فضل * على فضل وكان به رؤفا
فأحيا أمه وكذا أباه * لايمان به فضلا منيفا
فسلم فالقديم بذا قدير * وان كان الحديث به ضعيفا

وهذا الحديث هو ما روى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ربه أن يحيي له أبويه فأحياهما له فآمنا به ثم أماتهما قال السهيلي والله قادر على كل شيء له أن يخص نبيه بما شاء من فضله وينعم عليه بما شاء من كرامته اه ولعل هذا الحديث صح عند بعض أهل الحقيقة كما أشار اليه بعضهم بقوله

أيقنت أن أبا النبي وأمه * أحياهما الرب الكريم الباري
حتى له شهدا بصدق رسالة * صدق فتلك كرامة المختار
هذا الحديث ومن يقول بضعفه * فهو الضعيف عن الحقيقة عاري

وقد ألف الجلال السيوطي مؤلفات فيما يتعلق بنجاتهما فجزاه الله خيرا (قوله شرعا) أي بالشرع بناء على أن جميع الاحكام ثبتت بالشرع لكن بشرط العقل خلافا للماتريدية القائلين بان وجوب معرفة الله تعالى ثبتت بالعقل لوضوحها بخلاف سائر الاحكام والمعتزلة القائلين بان جميع الاحكام ثبتت بالعقل والشرع انما جاء مقويا له فتحصل أن المذاهب ثلاثة الاول مذهب الاشاعرة وهو أن الاحكام كلها ثبتت بالشرع لكن بشرط العقل والثاني مذهب الماتريدية وهو التفصيل بين وجوب المعرفة وبين سائر الاحكام والثالث مذهب المعتزلة وهو أن الاحكام كلها ثبتت بالعقل بناء على التحسين والتقبيح العقليين فتأمل (قوله أن يعرف الخ) قد تقدم أن التحقيق أن المعرفة والعلم مترادفان على معنى واحد وهو الجزم المطابق للواقع عن دليل فخرج بالجزم الظن وهو ادراك الطرف الراجح والوهم وهو ادراك الطرف المرجوح والشك وهو ادراك كل من الطرفين على السواء وبالمطابق غيره كجزم النصارى بالتثليث وبما بعده التقليد فليس كل منهما معرفة ولا علما والمتصف بواحد من الاربعة الاول في شيء من العقائد الآتية فهو كافر اتفاقا وأما المتصف بالاخير وهو التقليد فقيل انه كافر مطلقا وقيل انه مؤمن عاص كذلك وقيل انه مؤمن غير عاص كذلك أيضا والراجح أنه مؤمن عاص ان كان قادرا على الدليل ومؤمن غير عاص ان لم يكن قادرا عليه وهذا الخلاف مبني على الخلاف في النظر فقيل انه واجب وجوب الاصول مطلقا وقيل انه واجب وجوب الفروع كذلك وقيل انه مندوب كذلك أيضا والراجح أنه واجب وجوب الفروع ان كان فيه قدرة عليه وغير واجب ان لم تكن فيه تلك القدرة فتدبر (قوله ما يجب الخ) أي جميع ما يجب الخ لان ما من صيغ العموم لكن ما قامت الادلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلا وهو العشرون الآتية يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعني تفصيلا وما قامت الادلة العقلية أو النقلية عليه اجمالا وهو سائر الكمالات يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعني اجمالا وكذلك يقال فيما يستحيل فتأمل (قوله في حق مولانا) في بمعنى اللام والحق بمعنى الحقيقة التي هي الذات والمولى يطلق على معان كثيرة المناسب منها الناصر والانسب متولي أمورنا (قوله جل) أي تنزه عما لا يليق به فرجع الجلالة الى صفات السلوب وعز أي اتصف بما يليق به فرجع العزة الى

بعض الماتريدية اذا المتقدمون منهم من علماء ماوراء النهر كالاشاعرة كما فى شرح نقذة العبيد للعلامة الجوهرى (قوله من باب تقديم التخلية الخ) فيه نوع بشاعة وقال بعض مشايخنا لاتتوهم ان المخلى والمحلى الحق بل الخلق تتخلى نفوسهم من العقائد الزائغة بعد الذكر المحبوب ثم تتحلى بالعقد الصحيح (قوله ومعدومات وهى مالاثبوت له) أى ليس له تحقق فى نفسه أوله تحقق لكن مفهومه عدمى فشملت المعدومات المعدومات المحضة كابن زيد فى حالة عدمه والعدميات كبقاء الله وقدمه والاورد عليه أن الاشياء خمسة بزيادة العدميات تأمل (قوله وهى الواسطة الخ) أى بان كان له ثبوت فى نفسه أرقى من ثبوت الاعتبار الأ أنه لم ينته الادرجة الوجود والحال تنقسم قسمين نفسية ومعنوية وعبارة المصنف فى شرح الكبرى والقائلون بثبوت الحال كالقاضى وامام الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة أقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه الحصر أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره الاول الموجود

والثانى الحال وهو اما أن يكون الغير الذى تحقق به ذاتا موصوفة أو معنى يقوم بموصوف الاول الحال النفسية والثانى الحال المعنوية اه قال اليوسى ماذكر من التقسيم الى ثلاثة أقسام هو المعنوية باعتبار الصفة

صفات الثبوت وعلى هذا يكون تقديم جل على عز من باب تقديم التخلية على التحلية وقيل غير ذلك (قوله ومايستحيل) أى فى حق مولانا جل وعز وكذلك يقال فى قوله ومايجوز ففيه الحذف من غير الاول لدلالته عليه وقد علمت أن المراد جميع مايستحيل لان ما من صيغ العموم لكن ماقامت الادلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلا وهو العشرون الاضداد الآتية يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعنى تفصيلا وماقامت الادلة العقلية أو النقلية عليه اجمالا وهو سائر النقائض يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعنى اجمالا كما تقدم التنبيه عليه (قوله ومايجوز) أى فى حق مولانا جل وعز كما علمت (قوله وكذا يجب عليه) أى ويجب عليه كذا يعنى شرعا وقوله أن يعرف مثل ذلك أى مثل مايجب فى حق الله تعالى ومايستحيل ومايجوز وانما أقحم لفظ مثل اشارة الى أن كلا مما يجب وما يستحيل ومايجوز فى حق الرسل غيره فى حقه تعالى ولو أسقطه لتوهم أنه عينه (قوله فى حق الرسل) انما سكت عن الانبياء غير الرسل نظرا الى أن مجموع الاحكام الآتية التى من جملتها وجوب التبليغ واستحالة ضده انما يأتى فى الرسل دون الانبياء غير الرسل وماقيل من أنه يجب على النبى أن يبلغ الناس أنه نبى ليحترم لايخفى أنه تبعد ارادته هنا (قوله فمايجب الخ) أى اذا أردت بيان ذلك فمما يجب الخ فالفاء للافصاح لانها أفصحت عن شرط مقدر لكن المصنف لم يبين جميع مايجب فى حقه تعالى وجميع مايستحيل بل بعض مايجب وهو مايجب تفصيلا فقط دون مايجب اجمالا وبعض مايستحيل وهو مايستحيل تفصيلا فقط دون مايستحيل اجمالا ولذلك أتى بمن التبعيضية حيث قال فمما يجب الخ ومما يستحيل الخ فتأمل (قوله لمولانا جل وعز) تقدم الكلام عليه (قوله عشرون صفة) تطلق الصفة على المعنى الوجودى القائم بالموصوف وعلى ماليس بذات وهذا هو المراد هنا لان هذه العشرين منها ماهو وجودى كالقدرة والارادة ومنها ماهو حال ككونه قادرا وكونه مريدا ومنها ماهو عدمى كالقدم والبقاء وماذكره المصنف من أن الواجب التفصيلى عشرون صفة والمستحيل التفصيلى كذلك مبنى على القول بثبوت الاحوال المبنى على الطريقة القائلة بان الاشياء أربعة أقسام موجودات وهى ماتصح رؤيته ومعدومات وهى مالاثبوت له وأحوال وهى الواسطة بين الموجودات والمعدومات وأمور اعتبارية وهى ماله ثبوت لكنه لم يرتق الى درجة الاحوال لاعلى القول بنفى الاحوال المبنى على الطريقة القائلة بان الاشياء ثلاثة أقسام فقط وهذه الطريقة هى والراجحة

وعز ومايستحيل ومايجوز وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام فمما يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة

الثبوتية (قوله وأمور اعتبارية وهى ماله ثبوت) أى فى نفسه على الخلاف فى ذلك وقوله لكنه لم يرتق الى درجة الاحوال بان كان ثبوته أقل من ثبوتها ومثلوا الاعتبار بالامكان والوجود وغير ذلك والحال بالكون قادرا والكون مريدا وغير ذلك (قوله لاعلى القول بنفى الاحوال) لايقال اذ لم يكن الكون قادرا ونحوه حالا فهو اعتبار والاعتبار يعد صفة بدليل عدهم الوجود صفة مع أنه اعتبار على القول بنفى الحال على أنه اذا يكن عد الاعتبار صفة أولى من عد السلوب صفات فهو مثله وفى حاشية العلامة الامير على عبد السلام رد على المصنف يؤيد ذلك فعد الكون قادرا ونحوه صفة لاينبنى على القول بثبوت الاحوال لانا نقول لاحاجة لعد الكون قادرا ونحوه صفة على القول بنفى الاحوال لان الكون قادرا عبارة عن قيام القدرة بالذات فهو اعتبار فيستغنى عنه بعد القدرة صفة بخلافه على القول بثبوت الاحوال فانه أرقى من الاعتبار فينبغى عده صفة ولاينظر للاستغنا حينئذ واما الوجود فهو وان كان اعتبارا الا أنه عد صفته لعدم وجود مايغنى عنه ثم رأيت فى اليوسى وههنا بحث وهو ان نفاة الاحوال يفسرون القادرية مثلا بقيام القدرة ولاشك أن هذا اعتراف بثلاثة أمور الذات والصفة وقيام الصفة بالذات ومثبتو الحال انما اعترفوا بثلاثة أمور الذات والقدرة والقادرية فاى فرق بين الفريقين ويجاب بان التعلق المذكور نسبة واضافة لا أمر ثابت فى الخارج كالحال

وهى الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث

الراجحة بل قال بعض المحققين الحق أن لا حال وأن الحال محال لكن قال المصنف فى بعض كتبه وبالجملة فالمسألة مشهورة الخلاف ولكل من القولين أدلة تعلم من محالها فتدبر (قوله وهى الوجود الخ) انما قدم الوجود على غيره لانه كالاصل لما عداه اذ لا يصح الحكم بالقدم وما بعده الا بعد ثبوته واختلف فى الوجود فقيل هو عين الموجود وهذا القول لأبى الحسن الاشعرى وقيل هو غير الموجود وهذا القول للامام الرازى وعليه التعريف المشهور وهو أنه الحال الواجبة للذات ما دامت الذات حال كون تلك الحال غير معللة بعلة وخرج بذلك الحال المعللة بعلة كالكون قادرا فانه معلل بعلة وهى القدرة وكالكون مريدا فانه معلل بعلة وهى الارادة وهكذا ومعنى كونها معللة بعلة أنها لازمة لشئ آخر غير الذات فعلم من ذلك أن الحال قسمان أحدهما غير معلل بعلة والآخر معلل بعلة وعدّ الوجود صفة على القول الاول غير ظاهر لان الصفة لا بد أن تكون غير الموصوف الا أن يقال لما صح أن يقال الله موجود كما صح أن يقال الله عالم مثلا ساغ عدّ الوجود حينئذ صفة لشبهه بها فى ذلك وهذا كله بناء على ابقاء الاول على ظاهره والحق تأويله كما قال السعد وغيره من المحققين بان المراد أنه ليس أمرا زائدا على الموجود بحيث يرى بل هو أمر اعتبارى * واعلم انه كما قال بعضهم لا يجب على المكلف اعتقاد شئ من ذلك بل يكفى أن يعتقد أن الله موجود وان لم يعتقد أن الوجود عين الموجود أو غير الموجود لان هذا مما اختلف فيه المتكلمون اختلافا طويلا فاحفظه (قوله والقدم) هو فى حقه تعالى عدم أولية الوجود وان شئت قلت عدم افتتاح الوجود وفى حق غيره كما فى قولهم هذا بناء قديم طول المدة وضبط بسنة فاذا قال كل من كان قديما من عبيدى فهو حر عتق من له عنده سنة وهو فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وفى اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز اطلاق القديم عليه تعالى لثبوت ذلك بالاجماع وورود فى بعض الروايات بدل الاول والتحقيق أن القديم والازلى بمعنى واحد وهو ما لا أول له وجوديا كان أو عدميا وقيل القديم خاص بالوجودى والازلى أعم منه وعليه يكون بينهما العموم والخصوص باطلاق لانهما يجتمعان فى الوجودى كذاته تعالى وقدرته وينفرد الازلى فى العدم كالبقاء والمخالفة للحوادث (قوله والبقاء) هو فى حقه تعالى عدم آخرية الوجود وان شئت قلت عدم اختتام الوجود والآخرية تطلق على الانقضاء وهو المراد هنا ويقابلها بهذا المعنى الاولية بمعنى الابتداء وهو المراد فيما تقدم وتطلق على البقاء بعد فناء الخلق ومنها بهذا المعنى اسمه تعالى الآخر ويقابلها بهذا المعنى الاولية بمعنى السبق على الاشياء ومنها بهذا المعنى اسمه تعالى الاول (قوله ومخالفته تعالى للحوادث) أى عدم مماثلته تعالى لها ويعلم من ذلك نفى الجرمية والعرضية والكلية والجزئية وانما أتى المصنف بالضمير فى هذه الصفة والتى بعدها دون ما قبلها للتفنن أو لان كلا منهما يصح اتصاف غيره تعالى به فيقال زيد مخالف لغيره فى كذا وقائم

(قوله كالاصل) لم يقل أصل لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك (قوله ثبوت ذلك بالاجماع) أى على وجه ينتج الجواز بحيث لا يكون الاطلاق على سبيل المشاكلة مثلا وفيه أنه اذا كان الاطلاق ثابتا بالاجماع فلا معنى للخلاف فى جواز الاطلاق المشار اليه بقوله والصحيح الخ ففى عبارته تناف وتناقض لكن هو تابع فى ذلك لعبارة الشرقاوى على الهدهدى وعبارة المصنف فى شرحه وهل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم فى حقه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لان معناه واجب له جل وعز عقلا ونقلا أو لا يتلفظ بذلك وانما يقال يجب له تعالى القدم ونحو هذا من العبارات ولا يطلق عليه فى اللفظ اسم القدم لان أسماءه جل وعز توقيفية هذا مما تردّد فيه بعض المشايخ لكن قال العراقى فى شرح أصول السبكى عده الحليمى من الشافعية فى الاسماء وقال لم يرد فى الكتاب نصا ولكن ورد فى السنة قال العراقى وأشار بذلك الى ما رواه ابن ماجه فى سننه من حديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه وفيه عد القديم فى التسعة والتسعين اه ويجاب بان المراد اجماع من سبق على أصل الخلاف أى ان الصحيح جواز التسمية بذلك لانه يكفى فى التوقيف اجماع من سلف على انه وردت التسمية فى بعض الروايات (قوله فى حقه تعالى عدم آخرية الخ) لم يذكر معنى البقاء فى حق غيره وانظر هل يقال انه فى حق غيره طول المدة كسنة فيقال للشئ الذى علم أنه مكث سنة فاكثر هو باق أو لا يقال ذلك لم يرد فى ذلك نص ويمكن القياس اه شرقاوى (قوله أو لان كلا منهما يصح الخ) قد يقال ان الصفات الثلاثة المذكورة أولا كذلك فالاولى ان يقال ان الاتيان بالضمير فى هذه الصفة والتى بعدها للتوصل الى التنزيه بقوله تعالى ردا على من قال انه جسم أو فى جهة أو صفة قائمة بذات عيسى بخلاف بقية الصفات فانه لم يصرح أحد من العقلاء بنقائضها ما عدا الوحدانية ولا يقال كان أتى بالضمير فى الوحدانية ردا على الثانوية الذين صرحوا بالتعدد لانا نقول ان رد قول الثانوية وارد فى الكتاب والسنة بكثرة فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يرد عليهم تأمل

وقيامه تعالى بنفسه أى لا يفتقر الى محل ولا مخصص والوحدانية

بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج الى غيره فى أمور معايشه وفى الاتيان بالضمير تنصيص على أن المراد المخالفة والقيام بالنفس المناسبان له تعالى ولما أتى بالضمير العائد للمولى جل وعز ناسب أن يأتى بقوله تعالى الدال على التنزيه لانه يطلب من العبد أنه متى ذكر المولى سبحانه وتعالى أتى بما يدل على تنزيهه عما لا يليق به * فان قيل الحوادث لا تشمل المعدومات بل تختص بالموجودات والمولى سبحانه وتعالى كما هو مخالف للموجودات مخالف للمعدومات فهلا عبر المصنف بالممكنات الشاملة لكل من الموجودات والمعدومات * أجيب بان الموجودات هى التى تتوهم فيها المماثلة لكونها مشاركة للمولى فى الوجود وان كان لا يجوز أن يقال المولى مماثل للحوادث فى الوجود بخلاف المعدومات فلا تتوهم فيها المماثلة لعدم كونها مشاركة له تعالى فى ذلك (قوله وقيامه تعالى بنفسه) أى قياما ملتبسا بنفسه فالباء للملابسة ويحتمل أن تكون للظرفية المجازية وعلم من كلام المصنف أنه يجوز اطلاق النفس عليه تعالى ولو من غير مشاكلة وهو كذلك قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة خلافا لمن خصه بالمشاكلة كما فى قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ودعواه انها لا تطلق الا على ذى حياة عارضة ممنوعة واضافة النفس للضمير فى كلام المصنف ونحوه من قبيل اضافة الشئ لنفسه فهما وان كانا شيئين من حيث العبارة شئ واحد من حيث المعنى كما قاله الراغب * واعلم أن النفس تطلق على معان كثيرة منها الذات وهو المراد هنا ومنها الدم وهو المراد فى قولهم ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء ومنها الانفة وهى المرادة فى قولهم فلان لا نفس له ومنها العقوبة قيل وهى المرادة فى قوله تعالى ويحذركم الله نفسه أى عقوبته الى غير ذلك (قوله أى لا يفتقر الخ) انما فسر المصنف هذه الصفة وما بعدها لان كلا منهما يطلق على معان اذ الاولى تطلق على انتصاب القامة وعلى احكام الشئ واتقانه يقال قام فلان بكذا اذا أحكمه وأتقنه وعلى الشدة يقال قامت الحرب على ساقها اذا اشتد أمرها والثانية تطلق على وحدة الشخص ووحدة النوع ووحدة الجنس ونحوها من سائر الوحدات وقوله الى محل أى ذات يقوم بها لا مكان يحل فيه لان عدم افتقاره تعالى اليه مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث وقوله ولا مخصص أى موجد وتفسير قيامه تعالى بنفسه بعدم الافتقار الى كل من المحل والمخصص اصطلاح لبعض المتكلمين وهو المشهور وفى اصطلاح بعضهم انه بمعنى عدم الافتقار الى المحل فقط لان عدم الافتقار الى المخصص معلوم من صفة القدم * واعلم أن الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف فى المقدمات قسم لا يفتقر اليهما وهو ذات الله تعالى وقسم يفتقر اليهما وهو أعراض الحوادث وقسم لا يفتقر الى المحل ويفتقر الى المخصص وهو ذوات الحوادث وقسم يقوم بالمحل ولا يفتقر الى المخصص وهو صفات الله تعالى وقد أساء الفخر الادب حيث عبر فى هذا القسم بالافتقار نظرا منه الى استحالة قيام صفاته تعالى بنفسها ووجوب قيامها بالذات الاقدس مع غفلته عما يوهمه التعبير بالافتقار (قوله والوحدانية) أى فى الذات والصفات والافعال أخذا من تفسير المصنف أعنى قوله أى لا ثانى له الخ ويعلم من ذلك أن أقسام الوحدانية ثلاثة وحدانية فى الذات ومعناها عدم التركيب فى الذات وعدم التعدد فيها

(قوله ودعواه) أى من خصه بالمشاكلة (قوله اذا لاولى تطلق الخ) فيه أن هذه المعانى لا تتوهم مع قوله بنفسه فالاولى ان يقال المتوهم هو قيامه بنفسه بمعنى استقلاله بامور معايشه (قوله لان عدم افتقاره تعالى اليه مأخوذ من مخالفته الخ) أى بخلاف عدم افتقاره الى ذات يقوم بها فانه لا يؤخذ من المخالفة للحوادث لاحتمال أن يكون صفة قديمة قائمة بذات (قوله لان عدم الافتقار الى المخصص معلوم من صفة القدم) قد يقال انهم فسروا القدم بعدم أولية الوجود ولا يلزم من كونه لا أول له أن لا يكون له مخصص لاحتمال أن يكون له مخصص مع كونه ومخصصه لا أول لهما ولذلك قالت الفلاسفة ان الفلك الاعظم ونحوه قديم ومع ذلك له مخصص وموجد وهو الله تعالى لكن بطريق التعليل لان معلول القديم قديم فلا يلزم عندهم من القدم الزمانى القدم الذاتى وان كان مذهب أهل السنة أن كل قديم بالزمان قديم بالذات الا أنه فى مقام ذكر الصفات ينبغى الاحتياط فيصرح بالصفات نظرا لعدم اللزوم عند الخصم بل ذهب الاعاجم كالفخر والسعد والعضد الى أن صفاته قديمة بالزمان فقط لانها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها لكن شنع ابن التلمسانى على من قال بذلك كما فى الكبرى لكن البرهان الآتى فى كلام المصنف فهى لنفى المخصص لا يساعد هذا الا بمعونة فعليك بالتأمل (قوله وقد أساء الفخر الادب الخ) فيه ان اطلاق المحل على ذات الله تعالى فيه اساءة أدب أيضا وقد وقع هو فيها كالفخر اذ المحل يوهم ما لا يليق فى المقاصد فان الحلول ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل للثانى صفة من الاول كملاقاة لسواد للجسم ويسمى الاول حالا والثانى محلا

أي لاثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فهذه ست صفات

فهي عبارة عن نفي الكم المتصل في الذات وهو عرض يقوم بمتصل الاجزاء وعن نفي الكم المنفصل في الذات وهو عرض يقوم بمنفصل الاجزاء وواحدنية في الصفات ومعناها عدم تعدد الصفات للذات الاقدس من جنس واحد كأن يكون له قدرتان فأكثر او ارادتان فأكثر أو علمان فأكثر خلافا لمن قال بتعدد ذلك بتعدد المتعلقات وعدم ثبوت صفة لغيره كصفته تعالى كأن يكون لغيره قدرة كقدرته تعالى وأما أن يكون لغيره قدرة لا كقدرته تعالى فلا يضر فهي عبارة عن نفي الكم المتصل في الصفات وهو تعدد الصفات للذات المقدسة من جنس واحد كما تقدم وعن نفي الكم المنفصل في الصفات وهو ثبوت صفة لغيره كصفته تعالى كما تقدم أيضا * وبحث في تصوير الكم المتصل في الصفات لانه لا بد فيه من الاتصال والتركيب من أجزاء وهو منتف هنا * وأجيب بان قيام الصفات من جنس واحد بالذات الواحدة منزل منزلة التركيب وواحدنية في الافعال ومعناها عدم ثبوت فعل لغيره تعالى وعدم مشاركة غيره له تعالى في فعل فهي عبارة عن نفي الكم المنفصل في الافعال وهو ثبوت فعل لغيره تعالى وعن نفي الكم المتصل في الافعال ان صوّر بان يشاركه غيره تعالى في فعل كما قاله بعضهم وأما ان صور كما قال بعضهم بتعدد الافعال كالخلق والرزق والاحياء فهو ثابت لا يصح نفيه اذا علمت ذلك علمت أن في قول المصنف أي لا ثاني له في ذاته الخ قصورا لان المتبادر منه انما هو نفي الكم المنفصل في الذات والصفات والافعال ويمكن أن يستفاد منه أيضا نفي الكم المتصل في الذات والصفات والافعال بناء على تصويره بما ذكر بان يقال المراد لا ثاني له لا اتصالا ولا انفصالا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله * والحاصل أن الكموم ستة وكلها منفية بالوحدانية لكن محله في السادس ان صور بالمشاركة كما علمت فتدبر (قوله أي لا ثاني له الخ) اعترض بان هذا تفسير للواحد لا للوحدانية مع أن ظاهر كلام المصنف انه تفسير للوحدانية والصواب في تفسيرها ان يقول أي نفي الاثنينية في الذات والصفات والافعال * وأجيب بان نكتة ارتكاب المصنف لهذا الصنيع التصريح بنفي الثاني الذي هو المقصود وان كان يؤخذ من نفي الاثنينية نفيه بطريق اللزوم لا بطريق التصريح وانما اقتصر المصنف على نفي الثاني مع انه لا تتحقق الوحدانية الا بنفي التعدد مطلقا سواء كان بالتثنية أو بالتثليث أو غير ذلك لانه يلزم من نفيه نفي غيره من العدد اذ لا يتأتى الثالث فما فوقه الا بعد تحقق الثاني ويمكن أن المصنف قصد التعميم في نفي الاعداد مطلقا فتأمل (قوله في ذاته) متعلق بقوله ثاني وعداه بفي لتضمنه معنى الشريك والنظير وقوله ولا في صفاته أي ولا ثاني له في صفاته فالجار والمجرور متعلق بقوله ثاني كالذي قبله وكذا الذي بعده وقوله ولا في أفعاله قد يتبادر منه ان الافعال قسمان أحدهما أفعاله تعالى والآخر أفعال غيره والقسم الاول هو الذي فيه وحدانية الافعال وليس ذلك مرادا بل الاضافة لبيان الواقع لان ما وجد من الافعال باسرها منسوب له تعالى ولا ثاني له فيه اذ ليس للعبد فيها الا الكسب خلافا للمعتزلة في قولهم ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه وخلافا للجبرية في قولهم بان العبد مجبور على الفعل كالريشة المعلقة في الهواء ولا كسب له فيه أصلا فالمعتزلة فرطوا حيث قالوا بأن العبد يخلق فعله الاختياري والجبرية أفرطوا حيث قالوا بانه لا كسب له فيه وأهل السنة توسطوا حيث قالوا بان العبد لا يخلق فعله لكن له فيه الكسب وخير الامور أوسطها لانه خرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين (قوله فهذه ست صفات) أي فهذه المذكورات ست صفات فالاشارة عائدة للمذكورات بقوله الوجود الخ والفاء تفريعية أي دالة على ان ما بعدها مفرع عما قبلها ونتيجة له وانما لم يأت المصنف بالتاء في اسم العدد لان المعدود مؤنث وقد ذكر وهو حينئذ يجب تجريده منها بخلاف ما اذا لم يذكر فانه لا يجب ذلك بل يجوز الاتيان بها فيه ولهذا أتى بها في قوله والخمسة بعدها الخ نعم الاولى عدم

ولا شك أن الحلول بهذا المعنى يستحيل على الله فليست ذاته محلا ولا صفاته حالة فيها أيضا وأما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها أعراضا ولا بكونها حالة بالذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت اهـ وفي الانوار القدسية ما نصه النور الثالث عشر انه لا يجوز أن يقال صفاته تعالى حلت في ذاته ولا ذاته محل لصفاته وان كان مجازا ولا يقال صفاته معه ولا مجاورة له ولا فيه (قوله ويمكن أن المصنف قصد التعميم) أي مطابقة بأن أطلق الخاص وأراد العام فلا ينافي أن ما قبله فيه قصد التعميم الا أنه لزوم فتأمل (قوله فرطوا الخ) التفريط التقصير والافراط مجاوزة الحد ومذهب الجبرية أشنع من مذهب المعتزلة لان الجبرية رتبوا على ما ذكروا أن التعذيب ظلم اذ لا فعل للعبد والفرث كناية عن مذهب المعتزلة والدم كناية عن عن مذهب الجبرية وذلك لان الفرث قيل بطهارته بخلاف الدم فالدم أشنع نعم ان نظر لكون الفرث أشنع من الدم عند النفس كان الامر بالعكس وعلى كل فاللبن كناية عن مذهب أهل السنة

الاولى نفسية وهى الوجود والخمسة بعدها سلبية ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعانى

الاتيان بها فى هذه الحالة كما هو مقرر فى محله (قوله الاولى نفسية) انما نسبت للنفس لملازمتها لها فقط بخلاف المعنوية فانها ملازمة للمعانى فلذلك نسبت اليها وقد علم من كلام المصنف أن ماتقدم من الصفات قسمان أحدهما وهو الاولى صفة نفسية والثانى وهو الخمسة الباقية صفات سلبية وما سيأتى من الصفات قسمان أيضا أحدهما وهو الوجودى منها صفات المعانى والثانى وهو الاحوال صفات معنوية فتلخص أن الصفات أقسام أربعة وضابط الصفة النفسية مالا تتعقل الذات الا بها وليس له تعالى صفة نفسية سوى الوجود كذا قال بعضهم لكن فى حاشية اليوسى على الكبرى أنه تعالى مخالف للحوادث بصفات نفسية كالجلال والجمال والحلم ونحوها فليراجع (قوله وهى الوجود) هذا اخبار بمعلوم وانما أتى به لدفع ماعسى أن يقع من تغيير بعض الكتبة بأن يقدموا القدم مثلا على الوجود فلا تكون هى الاولى حينئذ وأيضا بما يغفل عن صنيع المصنف فيما تقدم فيعتقد أن الاولى هى القدم مثلا فلذلك نبه المصنف على أن الاولى هى الوجود وكان مقتضى ذلك أن يقول بعد قوله والخمسة بعدها سلبية وهى القدم والبقاء الخ لكنه ترك ذلك لعدم الاحتياج اليه بعد التنصيص على الاولى (قوله والخمسة بعدها سلبية) انما نسبت للسلب لانها مفسرة به اذ القدم سلب أولية الوجود والبقاء سلب آخرية الوجود والمخالفة للحوادث سلب المماثلة لها والقيام بالنفس سلب الافتقار والوحدانية سلب التعدد وعلم من ذلك أن المراد بكونها سلبية أن معناها سلب كذا لانها مسلوبة عن المولى سبحانه وتعالى اذ هى ثابتة له لامسلوبة عنه فتدبر (قوله ثم يجب له تعالى) لايخفى أنه لاتأخر فى وجوب صفاته تعالى والا لكان المتأخر وجوبه حادثا وهو محال وبهذا يعلم أن ثم لمجرد الترتيب الذكرى أى الاخبارى بمعنى انه بعد ان أخبر بصفات السلوب أخبر بصفات المعانى وانما قدم صفات السلوب على صفات المعانى لان الاولى من قبيل التخلية بالخاء المعجمة والثانية من قبيل التحلية بالحاء المهملة والاولى مقدمة عرفا على الثانية اذ الانسان لايتزين بجميل الثياب ونحوها الا بعد ازالة مابه من الاوساخ كداخل الحمام فانه يزيل أدرانه أى أوساخه ثم يلبس ثيابه وانما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا فى قوله فمما يجب الخ للفصل بقوله فهذه ست صفات الخ وللرد صريحا على من نفى وجوب صفات المعانى كالمعتزلة * واعترض على المصنف بان قوله ثم يجب له تعالى الخ أوجب عدم مطابقة الخبر للمبتدأ فى قوله وهى الوجود الخ لان الضمير الذى هو المبتدأ عائد على العشرين صفة ومع ذلك لم يذكر منها الا ست صفات كما قال فهذه ست صفات * وأجيب بان فى الكلام حذفا والتقدير وهى الوجود والقدم والبقاء الى آخر ماتقدم والقدرة والارادة والعلم الى آخر مايأتى بدليل قوله ثم يجب له تعالى الخ فتأمل (قوله سبع صفات) أى عند الاشاعرة وأما عند الماتريدية فثمان صفات لانهم يزيدون على ماسيأتى صفة التكوين فهى عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها الايجاد والاعدام وهى المرادة عندهم من صفات الافعال لانهم يقولون ان تعلقت بالخلق تسمى خلقا وان تعلقت بالرزق تسمى رزقا وان تعلقت بالاحياء تسمى احياء وهكذا وعلى هذا فصفات الافعال قديمة والراجح مذهب الاشاعرة من عدم زيادة تلك الصفة ومن كون المراد من صفات الافعال تعلقات القدرة التنجيزية وتلك التعلقات حادثة وعلى هذا فصفات الافعال حادثة * فان قيل اذا كانت صفة التكوين بها الايجاد والاعدام عند الماتريدية فما وظيفة القدرة عندهم * أجيب بأن وظيفتها تهيئة الممكن للوجود والعدم بمعنى جعله قابلا لذلك وبحث فى هذا الجواب بأن الممكن قابل لذلك فى ذاته فلا حاجة الى تهيئة القدرة له * وأجيب بأن المراد أنها تجعله قابلا لذلك قبول استعداد وان كان قابلا لذلك قبولا ذاتيا فتأمل (قوله تسمى صفات المعانى) بالاضافة التى للبيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه

(قوله مالا تتعقل الذات الا بها) فيه ان الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية فقد تتعقل الذات بدون الوجود وقد يتعقل الجرم بدون التحيز فالاولى أن يقول مالا تتحقق الذات خارجا الا بها وأجيب بأن المعنى لا يصدق العقل بوجودها خارجا الا بها تأمل (قوله كالجلال والجمال الخ) فيه أن هذا لايصدق عليه تعريف النفسية فلعله أراد بالنفسية ماليست من قبيل المعانى والمعنوية والسلبية تدبر (قوله لان الاولى من قبيل التخلية الخ) تقدم مافيه (قوله بدليل قوله ثم يجب) أى ولا يعد الدليل تكرارا مع المدلول ألا ترى يقوم زيد إن قام عمرو تأمل (قوله بالاضافة التى للبيان) أى ان نظر للمعانى فى هذا الفن وأما ان نظر لها من حيث عمومها لمدلولات الالفاظ فالاضافة بيانية وكل هذا قبل التسمية والا فصفات المعانى علم مركب مقصود لفظه هنا بدليل كونه مفعولا ثانيا لتسمى تأمل

عموم وخصوص باطلاق كما في شجر أراك لا الاضافة البيانية رضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه كما في خاتم حديد وعلم من ذلك أن بين الاضافتين مغايرة وهو الصحيح وقيل انهما بمعنى واحد كما هو موضح في محله ‌(قوله وهي) أي السبع صفات التي تسمى صفات المعاني وقوله القدرة هي صفة وجودية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه كذا قال المتكلمون وفي قولهم يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه اشارة الى تعلقها الصلوحي القديم وهو صلاحيتها في الازل للايجاد والاعدام لا الى تعلقها التنجيزي الحادث وهو الايجاد والاعدام بالفعل لان المتبادر من التعبير بالتأتي هو الاول وأيضا التعبير بكل ممكن يقتضيه لانها لا تتعلق تعلقا تنجيزيا حادثا بكل ممكن اذ الممكن الذي تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده كايمان أبي جهل لا تتعلق به ذلك التعلق وان تعلقت به تعلقا صلوحيا قديما وبهذا جمع بين الخلاف في كونه مقدورا أو غير مقدور فحمل الاول على التعلق الصلوحي القديم والثاني على التعلق التنجيزي الحادث فتلخص أن للقدرة تعلقين أحدهما صلوحي قديم والآخر تنجيزي حادث لكن هذا على سبيل الاجمال وأما على سبيل التفصيل فلها سبع تعلقات الاول الصلوحي القديم وهو صلاحيتها في الازل للايجاد والاعدام والثاني كون الممكن فيما لا يزال قبل وجوده في قبضة القدرة بمعنى ان الله تعالى ان شاء أبقاه على عدمه وان شاء أوجده بها وهو من أقسام تعلقات القبضة والثالث ايجاد الله تعالى الشئ بها فيما لا يزال وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث والرابع كون الممكن حالة وجوده في قبضة القدرة بمعنى ان الله تعالى ان شاء أبقاه على وجوده وان شاء أعدمه بها وهو من أقسام تعلقات القبضة والخامس اعدام الله الشئ بها وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث والسادس كون الممكن حالة عدمه في قبضة القدرة بمعنى ان الله تعالى ان شاء أبقاه على عدمه وان شاء أوجده بها وهو من أقسام تعلقات القبضة والسابع ايجاد الله الشئ بها حين البعث وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث هذا وسكتوا عن تعلقها بالشئ بعد ذلك وهو كونه في قبضة القدرة بمعنى أن الله تعالى ان شاء أبقاه على وجوده وان شاء أعدمه بها بقطع النظر عن الادلة الشرعية الواردة في ذلك فاذا ضم هذا التعلق الى السبعة السابقة كانت الجملة ثمانية ‌(قوله والارادة) هي صفة وجودية قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه كذا قال المتكلمون وفي قولهم تخصص الممكن الخ اشارة الى تعلقها التنجيزي القديم وهو تخصيص الشئ ببعض مايجوز عليه أزلا أو الى تعلقها التنجيزي الحادث بناء على القول به وهو تخصيص الشئ بذلك حين ايجاده أو اعدامه لا الى تعلقها الصلوحي القديم وهو صلاحيتها أزلا لتخصيص الممكن بكل شئ مما جاز عليه لان المتبادر من التعبير بالتخصيص أن المراد التخصيص بالفعل وأيضا التعبير ببعض مايجوز عليه يقتضيه لانها تصلح في الازل لتخصيص الممكن بكل شئ مما جاز عليه لا بالبعض فقط فتلخص ان للارادة ثلاث تعلقات بناء على القول بان لها تعلقا تنجيزيا حادثا والتحقيق ان ذلك ليس تعلقا مستقلا بل اظهار للتعلق التنجيزي القديم وعلى هذا فيكون لها تعلقان فقط أحدهما صلوحي قديم والآخر تنجيزي قديم واسناد التخصيص اليها مجاز عقلي من باب الاسناد الى السبب والا فالمخصص حقيقة هو الذات الاقدس وكذلك اسناد التأثير الى القدرة في قول بعضهم هي صفة تؤثر في الممكن الوجود أو العدم فهو مجاز عقلي من باب الاسناد الى السبب والا فالمؤثر حقيقة هو الذات الاقدس اذ لا فعل الا له كما نص عليه غير واحد من المحققين وأما قول العامة القدرة فعالة أو انظر فعيل القدرة أو نحو ذلك فحرام وقيل مكروه مالم يعتقدوا أن القدرة تؤثر بنفسها والا كفروا والعياذ بالله تعالى والمراد

‌(قوله يتأتى بها ايجاد كل ممكن الخ) المراد بالايجاد مايشمل الاثبات لتدخل الاحوال على القول بها فانها مقدورة بل والاعتبارات على ماقاله الشيخ ثعيلب من أن القدرة تتعلق بالامور الاعتبارية التي لها تحقق في الخارج كهيئة العالم واقتران العرض بالجوهر والقول بان ذلك ليس من متعلقات القدرة يشبه التولد بل هو التولد بعينه هو كأنه أراد بقوله التي لها تحقق في الخارج ماانتزع من الامور الخارجية احترازا عن الاعتبارات الكاذبة والظاهر أن الذهن وماحل فيه وحلوله كلها متجددة بعد العدم وكل ما كان كذلك فهو متعلق للقدرة أفاده بعض مشايخنا ‌(قوله يقتضيه لانها تصلح الخ) هذه الدعوى غير مسلمة وعلته ممنوعة لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين غاية الامر أن

وهي القدرة والارادة

الصلوحي انما هو للبعض الدائر والتنجيزي للمعين وليس في قولهم ببعض مايجوز عليه التقييد بالمعين ‌(قوله وعلى هذا فيكون لها تعلقان الخ) اختار الشيخ ثعيلب انها تتعلق تعلقا تنجيزيا حادثا فقط مستدلا بالآيات الكثيرة انما قولنا لشئ اذا أردناه الى غير ذلك مستشكلا القول بالتنجيزي القديم بان معناه التخصيص ولا تخصيص في الازل اذ هو يشعر بسبق استواء وأجاب عن هذا الاشكال على تسليم ثبات التنجيزي القديم بأن كيفية التعلق مجهولة لنا ككنه الصفات والذات قال وبه يجاب عما أورد في العلم من لزوم سبق العلم بالمفردات على العلم بالاحكام معللا ذلك بما علل به في الشاهد اه وقوله يشعر أي لان معناه قصر

ببعض مايجوز عليه الاشياء الستة التي يقابلها ستة أخرى وتلك الاشياء هي الوجود بدلا عن العدم والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الازمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الأمكنة والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير وهذه الاشياء تسمى الممكنات المتقابلات وقد نظمها بعضهم بقوله

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

* واعلم أن الارادة والامر متغايران ومنفكان خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم بانهما متحدان وقال بعضهم بان الارادة لازمة للامر وبنوا على ذلك أنه لايريد الشرور والقبائح وينبنى على مذهب أهل السنة انه تعالى قد يريد الشيء ولا يأمر به وقد يأمر به ولا يريده كما انه قد يريده ويأمر به وقد لايريده ولا يأمر به فالاول كما فى كفر من تعلق علم الله بكفره كأبي جهل والثاني كما فى ايمان من ذكر والثالث كما فى ايمان من تعلق علم الله بايمانه كأبي بكر والرابع كما فى كفر من ذكر واختلف فى جواز اسناد الشرور والقبائح الى ارادة المولى سبحانه وتعالى كأن يقال أراد الله زنا زيد وكفر عمرو فأجازه بعضهم ومنعه آخرون والصحيح التفرقة بين مقام التعليم وغيره فيجوز فى الاول ويمتنع فى الثاني (قوله المتعلقتان) أى تعلقا صلوحيا قديما لاتنجيزيا قديما أوحادثا لانهما لايتعلقان بجميع الممكنات التعلق المذكور والمراد بالتعلق اقتضاء الصفة واستلزامها أمرا زائدا على الذات * واعلم أن صفات المعاني منها مالايتعلق أصلا وهى الحياة ومنها مايتعلق تعلق تأثير وهو القدرة والارادة بناء على ماهو المختار من أن التخصيص تأثير ومنها مايتعلق تعلق انكشاف وهو العلم والسمع والبصر ومنها مايتعلق تعلق دلالة وهو الكلام كما يعلم من تتبع كلام المصنف فتلخص أن لها بالنسبة لذلك أقساما أربعة (قوله بجميع الممكنات) أى الامور التى يجوز وجودها وعدمها بحيث يستوى اليها نسبة الوجود والعدم فهى من قبيل الممكن بالامكان الخاص وهو سلب الضرورة بمعنى الوجوب عن الطرفين أى الطرف الموافق لما نطقت به والطرف المخالف له فاذا قلت زيد موجود بالامكان الخاص كان المعنى أن الطرف الموافق لما نطقت وهو ثبوت الوجود له ليس بواجب وكذا الطرف المخالف لما نطقت به وهو عدم ثبوته له لا بالامكان العام وهو سلب الضرورة بمعنى الوجوب عن الطرف المخالف فقط فاذا قلت الله موجود بالامكان العام كان المعنى أن الطرف المخالف وهو عدم ثبوت الوجود له تعالى ليس بواجب وأما الطرف الموافق فهو واجب هنا وانما لم يصح ارادة الامكان العام هنا لدخول الواجبات فى الممكنات حينئذ مع أن كلا من القدرة والارادة لايتعلق بها كما لايتعلق بالمستحيلات ولا يلزم من عدم تعلق القدرة بهما عجز لانهما ليسا من وظيفتها ولانها لو تعلقت بهما لزم الفساد اذ يلزم عليه تعلقها باعدام الذات العلية و بسلب الالوهية عنها ونحو ذلك وبهذا يعلم سقوط قول بعض المبتدعة ان الله قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وكأنه أخذ هذا من قصة ادريس مع ابليس وهو أن ادريس كان يخيط حلة وهو يقول فى دخول الابرة وخروجها سبحان الله والحمد لله فجاء ابليس فى صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فستقة وقال هل الله يقدر أن يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال الله يقدر أن يجعل الدنيا فى سم هذه الابرة أى خرقها ونخس احدى عينيه فصار أعور قال بعضهم وأرجو أن تكون اليمنى واختار نخس احدى عينيه ليطفئ نور بصره كما أراد أن يطفئ نور الايمان فان الجزاء من جنس العمل ووجه الاخذ أنه توهم أن مراد ادريس ان الله يقدر أن يجعل الدنيا بهيئتها التى هى عليها فى القشرة المذكورة بهيئتها التى هى عليها مع أن هذا مستحيل لاستحالة اجتماع

الاجسام

الممكن على الوجود بدلا عن العدم مثلا فلابد أن يكون استواؤهما فيه قبل ذلك القصر وهو لايصح وقوله بسبق استواء أى وهو لايوجد الا فيما لايزال ولك أن تقول المدار على علم الاستواء وان لم يوجد استواء بالفعل فالله يعلم أزلا استواء الممكن فى الوجود والعدم فيما لايزال وقوله بما عالم به أى من أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره فالتصور سابق فى الشاهد أى الحاضر لنا وهو الحادث (قوله لانهما لا يتعلقان بجميع الممكنات) قد يقال المعنى انهما يتعلقان بجميع الممكنات تعلقا تنجيزيا

المتعلقتان بجميع الممكنات

قديما أوحادثا لكن على البدل سواء كان على وجه الايجاد أو الاعدام وكانهم فهموا أن التعلق لابد وأن يكون على جهة الايجاد كذا قيل وهذا لايتضح الا لو جعل تعلق القبضة من التنجيزى (قوله على ماهو المختار الخ) فى شرح منقذة العبيد للشيخ الجوهرى واختلف هل التخصيص تأثير أولا على أقوال ثالثها انه تأثير فى التمييز لا فى الوجود (قوله تتعلق بالشيء) لعل المراد بكل شيء موجود أو معدوم ليخرج السمع والبصر والا كان تعريفا بالاعم

الاجسام الكثيفة فى حيز واحد وليس هذا مرادا بل المراد ان الله يصغر الدنيا جدا أو يكبر القشرة كذلك
ويجعل هذه فى هذه وهذا ليس بمستحيل وانما لم يصرح له ادريس بذلك لانه سائل متعنت قبحه الله
(قوله والعلم) هى صفة وجودية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ماهو به دون
سبق خفاء كذا قال الكمال وهو أحسن مما قاله السعد وغيره من أنه صفة وجودية قائمة بذاته تعالى ينكشف
بها المعلوم على ماهو به لانه قد اعترض عليه بوجوه منها ان التعبير بالانكشاف يوهم سبق الخفاء لانه
ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى سبق الجهل وهو محال عليه تعالى ومنها أن التعبير بالمعلوم يقتضى
ان صفة المعلومية ثابتة قبل الانكشاف مع أنها لا تثبت له الا بعده ولا لكان انكشافه تحصيلا للحاصل
وهو محال ومنها ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه ومن المقرر أن المعرف
متوقف على تعريفه وقد أخذ فيه ماهو متوقف عليه فأدى الامر الى أن كلا منهما متوقف على الآخر
وهو دور * وقد أجيب عن هذه الامور لكن ما لا يحتاج لجواب أولى مما يحتاج له وفى قولهم تتعلق بالشئ
الخ أو ينكشف بها المعلوم الخ اشارة الى تعلقه التنجيزى القديم وهو تعلقه بالشئ بالفعل أزلا وليس له
الا هذا التعلق فليس له تعلق صلوحى قديم ولا تنجيزى حادث خلافا لمن زعم ان له ذلك لما يلزم عليه
من اتصافه تعالى بالجهل لكنه يتعلق بالشئ قبل وجوده على وجه أنه سيكون وبعد وجوده على وجه
انه كان فالتعبير بكان أو سيكون انما هو باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم ﴿فائدة﴾ قام رجل الى ابن
الشجرى وهو على كرسيه للوعظ يقرأ تفسير قوله تعالى كل يوم هو فى شأن ووقف على رأسه فقال
ياهذا ما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك وسأله فقال
له ان السائل لك الخضر وانه سيعود فقل له شؤن يبديها ولا يبتديها يخفض أقواما ويرفع آخرين فأصبح
مسرورا فأتاه وأعاد عليه السؤال فأجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا اهـ والمراد
بالشؤن الاحوال وقوله يبديها أى يظهرها وقوله ولا يبتديها أى لا يستأنفها علما فمعنى قوله كل يوم هو
فى شأن كل وقت هو فى أمر يظهره على وفق علمه وارادته أزلا فتدبر (قوله المتعلق) أى تعلقا تنجيزيا
قديما فقط كما علمت (قوله بجميع الواجبات) أى كذاته تعالى وصفاته الشاملة للعلم نفسه فيعلم تعالى
بعلمه أن له علما (قوله والجائزات) أى كخلقه تعالى للاشياء والمستحيلات أى كشريكه تعالى
فيعلم انه معدوم وانما تعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات لانه ليس من صفات التأثير بخلاف القدرة
والارادة ولذلك لم تتعلقا الا بالممكن اذ لو تعلقتا بالواجبات لاثرتا فيها الوجود فيلزم تحصيل الحاصل أو
العدم فيلزم قلب الحقائق لان حقيقة الواجب ما لا يقبل العدم ولو تعلقتا بالمستحيلات لأثرتا فيها الوجود
فيلزم قلب الحقائق لان حقيقة المستحيل ما لا يقبل الوجود أو العدم فيلزم تحصيل الحاصل فهو بعكس
ما قيل فى الواجبات فتأمل (قوله والحياة) هى صفة وجودية تصحح لمن قامت به الادراك أى أن
يتصف بصفات الادراك التى هى العلم والسمع والبصر ومثل صفات الادراك غيرها من سائر الصفات
كالقدرة والارادة وهذا التعريف يحتمل أن يكون للحياة القديمة فقط وهو المناسب للمقام ويحتمل
أن يكون لكل من الحياة القديمة والحادثة ولا يصح أن يكون للحياة الحادثة فقط لانه خروج عن المقام
* واعلم أن الحياة الحادثة غير الروح فليست هى هى اذ قد توجد بدونها فقد خلق الله الحياة فى كثير
من الجمادات معجزة أو كرامة بدون روح كالشجر الذى سلم على المصطفى عليه الصلاة والسلام والحصى
الذى سبح فى كفه صلى الله عليه وسلم (قوله وهى لا تتعلق) اعترض بأنه كان الاولى حذف قوله بشئ
أو ابداله بأمر لانه يوهم أنها تتعلق بالمعدوم اذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحى وهو الموجود * وأجيب بأن

والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات والحياة وهى لا تتعلق بشئ

(قوله ومنها الخ) ومنها أنه غير مانع لدخول السمع والبصر والكلام فى التعريف وأجيب عن هذا بان أل فى المعلوم للاستغراق فخرج السمع والبصر والمراد الانكشاف لمن قام به الوصف فقط فخرج به الكلام لانه يكشف به للسامع (قوله وقد أجيب عن هذه الامور) أى فاجيب عن الاول بان المراد بالانكشاف التمييز والحصول وفيه أن الايهام مازال موجودا وعن الثانى بان المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم وعن الثالث بان الجهة منفكة وفيه أن جهة الاشتقاق ما هى جهة المعرفة فالاولى الجواب بان فيه تجريدا

المراد به معناه اللغوى وهو مطلق الأمر الشامل للموجود والمعدوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحى وهو الموجود و يفهم منه عدم تعلقها بالمعدوم من باب أولى (قوله والسمع والبصر) هما فى حقه تعالى صفتان وجوديتان قائمتان بذاته تعالى تتعلقان بكل موجود على وجه الاحاطة تعلقا زائدا على تعلق العلم ، وأما فى حق الحوادث فالسمع قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ ، والبصر قوة مركوزة فى العصبتين المتلاقيتين فى مقدم الدماغ على وجه التقاطع الصليبى هكذا + أوعلى هيئة دالين ظهر كل فى ظهر الأخرى هكذا ،د. وهذا تعريفهما عند الحكماء وأما أهل السنة فالسمع قوة خلقها الله تعالى فى الأذنين ، والبصر قوة خلقها الله تعالى فى العينين والسمع أفضل من البصر فى حق الحوادث على الصحيح وقيل ان البصر أفضل لأنه يدرك به الأجسام والألوان والهيا ت بخلاف السمع فانه قاصر على الأصوات ، ورد بأن كثرة هذه المتعلقات فوائد دنيوية لا يعوّل عليها ألا ترى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجرا ملقى وأما الاعمى ففى غاية الكمال الفهمى والعلم الذوقى ، وفى قولهم تتعلقان بكل موجود إشارة الى تعلقاتهما التعلقات الثلاثة التنجيزى القديم وهو تعلقهما أزلا بذاته تعالى وصفاته والتعلق الصلوحى القديم وهو صلاحيتهما للتعلق بالموجود الجائز قبل وجوده والتعلق التنجيزى الحادث وهو تعلقهما تنجيزيا بالموجود المذكور بعد وجوده (قوله المتعلقان) أى تعلقا تنجيزيا قديما أوصلوحيا قديما أو تنجيزيا حادثا على التوزيع الذى علمته (قوله بجميع الموجودات) أى واجبها وجائزها ودخل فى الموجودات الألوان والأصوات وأما الاكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بها سمعه تعالى و بصره لأنها من الامور الاعتبارية على الصحيح والمشاهد إنما هو المتصف بها لا هى (قوله والكلام) هو صفة وجودية قائمة بذاته تعالى منزهة عن التقدم والتأخر واللحن والاعراب والصحة والاعلال وغير ذلك فيتعلق بما يتعلق به العلم من الواجبات والجائزات والمستحيلات لكن تعلق دلالة لا تعلق انكشاف وهى صفة واحدة لكنها تتنوع باعتبار تعلقاتها لأنها ان تعلقت بالأمر كانت أمرا وان تعلقت بالنهى كانت نهيا وان تعلقت بالوعد كانت وعدا وهكذا وجميع هذه التعلقات تنجيزية قديمة إلا الأمر والنهى عند الاشاعرة فلهما تعلقان صلوحيان قديمان قبل وجود المكلفين وتنجيزيان حادثان بعد وجودهم وكما يطلق الكلام على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى يطلق على الألفاظ التى نقرؤها ومنه قول عائشة رضى الله عنها ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى أى مخلوق له ليس من تأليف المخلوقين وقد نص المصنف وغيره على أن الصفة القديمة مدلولة لذلك لكن التحقيق ان القرآن ونحوه كالتوراة يدل على ما تدل عليه الصفة القديمة مثلا اذا سمعت قوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) فهمت منه النهى عن قربان الزنا ولو أزيل عنك الحجاب لفهمت من الصفة القديمة هذا المعنى فدلول الكلام اللفظى هو مدلول الكلام النفسى وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال نعم الألفاظ التى نقرؤها تدل على الكلام القديم بطريق الدلالة الالتزامية العرفية لأن كل من له كلام لفظى لزم عرفا أن له كلاما نفسيا والمولى سبحانه وتعالى له كلام لفظى بمعنى أنه خلقه فى اللوح المحفوظ فيدل عرفا على أن له تعالى كلاما نفسيا ✲ والحاصل أن الكلام اللفظى باعتبار دلالته المطابقية يدل على مثل مدلول الكلام القديم كما قاله بعض المتأخرين و باعتبار دلالته الالتزامية العرفية يدل على نفس الكلام القديم كما قاله السنوسى أفاده فى حاشية الكبرى (قوله الذى ليس بحرف ولا صوت) هذا هو المشهور عند أهل السنة وقال العضد انه بحروف وأصوات قديمة و يلزم عليه كما قال المتأخرون أن كلامه تعالى فيه التقدم والتأخر لكن أجيب عن ذلك بأن حروفنا إنما جاءها التقدم والتأخر من اختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه عن ذلك وهذا الكلام إنما سرى للعضد من الحشوية فلا يعول عليه

وقال

والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت

(قوله والتعلق الصلوحى القديم) فى بعض شراح المتن أن الصحيح ان السمع والبصر ليس لهما تعلق صلوحى قديم لعدم تعلقهما بالممكن المعدوم الذى سبق فى علم الله انه سيوجد والقول به مبنى على تعلقهما بالمعدوم اه وفى بعض الحواشى ان تعلقهما تعلقا صلوحيا قديما خلاف المشهور فتأمل (قوله وغير ذلك) كالمد والادغام والغنة (قوله قول عائشة الخ) ظاهر أن قول عائشة المذكور من قبيل ما أطلق فيه الكلام على النقوش لا على الألفاظ إلا أن يتجوّز

وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الحنابلة انه بحروف وأصوات لكن ان نسبت اليه تعالى كانت قديمة وان نسبت الى الحوادث كانت حادثة ولا يخفى بطلان هذا الكلام (قوله ويتعلق بما يتعلق به الخ) أشار بذلك الى أنه مساو للعلم فى المتعلق لكنه يخالفه فى التعلق كما علم مما مر (قوله من المتعلقات) بفتح اللام وتلك المتعلقات هى الواجبات والجائزات والمستحيلات (قوله ثم سبع صفات الخ) معطوف على قوله سبع صفات تسمى صفات المعانى وحينئذ فالمعنى ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ وانما عطف بثم لان رتبة المعنوية دون رتبة المعانى لان المعانى صفات موجودة يمكن رؤيتها لو أزيل عنا الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن رؤيتها لانها لم تتصف بالوجود المصحح للرؤية هكذا قال السكتانى وفيه نظر لانه لا تفاوت فى صفاته تعالى وقول القرافى بأفضلية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود وحينئذ فالاولى أن يقال انما عطف بثم لترتب المعنوية على المعانى فى التعقل اذ لا يعقل الكون قادرا الا بعد تعقل القدرة ولا يعقل الكون مريدا الا بعد تعقل الارادة وهكذا (قوله تسمى صفات معنوية) نسبة للمعانى لانها تلازمها فان قيل مقتضى النسبة الى المعانى أن يقال معانوية أجيب بان القاعدة أنه اذا نسب الى الجمع لا يذكر لفظه بل لفظ المفرد الا اذا أشبه لفظه لفظ المفرد قال فى الخلاصة

والواحد اذكر ناسبا للجمع * ان لم يشابه واحدا بالوضع

(قوله وهى ملازمة للسبع الاولى) مقتضاه أن التلازم من الجانبين وهو كذلك وان كان مقتضى جعلهم لها معلولة وجعلهم السبع الاولى عللا أن المعنوية هى اللازمة فقط لان المعلول لازم لعلته (قوله وهى كونه تعالى قادرا) هو واسطة بين الموجود والمعدوم ملازمة للقدرة وقوله ومريدا أى وكونه تعالى مريدا وهو واسطة بين الموجود والمعدوم ملازمة للارادة وهكذا يقال فى الباقى (قوله ومما يستحيل فى حقه تعالى الخ) هذا هو القسم الثانى مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يستحيل فى حقه تعالى لكن المصنف لم يبين جميع ما يستحيل فى حقه تعالى بل بعضه وهو المستحيل على سبيل التفصيل وهو العشرون الآتية كما أشار لذلك بقوله ومما يستحيل الخ وقد تقدم توضيح ذلك فتنبه (قوله فى حقه تعالى) أى على ذاته تعالى ففى بمعنى على وحق بمعنى الذات كما مر نظيره (قوله عشرون صفة) قد علمت ان هذا مبنى على القول بثبوت الاحوال المبنى على الطريقة القائلة بأن الاشياء أربعة أقسام موجودات ومعدومات وأحوال وأمور اعتبارية لا على القول بنفى الاحوال المبنى على الطريقة القائلة بان الاشياء ثلاثة أقسام فقط كما تقدم بيانه (قوله وهى أضداد العشرين الاولى) أى الاول ضد للاول والثانى ضد للثانى وهكذا على الترتيب المتقدم فى الواجبات وأطلق المصنف الاضداد على المقابل لصفاته تعالى ولم يعكس لان صفاته تعالى قديمة فلا تكون ضدا لغيرها هكذا يؤخذ من كلام الشيخ يس وبحث فيه بأن التضاد نسبة من الجانبين فكل منهما ضد للآخر ولا يلزم من ذلك كون صفاته تعالى حادثة لان الضد كما يطلق على الحادث يطلق على القديم والمراد بالضد هنا المعنى اللغوى وهو مطلق المنافى والا فليست هذه العشرون كلها أضدادا للعشرين الاولى بالمعنى الاصطلاحى لان الضدين فى الاصطلاح هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان وقد يرتفعان كالسواد والبياض وليست هذه العشرون كلها كذلك بل بعضها ضد وبعضها نقيض وبعضها مساو للنقيض وبعضها أخص من النقيض كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى (قوله وهى) لا يخفى أن الضمير مبتدأ وقوله العدم وما عطف عليه خبر والتقابل بين الوجود والعدم من التقابل بين الشئ والاخص من نقيضه لان نقيض الوجود لا وجود وهو يشمل العدم والامر الاعتبارى والواسطة على القول بها فالعدم أخص من لا وجود الذى هو نقيض الوجود

ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات * ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهى ملازمة للسبع الاولى وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما * ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى أضداد العشرين الاولى وهى العدم

(قوله فان قيل مقتضى النسبة الى المعانى أن يقال معانوية) فى الدسوقى ان مقتضى النسبة الى المعانى أن يقال معانية اه ولعله الواقع بدليل قوله فى الخلاصة

والالف الجائز أربعا أزل * كذاك يا المنقوص خامسا عزل

قال ابن عقيل فى شرحه وأشار بقوله كذاك يا المنقوص الخ الى أنه اذا نسب الى المنقوص فان كانت ياؤه ثالثة قلبت واوا وفتح ما قبلها نحو شجوى فى شجى وان كانت رابعة حذفت نحو قاضى فى قاض وقد تقلب واوا نحو قاضوى وان كانت خامسة فصاعدا وجب حذفها كمتعدى فى متعد ومستعلى فى مستعل اه وما نحن فيه من قبيل ما كانت ياؤه خامسة فيجب حذفها الا قلبها واوا تأمل (قوله لان المعلول لازم لعلته) لكن نظر المصنف الى أن العلة هنا مساوية فجعل التلازم من الجانبين وقوله فلا تكون ضدا لغيرها أى لا ينبغى ذلك لانه اللائق بالادب لانه خاص بالحادث (قوله والامر الاعتبارى) دخل فيه الوجود فان الوجود يتصف بلا وجود فيقال الوجود لا وجود له بل انما هو حالة لها ثبوت فقط وفيه ان المراد الصدق لا الاتصاف ولا يصدق على الوجود لا وجود

(قوله والحدوث) معطوف على العدم والتقابل بينه و بين القدم من التقابل بين الشئ والمساوى لنقيضه لان نقيض القدم لاقدم وهو عين الحدوث لانه لاواسطة بينهما هذا ان فسر الحدوث بمعناه المجازى وهو التجدد بعد عدم وأما ان فسر بمعناه الحقيقى وهو الوجود بعد عدم فالتقابل بينهما من التقابل بين الشئ والاخص من نقيضه لان نقيض القدم لاقدم كما علمت وهو يشمل الحدوث بالمعنى المذكور والتجدد بعد عدم فعلى هذا الحدوث أخص من لاقدم الذى هو نقيض القدم (قوله وطرو العدم) أى حصوله بعد أن لم يكن وهو الفناء والتقابل بينه و بين البقاء من التقابل بين الشئ والمساوى لنقيضه لان نقيض البقاء لابقاء وهو عين طرو العدم الذى هو الفناء (قوله والمماثلة للحوادث) أى الشاملة للاجرام والاعراض أخذا مما بعده والتقابل بينها و بين المخالفة للحوادث من التقابل بين الشئ والمساوى لنقيضه على نسق ماقبله لان نقيض المخالفة للحوادث لامخالفة للحوادث وهى عين المماثلة للحوادث * واعلم ان أنواع المماثلة عشرة الاول أن يكون جرما الثانى أن يكون عرضا يقوم بالجرم الثالث أن يكون فى جهة الرابع أن يكون له هو جهة الخامس أن يكون فى مكان السادس أن يكون فى زمان السابع أن يكون محلا للحوادث الثامن أن يكون متصفا بالصغر التاسع أن يكون متصفا بالكبر العاشر أن يكون متصفا بالاغراض فى الافعال أو الاحكام وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب فتدبر (قوله بأن يكون الخ) هذا تصوير للمماثلة للحوادث بأنواعها العشرة المذكورة (قوله جرما) هو ماملأ فراغا سواء كان مركبا أو مفردا بخلاف الجسم فانه يختص بالمركب والصحيح أن معتقد الجسمية لا يكفر الا ان قال انه جسم كالاجسام فالكفر فى الحقيقة انما هو التشبيه (قوله أى تأخذ ذاته العلية الخ) تفسير لمدخول أن بالالازم لانه يلزم من كونه جرما أخذه قدرا من الفراغ واستفيد من كلامه أنه يجوز اطلاق الذات عليه تعالى وهو الصحيح وقيل لا يجوز ذلك وقيل بالوقف و يدل للاول مارواه ابن حجر تفكروا فى كل شئ ولا تتفكروا فى ذات الله تعالى (قوله قدرا من الفراغ) أى مقدارا من الفراغ وهو ما بين السماء والارض وتسميته فراغا انما هو بحسب الوهم ولذلك يسمى فراغا موهوما والا فهو مملوء بالهواء غاية الامر أن الهواء جسم لطيف يتداخل بعضه فى بعض اذا حل جسم آخر فى مكانه (قوله أو يكون عرضا) معطوف على قوله يكون جرما والعرض ماقام بغيره من الصفات الحادثة فهو أخص من مطلق الصفة لانفرادها فى الصفة القديمة (قوله يقوم بالجرم) على حذف أى التفسيرية ليكون على نسق ماقبله (قوله أو يكون فى جهة للجرم) معطوف على قوله يكون جرما أو على قوله يكون عرضا وأنواع الجهة ستة يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت وكلها داخلة فى كلام المصنف فليس الله عن يمين العرش ولا عن شماله ولا أمامه ولا خلفه ولا فوقه ولا تحته فليحذر كل الحذر مما يعتقده العامة من أن الله تعالى فوق العالم لكن الصحيح ان معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيده النووى بان يكون من العامة وهل المراد بالجرم كرة العالم بأسرها أو أى جرم كان والثانى هو المتبادر لشموله (قوله أو له هو جهة) معطوف على قوله فى جهة وقد عرفت ان أنواع الجهة ستة وكلها داخلة فى كلام المصنف فليس لله يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولا فوق ولا تحت فليحذر كل الحذر مما يعتقده العامة من ان العالم تحت الله لكن الصحيح ان معتقد الجهة لا يكفر كما علمت واختلف فقيل الجهة مختصة بالنوع الانسانى دون غيره ولو حيوانا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلا على حذف مضاف والتقدير عن يمين ملاصق المنبر أو نحو ذلك والتحقيق انها ليست مختصة به بل تضاف له ولغيره وعلى هذا يكون قولهم عن يمين

الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث بان يكون جرما أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون فى جهة للجرم أو له هو جهة

فالحق ان المراد الامر الاعتبارى غير النفسى ليخرج الوجود والالازم صدق نقيض الشئ عليه تأمل (قوله معطوف على قوله يكون جرما) أى على ماهو المختار فى كتب النحو وقوله أو على قوله الخ أى على خلاف المختار

أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو بالكبر أو يتصف بالاغراض فى الافعال أو الاحكام وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة يقوم بمحل

المنبر مثلا على ظاهره (قوله أو يتقيد بمكان) المراد من تقيده بمكان حلوله فيه لاختصاصه به دون غيره وان كان هو المتبادر من لفظ التقيد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الموهوم وحينئذ يكون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله بان يكون جرما أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بما ذكر (قوله أو زمان) أى أو يتقيد بزمان بان تدور عليه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار والمشهور ان الزمان هو حركة الفلك وقيل هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كما فى قولك آتيك طلوع الشمس وقيل غير ذلك واختار بعض المحققين أنه من مواقف العقول وهو الحق (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كأن تتصف بقدرة حادثة أو ارادة حادثة أو علم حادث الى غير ذلك (قوله أو يتصف بالصغر) أى بقلة الاجزاء وقوله أو الكبر أى بكثرة الاجزاء ويؤخذ من ذلك أنه لا يطلق عليه تعالى صغير أو كبير لان الصغير ماقلت أجزاؤه والكبير ما كثرت اجزاؤه لكن محل منع اطلاق الكبير عليه تعالى اذا أريد به كثير الاجزاء كما يدل عليه هذا السياق وأما اذا أريد به العظيم فلا يمتنع اطلاقه عليه تعالى لوروده فى قوله تعالى الكبير المتعال (قوله أو يتصف بالاغراض فى الافعال) أى كايجاد زيد وعمرو مثلا وقوله أو الاحكام أى كايجاب الصلاة والزكاة مثلا فافعاله تعالى وأحكامه منزهة عن الغرض ولا يرد على ذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان اللام فيه للعاقبة والصيرورة * واعلم ان أفعاله تعالى وأحكامه وان كانت منزهة عن الغرض لكن لا تخلو عن حكمة وان لم تصل اليها عقولنا لانها لو لم تكن لحكمة لكانت عبثا وهو محال عليه تعالى والفرق بين الغرض والحكمة ان الغرض يكون مقصودا من الفعل أو الحكم بحيث يكون باعثا وحاملا عليه والحكمة لا تكون كذلك (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه الخ) الواو داخلة على يستحيل والتقدير ويستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه كذا أى مثل ذا يعنى مثل المذكور من العدم والحدوث وما بعدهما وكذا يقال فيما يأتى والتقابل بين ذلك وبين القيام بالنفس من التقابل بين الشئ ونقيضه كما هو ظاهر ويعترض على المصنف بان قوله وكذا يستحيل عليه تعالى هنا وفى جميع ما سيذكره أوجب عدم مطابقة الخبر للمبتدا فى قوله وهى العدم الخ لان الضمير الذى هو المبتدأ عائد للعشرين صفة ومع ذلك لم يذكر منها الا أربعة كما لا يخفى ويجاب بان فى الكلام حذفا والتقدير وهى العدم والحدوث الى آخر ما تقدم وعدم قيامه تعالى بنفسه وعدم كونه تعالى واحدا الى آخر ما يأتى بقرينة قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الخ وقد تقدم نظير ذلك اعتراضا وجوابا عند قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعانى فتنبه (قوله بان يكون الخ) تصوير للمنفى لا للنفى ولما جرى المصنف فيما تقدم على تفسير قيامه تعالى بنفسه بعدم افتقاره تعالى الى المحل وبعدم افتقاره تعالى الى المخصص كما هو اصطلاح لبعض المتكلمين وهو المشهور جرى هنا على تصوير عدم قيامه تعالى بنفسه بكونه صفة يقوم بمحل وبكونه يحتاج الى مخصص ولو جرى فيما تقدم على تفسير قيامه تعالى بنفسه بعدم افتقاره تعالى الى المحل فقط كما هو اصطلاح لبعضهم لجرى هنا على تصوير عدم قيامه تعالى بنفسه بكونه يحتاج الى المحل فقط كما هو ظاهر (قوله صفة يقوم بمحل) تقييد الصفة بقوله يقوم بمحل ليس للاحتراز بل لبيان الواقع ويحتمل انه على حذف أى التفسيرية ويكون تفسيرا باللازم لقوله أن يكون صفة على نسق ما تقدم والمراد من المحل الذات التى يقوم بها كما يعلم مما مر فى القيام بالنفس

(قوله أو يحتاج الى مخصص) معطوف على قوله يكون صفة لا على قوله يقوم بمحل كما لا يخفى والمراد من المخصص الموجد كما يعلم مما تقدم في القيام بالنفس (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا) أى فى ذاته أوصفاته أو أفعاله أخذا من قوله بان يكون الخ والتقابل بين ذلك و بين الوحدانية من التقابل بين الشئ ونقيضه كما لا يخفى ودخل تحت قوله أن لا يكون واحدا جميع الكموم المنفية وهى الكم المتصل فى الذات والكم المنفصل فيها والكم المتصل فى الصفات والكم المنفصل فيها والكم المنفصل فى الافعال وكذا الكم المتصل فيها ان صور بمشاركة غيره تعالى له فى فعل من الافعال بخلاف ما لو صور بتعدد أفعاله تعالى فانه ثابت لا منفى اذا علمت ذلك علمت أن فى قوله بان يكون الخ قصورا لانه انما ذكر فيه الكم المتصل فى الذات والكم المنفصل فيها والكم المنفصل فى الصفات والكم المنفصل فى الافعال وكذا الكم المتصل فيها على ما تقدم ولم يذكر فيه الكم المتصل فى الصفات ويمكن أن يجعل كلامه شاملا لذلك أيضا بان يجعل قوله أوصفاته معطوفا على ذات فى الموضعين أو يجعل من باب الحذف من الاول لدلالة الثانى والتقدير بأن يكون مركبا فى ذاته أوصفاته أو يكون له مماثل فى ذاته أوصفاته الخ والحاصل أن الكموم ستة وكلها منفية بالوحدانية على ما تقدم فى الكم المتصل فى الافعال فتنبه (قوله بأن يكون الخ) تصوير للنفى لا للمنفى كما تقدم نظيره (قوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر الخ) فيه رد على المعتزلة فى قولهم بان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه والصحيح عدم كفرهم بذلك لانهم لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الله تعالى حيث جعل العبد مفتقرا الى الاسباب والوسائط بخلافه تعالى وذهب علماء ما وراء النهر الى تكفيرهم بل جعلوا المجوس أسعد حالا منهم لانهم لم يثبتوا لله الاشريكا واحدا وهؤلاء أثبتوا لله شركاء كثيرة و يعلم من قوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر الخ أنه لا تأثير للاسباب العادية فى مسبباتها فلا تأثير للنار فى الحرق ولا للطعام فى الشبع ولا للسكين فى القطع وهكذا فمن اعتقد أن شيأ منها يؤثر بنفسه فلا نزاع فى كفره ومن اعتقد أن شيأ منها يؤثر بقوة أودعها الله فيه فهو فاسق مبتدع وفى كفره قولان والراجح عدم كفره كمن اعتقد أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ومن اعتقد أنه لا تأثير لشئ منها وانما المؤثر هو الله تعالى لكن بينها وبين مسبباتها تلازم عقلى فمتى وجدت النار مثلا وجد الحرق فهو جاهل بحقيقة الحكم وربما جره ذلك الى الكفر لانه قد يؤديه الى انكار الامور الخارقة للعادة كمعجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وكبعث الاجسام فلا ينجو الامن اعتقد انه لا تأثير لشئ منها وانه لا تلازم بينها و بين مسبباتها بان اعتقد صحة التخلف فيمكن أن يوجد السبب ولا يوجد المسبب والله هو الموفق (قوله وكذا تستحيل عليه تعالى العجز) هذا شروع فى أضداد صفات المعانى والتقابل بين العجز والقدرة من تقابل الضدين عند أهل السنة ومن تقابل العدم والملكة عند المعتزلة لان العجز عند أهل السنة أمر وجودى يضاد القدرة وعند المعتزلة عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرا ووجهوا الاول فى الشاهد أعنى الحادث بان فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من القيام مع اشتراكهما فى عدم التمكن منه (قوله عن ممكن ما) أى عن أى ممكن كان فما اسمية صفة لممكن أتى بها للدلالة على العموم فى الممكن فيشمل جميع الممكنات كخلق السماء والارض والجنة والنار وايجاد مثل هذا العالم وأحسن منه وبهذا اعترض البقاعى على الغزالى فى قوله ليس فى الامكان أبدع مما كان بان فيه نسبة العجز اليه تعالى لكن أجيب عنه بان المراد انه لا يمكن أن يوجد أبدع من هذا العالم لعدم تعلق قدرة الله وارادته بايجاده ولو شاء الله تعالى لاوجد أبدع منه فليس فى كلامه ما يقتضى نسبة العجز اليه تعالى كما توهمه البقاعى فاعترض عليه * وسئل بعضهم عمن قال لا يقدر الله أن يخرجنى من مملكته هل يكفر أولا * فأجاب

أو يحتاج الى مخصص وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بان يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أوصفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر وكذا يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما

(قوله معطوفا على ذات فى الموضعين) لعل المعنى أنه معطوف على الاحد الدائر فبالنظر لعطفه على ذات الثانية يستفاد منه نفى الكم المنفصل فى الصفات وبالنظر لعطفه على ذات الاولى يستفاد منه نفى الكم المتصل فيها فيعلم من مجموع الامرين نفى الكمين وليس مراده أن العطف على ذات فى الموضعين معا اذ لا يعطف شئ واحد على شيئين وعلى هذا لا خلاف فى الكلام بخلاف الوجه الذى بعده

بانه لا يكفر لان خروجه من مملكته تعالى مستحيل لعدم امكان وجود مملكة غيره تخرجه اليها والقدرة لا تتعلق بالمستحيل فلاضير في ذلك كما لاضير في أن يقال لا يقدر الله أن يتخذ ولدا أو زوجة أو نحو ذلك (قوله وايجاد شئ من العالم الخ) لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى ايجاد شئ من العالم الخ كما فعل في غيره لعدم طول الكلام على ما قبله ولا يخفى ان المقابل للارادة انما هو الكراهية وما عطف عليها على ما يأتي لا الايجاد المذكور والتقابل بينهما من تقابل العدم والملكة لان الكراهة عدم الارادة كما قال المصنف وفي الكلام حذف أولا وآخرا والتقدير وايجاد الشئ من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه وانما كان ذلك منافيا للارادة لان خروج شئ من العالم عنها ينفي عموم تعلقها وأحرى خروج جميع العالم عنها فمنافاة هذا للارادة من حيث عموم تعلقها لا من حيث ذاتها بخلاف الايجاد بالتعليل أو بالطبع فانه مناف لها من حيث ذاتها ولا فرق بين الخير والشر كما شمله كلام المصنف خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى أنه تعالى لا يريد الشرور والقبائح واحتجوا بان ارادة الشر شر وارادة القبيح قبيحة و بأن النهي عما يراد والامر بما لا يراد سفه وبان العقاب على ما أريد ظلم والله منزه عن ذلك كله ورد بان ذلك انما يعد شرا أو قبيحا أو سفها أو ظلما بالنسبة الى الحادث لا اليه تعالى لانه لا يسئل عما يفعل وحكمة أمره ونهيه ظهور الامتحان هل يطيع العبد أو لا ولا يرد على مذهب أهل السنة قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لان الارادة غير الرضا والتمسك بالآية مبني على ترادفهما وهو باطل و بالجملة فيلزم على مذهب المعتزلة أن أكثر ما يقع في الوجود على غير مراده تعالى وقد حكي أن بعض أئمة أهل السنة حضر مع بعض المعتزلة للمناظرة فلما جلس المعتزلي قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال السني سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال المعتزلي أيشاء ربنا أن يعصى فقال السني أيعصى ربنا قهرا فقال المعتزلي أرأيت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى أحسن الي أم أساء فقال ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء فانقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله أي عدم ارادته له تعالى) انما أتى المصنف بذلك مع أن التفسير ليس من وظيفة المتون لئلا يتوهم أن المراد بالكراهة معناها الشرعي وهو طلب ترك الشئ طلبا غير جازم لا يقال ان المقام يقتضي تفسيرها بما ذكر فلا حاجة للتنصيص عليه لانا نقول المصنف لاحظ الاحتياط وأيضا قصد التنبيه على خطأ المعتزلة في قولهم ان الارادة على وفق الامر و بنائهم على ذلك ان المكروه شرعا ليس بمراد ووجه خطئهم في ذلك أنه لا ملازمة بين الامر والارادة فقد يأمر ولا يريد وقد يريد ولا يأمر كما أنه قد يريد ويأمر وقد لا يريد ولا يأمر كما تقدم توضيحه (قوله أو مع الذهول أو الغفلة) معطوف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل أو بالطبع وعطف ذلك على الكراهة بالمعنى المذكور من عطف الخاص على العام لدخوله فيها فان قيل اذا كانت هذه الامور داخلة في الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة الى ذكرها أجيب بانه انما ذكرها المصنف مع كونها مستغنى عنها لان المقصود في هذا العلم ذكر العقائد على وجه التفصيل لان خطر الجهل فيه عظيم فلا يكتفى فيه بعام عن خاص ولا بملزوم عن لازم * واعلم أنه اختلف فقيل الذهول والغفلة متساويان وقيل الغفلة أعم من الذهول لان الذهول هو عدم العلم بالشئ مع تقدم العلم به والغفلة عدم العلم بالشئ مطلقا وهذا هو ما ظهر للمؤلف وقيل الذهول أعم من الغفلة لان الغفلة زوال الشئ من المدركة مع بقائه في الحافظة والذهول زواله من المدركة مطلقا وعلى هذا فالسهو مرادف للغفلة كما يؤخذ من القاموس حيث قال غفل عنه تركه وسها عنه اه وأما النسيان فهو أخص من الذهول لانه زوال الشئ من الحافظة

اذ لا يثبت الشئ للشئ أو ينفى عنه الا اذا كان من وظيفته بل يقال لا تتعلق قدرته تعالى باتخاذ الولد مثلا لكونه ليس من وظيفتها (قوله ولا يخفى أن المقابل للارادة انما هو الكراهية) فيه ان الكراهة بمعنى عدم الارادة ليست مستحيلة اذ كثير من الممكنات غير مراد كايمان أبي جهل انما المستحيل هو ايجاد شئ من العالم أو اعدامه مع الكراهة كما قال المصنف فلذلك عدل الى هذا الصنيع لكن محط المقابلة قوله مع كراهته وما عطف عليه نعم

وايجاد شئ من العالم مع كراهته لوجوده أي عدم ارادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة

كان الانسب أن يقول وكراهته لشئ أوجده أو أعدمه أو ذهوله أو غفلته عن ذلك الخ الا أن يقال هذا هو مراد المحشي تأمل (قوله وأحرى) أي أحق وأولى وهو خبر مقدم وما بعده مبتدأ مؤخر (قوله أرأيت ان منعني الهدى الخ) مقصوده انه لا يصح أن يقال انه أحسن الي أو أساء الا في هذه الحالة فيتعين انه لم يقض علي بالردى ولم يقع بارادته حتى يقال انه أحسن أم أساء تدبر (قوله من عطف الخاص على العام) فيه انه لا يكون بأو الا أن تجعل بمعنى الواو (قوله وهذا هو ما ظهر للمؤلف) راجع للقول الثاني فحينئذ ينبغي حمل المتن عليه

(قوله انهما منافيان للعلم) أى لان الذهول عدم العلم بالشئ مع تقدم العلم به فهو جهل بسيط والغفلة عدم العلم بالشئ مطلقا فهى جهل بسيط أيضا والجهل البسيط ينافى العلم (قوله وكل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة) أى لان العلم لازم للارادة اذ لا يريد الا ما يعلم وكل ما نافى اللازم نافى الملزوم هذا توجيه كلامه وأصله للسكتانى وفيه ان ارادة الشئ تتحقق مع الجهل المركب ومع الظن والشك والوهم فهذه الامور لا تنافى الارادة مع كونها منافية للعلم نعم الجهل البسيط مناف للارادة لان الشئ اذا جهل جهلا بسيطا لا يعقل تعلق الارادة به وبهذا تعلم ما فى السؤال والجواب المشار اليهما بقوله فان قيل يلزم على ذلك الخ ويمكن تكلف تصحيحه تأمل (قوله علة العلل) وذلك أنهم قالوا ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه والواحد من كل وجه انما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وذلك الذى نشأ عن المولى بطريق العلة يسمونه بالعقل الاول ثم ان هذا العقل له جهة امكان من حيث ان الغير أثر فيه ووجهة وجوب من حيث انه لا أول له كذلك فنشأ عنه من الجهة الاولى بطريق التعليل فلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية لكون علته بطريق التعليل أيضا عقل ثان مدبر لذلك الفلك ثم ان العقل الثانى له جهتان أيضا فنشأ عنه من هاتين الجهتين عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والافلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة أثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة وذلك لانهم يقولون العالم اما مجردات أو ماديات فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكية قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها وأما شخص الحركة فحادث وأما العنصريات فانها قديمة بالنوع أى أنواعها قديمة وأفرادها حادثة والمراد بالقدم القدم الزمانى وهو عدم الاولية لا الذاتى وهو عدم تأثير الغير والحدوث كذلك (قوله ان الاول لا يتوقف الخ) وهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كحركة الاصبع مع حركة الخاتم ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كالنار مع احتراق الحطب لانه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له (قوله أجيب بأن الشرط موجود فى الواقع الخ) وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالوهية له تعالى وانتفاء المانع عدم النظير له فيكون المانع هو النظير ولم يذكروا فى التأثير بالطبع التوقف على السبب لان السبب عندهم نفس الطبيعة وليس عندهم سبب خارج لتأثيرها اذ لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتيا والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها

والمدركة معا ووجه منافاة كل من الذهول والغفلة للارادة انهما منافيان للعلم وكل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة فهما منافيان للارادة بواسطة منافاتهما للعلم * فان قيل يلزم على ذلك أن يذكر أضداد العلم وهى الجهل وما فى معناه فى منافيات الارادة ويلزم عليه أيضا أن يذكر الذهول والغفلة فى منافيات العلم لانهما منافيان له بلا واسطة بخلاف الارادة فانهما منافيان لها بواسطة فهما أقرب اليه منها * أجيب بتسليم ذلك لكن لما كان الجهل وما فى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذكر فى مقابلته غيره من الذهول والغفلة خص بمضادة العلم ولما كان الذهول والغفلة كثيرا ما يقابلان بالارادة حتى انه اذا قيل فعل فلان كذا مريدا له يعتذر بانه حصل له ذهول أو غفلة خصا بمضادة الارادة فالسبب فيما صنعه المصنف استعمال اللغة والشرع الجهل وما فى معناه فى مقابلة العلم والذهول والغفلة فى مقابلة الارادة (قوله أو بالتعليل) هو أن ينشأ عن الشئ شئ آخر من غير أن يكون له ارادة واختيار فيه بلا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع ومثال ذلك عند القائلين به قبحهم الله تعالى كما فى حركة الاصبع مع حركة الخاتم فان الاولى علة عندهم للثانية بمعنى أنها مؤثرة فيها تأثير العلة فى المعلول فيقولون الله أوجد حركة الاصبع وهى أوجدت حركة الخاتم ويسمون ذات البارى سبحانه وتعالى علة العلل لما ذكر (قوله أو بالطبع) هو أن ينشأ عن الشئ شئ آخر بطبعه وحقيقته من غير أن يكون له ارادة واختيار فيه مع التوقف على وجود شرط وانتفاء مانع ومثال ذلك عند القائلين به قبحهم الله تعالى كما فى النار فانها تؤثر عندهم فى الحرق بطبعها وحقيقتها بمعنى أنها توجده بنفسها لكن عند وجود الشرط وهو المماسة وانتفاء المانع وهو البلولة فالفرق بين التعليل والطبع أن الاول لا يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع بخلاف الثانى * فان قيل أين وجود الشرط وانتفاء المانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى * أجيب بان الشرط موجود فى الواقع والمانع منتف كذلك وان لم نطلع على ذلك وبأنهم لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحادث فقط * والحاصل أنه سبحانه وتعالى فاعل بالارادة والاختيار لا بالقهر أو الاجبار كما يزعمه من أضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة

أو بالتعليل أو بالطبع

(قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل) أى سواء كان مركبا وهو اعتقاد الشئ على خلاف ماهو عليه أو بسيطا وهو عدم العلم بالشئ والتقابل بينه و بين العلم من تقابل الضدين بالنسبة للاول ومن تقابل العدم والملكة بالنسبة للثانى وانما سمى الاول مركبا لاستلزامه الجهلين فكأنه مركب منهما الاول جهله بحقيقة الشئ والثانى جهله بحال نفسه لانه يجهل أنه جاهل (قوله ومافى معناه) أى كالظن وهو ادراك الطرف الراجح والشك وهو ادراك كل من الطرفين على حد سواء والوهم وهو ادراك الطرف المرجوح ومما فى معناه أيضا كون العلم ضروريا أو نظريا أو بديهيا أو كسبيا فالاول يطلق على مالم يحصل عن نظر واستدلال كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وعلى ماقارن الضرورة كالعلم الحاصل بالتهديد والضرب مثلا وهو بالمعنى الثانى محال عليه تعالى لاستدعائه الضرورة وسبق الجهل وأما بالمعنى الاول فهو وان كان يصح ارادته فى حقه تعالى لان علمه لم يحصل عن نظر واستدلال لكن يمتنع اطلاق ذلك فى حقه تعالى لئلا يتوهم المعنى الثانى لالكونه يستدعى سبق الجهل والثانى ماحصل عن نظر واستدلال كالعلم بوجود القدرة له تعالى وهو محال عليه لاستدعائه سبق الجهل والثالث يطلق على مالا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة وعلى هذا يكون مرادفا للضرورى لكن بمعناه الاول و يطلق أيضا على مالا يتوقف على شئ أصلا وعلى هذا يكون أخص من الضرورى بمعناه المذكور وظاهر أنه على كل من الاطلاقين ليس بمستحيل فى حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الامر اذا أتاه بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه فى حقه لاقتضائه سبق الجهل والرابع ماحصل بالاكتساب كان يمر على الشخص شئ فيفتح عينيه فيراه فقد اكتسب بفتح عينيه العلم بذلك الشئ وهو محال عليه تعالى لاستدعائه سبق الجهل فتأمل (قوله بمعلوم ما) أى بأى معلوم كان فما اسمية صفة لمعلوم أتى بها للدلالة على العموم فى المعلوم فيشمل جميع المعلومات كما تقدم نظيره ولا يخفى أن الجار والمجرور متعلق بالجهل لكن يلزم على ذلك الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبى الا أن يقال انه يغتفر فى الجار والمجرور مالا يغتفر فى غيره (قوله والموت) هو أمر وجودى يضاد الحياة عند أهل السنة وأما عند المعتزلة فهو عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا والتقابل بينه و بين الحياة من تقابل الضدين على الاول ومن تقابل العدم والملكة على الثانى ويدل للاول قوله تعالى خلق الموت والحياة لان الخلق انما يتعلق بالامر الوجودى * وأجيب من جهة القائلين بالثانى بان المراد بالخلق التقدير وهو كما يكون للوجودى يكون للعدمى (قوله والصمم) هو أمر وجودى يضاد السمع عند أهل السنة وأما عند المعتزلة فهو عدم السمع عما من شأنه أن يكون سميعا والتقابل بينه و بين السمع من تقابل الضدين على الاول ومن تقابل العدم والملكة على الثانى (قوله والعمى) هو أمر وجودى يضاد البصر عند أهل السنة وأما عند المعتزلة فهو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا والتقابل بينه و بين البصر من تقابل الضدين على الاول ومن تقابل العدم والملكة على الثانى (قوله والبكم) هو أمر وجودى يضاد الكلام عند أهل السنة وأما عند المعتزلة فهو عدم الكلام عما من شأنه أن يكون متكلما والتقابل بينه و بين الكلام من تقابل الضدين على الاول ومن تقابل العدم والملكة على الثانى * واعترض على المصنف بأن البكم انما يضاد الكلام اللفظى لا الكلام النفسى الذى كلامنا فيه * وأجيب بان البكم كما يطلق حقيقة على آفة تمنع من الكلام اللفظى يطلق مجازا على آفة تمنع من الكلام النفسى وذلك هو المراد هنا (قوله وأضداد هذه الصفات المعنوية واضحة من هذه) أى لانك اذا علمت أن ضد القدرة العجز علمت أن ضد كونه قادرا كونه عاجزا واذا علمت أن ضد الارادة الكراهة علمت أن ضد كونه مريدا كونه كارها وهكذا وعلم مما تقرر أن اسم الاشارة فى كلام المصنف

وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل ومافى معناه بمعلوم ما والموت والصمم والعمى والبكم وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه

راجع لاضداد صفات المعانى وهو ما يؤخذ من كلام السكتانى وان كان كلام بعضهم صريحا فى أنه راجع لصفات المعانى لانه يحوج الى تقدير مضاف بان يقول واصحة من أضدادهذه مع كونه خلاف المتبادر من كلام المصنف فتدبر (قوله وأما الجائز فى حقه تعالى الخ) هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته وانما لم يقل المصنف ومما يجوز فى حقه تعالى كما قال ومما يجب فى حقه تعالى ومما يستحيل فى حقه تعالى لان الجائز فى حقه تعالى منحصر فيما ذكره بخلاف كل من الواجب والمستحيل فى حقه تعالى فان كلا منهما غير منحصر فيما ذكره كما علم مما تقدم * واعترض على المصنف بان الجائز والممكن مترادفان عند المتكلمين وحينئذ يكون فى كلامه أخذ شئ فى تعريف نفسه فكأنه قال وأما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه وأما الممكن فى حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه وذلك موجب للدور لتوقف كل من المعرف والتعريف على الآخر حينئذ * وأجيب عن ذلك بأجوبة أحسنها ان كلا من الجائز والممكن يطلق ويراد به تعلق القدرة بالمقدور وهذا هو المراد بالمعرّف بدليل الاخبار عنه بالفعل ويطلق ويراد به نفس المقدور أعنى أثر الفعل وهو المراد بالممكن الواقع فى التعريف وحينئذ لم يلزم أخذ الشئ فى تعريف نفسه المؤدى الى الدور وبهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو أن الجائز كما تقرر مرادف للممكن وكلام المصنف يفيد أنه مغاير له لانه يقتضى أن الجائز نفس الفعل أو الترك وأن الممكن نفس المفعول أو المتروك حيث أخبر عن الاول بأنه الفعل أو الترك وأضاف كلا منهما الى الثانى وتوضيح الجواب أن ارادة نفس الفعل أو الترك من الجائز وارادة نفس المفعول أو المتروك من الممكن لا تنافى أن الجائز مرادف لان كلا منهما يطلق بمعنيين كما علمت (قوله ففعل كل ممكن أو تركه) فيه رد على المعتزلة فى قولهم بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى والاول هو ما قابل الفساد كالايمان فى مقابلة الكفر والصحة فى مقابلة المرض والثانى هو ما قابل الصلاح كاطعامه أطعمة لذيذة فى مقابلة اطعامه أطعمة غير لذيذة وقيل هما شئ واحد * وقد حكى أنه وقعت المباحثة بين الشيخ أبى الحسن الاشعرى وبين أبى على الجبائى فسأله الشيخ عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم فى الطاعة حتى مات كبيرا وعاش الثانى فى المعصية حتى مات كبيرا والآخر مات صغيرا فقال يثاب الأوّل ويعاقب الثانى والآخر لا يثاب ولا يعاقب قال الشيخ قد يقول الثالث يارب هلا عمرتنى فأشتغل بالطاعة حتى أثاب قال الجبائى يقول الله تعالى له علمت أنك لو عشت لاشتغلت بالمعصية فتعاقب قال الاشعرى قد يقول الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا أعصى فلا أعاقب فبهت الجبائى * ومن الجائز فى حقه تعالى بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام خلافا للمعتزلة فى قولهم بأنها واجبة عليه تعالى بناء على أصلهم الفاسد ومعتقدهم الكاسد من أنه يجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلح وقد وجهوا ذلك بان آراء الناس تختلف وتتفاوت فيقع التنازع والتظالم فالصلاح أن يقيم لهم سفيرا مؤيدا بالمعجزات فينقاد له الكل وخلافا للبراهمة وهم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام كما فى شرح المقاصد يتبعون ما حسنه العقل دون الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب ويستقبحون الصلاة لما فيها من وضع الوجه الذى هو أشرف الاعضاء على الارض ورفع العجيزة ويبيحون الزنا ووطء المحارم ويقولون باستحالة بعثة الرسل كذا نقل السنوسى عنهم وصريح كلام السعد أنهم يقولون انها جائزة لكن لا حاجة اليها فلا تثبت وعبارته فى شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد به ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة انتهى ومن الجائز فى حقه تعالى أيضا رؤيته وهى تقع للمؤمنين فى الدار الآخرة لا للكفار اتفاقا ولا للمنافقين على الصحيح وأما فى دار الدنيا فلا تقع نعم وقعت لنبينا عليه الصلاة والسلام ليلة الاسراء

وأما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه

على الراجح وقيل رآه بعين قلبه فقط ومن ادعاه ممن سواه فهو ضال مضل كيف وقد منع منها موسى كليم الله لكن هذا انما هو في اليقظة أما في النوم فقد تقع وقد ادعى بعض الصوفية أنه رأى ربه في منامه فقيل له كيف رأيته فقال انعكس بصري في بصيرتي فرأيت من ليس كمثله شيء وذهب طائفة الى منعها في النوم أيضا واحتجوا بأن ما يرى فيه خيال ومثال وهما محالان عليه تعالى (قوله أما برهان الخ) لما أنهى الكلام على العقائد المتعلقة بالله تعالى أخذ يتكلم على براهينها على الترتيب السابق لكن برهان كل صفة يثبتها وينفي ضدها وبراهين الصفات المعنوية هي براهين صفات المعاني ومن هنا يعلم أن برهان الوجود يثبته وينفي العدم وبرهان القدم يثبته وينفي الحدوث وهكذا الى آخر صفات السلوب وأن برهان القدرة يثبتها وينفي ضدها ويثبت الكون قادرا وينفي ضده وبرهان الارادة يثبتها وينفي ضدها ويثبت الكون مريدا وينفي ضده وهكذا الى آخرها ولذلك لم يتعرض المصنف لبراهين الاضداد ولا لبراهين المعنوية والبرهان مأخوذ من البره وهو القطع يقال برهت العود أي قطعته لانه يقطع الخصم عن المحاجة وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة برهاء أي بيضاء لانه يبيض القلب ويصفيه من الجهل وهو والدليل مترادفان وقيل هو أخص من الدليل لانه يختص بالمركب من مقدمتين يقينيتين كما قال صاحب السلم

أجلها البرهان ما ألف من ❊ مقدمات باليقين تقترن

بخلاف الدليل فانه يكون مركبا وغير مركب وقطعيا وظنيا وهذا هو الصحيح (قوله وجوده تعالى) كان مقتضى ما سلكه أولا حيث أخذ الوجود قيدا بالوجوب لانه قال فمما يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة وهي الوجود الخ أن يبرهن هنا على وجوب وجوده تعالى كما فعل بعض المتكلمين لكن عذر المصنف انه لو برهن على وجوب الوجود لم يحتج لاقامة البرهان على القدم والبقاء لتضمن وجوب الوجود لهما فيفوت التفصيل الذي هو أقرب الى الفهم فلذلك برهن على الوجود من حيث هو ثم أقام البرهان على القدم والبقاء تقريبا على المبتدي ❊ واعترض بان البرهان الذي ذكره لا يدل على وجوده تعالى وانما يدل على وجود موجد وأما كونه هو الله أو غيره فلم يستفد منه ❊ وأجيب بان هذا البرهان أفاد ذلك بواسطة ماورد عن الرسل من أن ذلك الموجد هو الله تعالى فصح كون هذا البرهان دليلا على وجوده تعالى لكن مع الضميمة المذكورة (قوله حدوث العالم) اعترض بانه ان جعل الدليل مفردا فهو العالم لا حدوثه وان جعل مركبا فهو المركب من مقدمتين قائلتين العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وعلى كل فكلامه غير صحيح ❊ وأجيب بأنه يمكن اجراؤه على الاول لكن لما كان الحدوث هو جهة الدلالة كان كأنه هو الدليل وعلى هذا فالمعنى فالعالم من حيث حدوثه وحينئذ ففي كلامه اشارة الى أن جهة دلالة العالم على وجوده تعالى هي حدوثه لا امكانه مثلا ويمكن اجراؤه على الثاني لان حدوث العالم في قوة الصغرى القائلة العالم حادث ولابد من أن ينضم اليها الكبرى القائلة وكل حادث لابد له من محدث فيكون قد أشار الى الصغرى وحذف الكبرى لكنه ذكر دليلها بقوله لانه لولم يكن له محدث الخ وقد استدل على الصغرى أيضا بقوله ودليل حدوث العالم الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه فانها لا تحتاج الا الى دليل واحد وأما الصغرى فتحتاج الى دليلين لانها في قوة دعويين الاولى حدوث الاجرام وقد استدل عليها بقوله ودليل حدوث العالم الخ والثانية حدوث الاعراض وقد استدل عليها بقوله ودليل حدوث الاعراض الخ (قوله لانه لولم يكن له محدث الخ) قد عرفت أن هذا دليل الكبرى القائلة وكل حادث لابد له من محدث (قوله بل حدث بنفسه) هذا حصر ما

أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم لانه لولم يكن له محدث بل حدث بنفسه

(قوله لكن عذر المصنف الخ) ينافيه انه استدل بعد على وجوب القدم لا على القدم فيغني حينئذ عن البقاء لان كل من وجب قدمه استحال عدمه فالاولى أن يقال انما استدل على الوجود لا على وجوبه لان الدليل الذي ذكره انما ينتج الاول لا الثاني بذكر دليل آخر ينتج الثاني ربما يشوش على المبتدي المقصود بهذه الرسالة (قوله فهو العالم لا حدوثه) وذلك لان الدليل هو ما احتوى على الموصل للمطلوب لا نفس الموصل فالعالم مثلا دليل على وجوده تعالى لاحتوائه على جهات منها الموصل للمقصود كحدوثه وكثرته وبساطته وتركيبه وبياضه وسواده ومنها ما يوصل كحدوثه أو امكانه أو مجموع الحدوث والامكان على الخلاف (قوله فالمعنى فالعالم من حيث حدوثه) أقرب منه أنه من اضافة الصفة الى الموصوف

قبله لان نفي المحدث للعالم يصدق بحدوثه بنفسه و بقدمه لكن لما كان ابطال الثاني مأخوذا من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو ابطال الاول خصه بالاضراب (قوله لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين) أى اللذين هما الوجود والعدم والمراد بأحدهما الوجود والمراد بصاحبه العدم وهذا كما ترى مبني على أن الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن سيان وهو المشهور وقيل العدم راجح لأسبقيته واللازم على هذا القول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه ترجح المرجوح بلاسبب وهو أقوى فى الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله وهو محال) أى لما فيه من اجتماع الرجحان والمساواة وهما ضدان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما عن الاخرى بلاسبب (قوله ودليل حدوث العالم الخ) قد عرفت أن هذا دليل على حدوث الاجرام فالمراد من العالم هنا خصوص الاجرام بخلافه فيما تقدم فان المراد به ما يشمل الاجرام والاعراض (قوله ملازمته للاعراض الحادثة) فى قوة الصغرى القائلة الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وقوله وملازم الحادث حادث فى قوة الكبرى القائلة وكل ملازم الحادث حادث فيصير نظم الدليل هكذا الاجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ملازم الحادث حادث ونتيجته الاجرام حادثة (قوله من حركة وسكون وغيرهما) بيان للاعراض الحادثة وانما خص الحركة والسكون بالتصريح بهما لان ملازمة الاجرام لهما ضرورية لكل عاقل لكن فى جعلهما من الاعراض نظر لان الاعراض جمع عرض وهو خاص بالامر الوجودى كالسواد والبياض ولا كذلك هما لان الحركة هى انتقال الجرم من حيز الى حيز آخر والسكون ضده وقيل الحركة هى الحصول الاول فى غير الحيز الاول والسكون ما عدا ذلك وكل من الانتقال وضده أو الحصول الاول فى غير الحيز الاول وما عداه أمر اعتبارى (قوله وملازم الحادث حادث) أى لان ملازم الشيء لا يصح أن يسبقه اذ لو سبقه لانتفت الملازمة وهو خلاف الفرض (قوله ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها الخ) تقريره هكذا الاعراض شوهد تغيرها من وجود الى عدم وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث ونتيجته الاعراض حادثة (قوله فان قيل) التغير أمر اعتبارى لا تتعلق به المشاهدة لانها لا تتعلق الا بالامر الوجودى * أجيب بان فى العبارة تساهلا والمراد أن الاعراض شوهدت متغيرة من وجود الى عدم وعكسه فقول المصنف مشاهدة تغيرها الخ أى مشاهدتها متغيرة لكن هذا لا يظهر الا فى الوجودى منها كالسواد والبياض دون نحو الحركة والسكون لان ذلك لا يشاهد وانما يشاهد الجرم حال كونه متحركا أو ساكنا أو نحو ذلك لكن لما ضاقت عليهم العبارة تساهلوا فى ذلك كما يؤخذ من كلام بعض من كتب على السكتانى * واعلم أن دليل حدوث الاجرام يتوقف على اثبات زائد عليها وهو الاعراض وعلى اثبات الملازمة بينهما وعلى ابطال حوادث لا أول لها وذلك لان الخصم ربما يقول لا نسلم أن هناك زائدا على الاجرام فنبطله بالمشاهدة اذ ما من عاقل الا ويحس أن لذاته شيأ زائدا عليها فيقول سلمنا ذلك لكن لا نسلم الملازمة بينه و بين الاجرام فنبطله بمشاهدة عدم الانفكاك فيقول سلمنا ذلك لكن لا نسلم دلالته على حدوث الاجرام لاحتمال أن تكون قديمة وذلك الزائد حوادث لا أول لها اذ ما من حركة الا وقبلها حركة وهكذا فتكون حادثة بالشخص قديمة بالنوع بمعنى أن نوع الحركة قديم وشخصها حادث فنبطله بأمور منها أنه لا وجود للنوع الا فى ضمن شخصه فاذا كان الشخص حادثا لزم أن يكون النوع كذلك فيبطل حوادث لا أول لها ودليل حدوث الاعراض يتوقف على ابطال قيام العرض بنفسه وابطال انتقاله لغيره وابطال كمونه وابطال ان القديم ينعدم

لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلاسبب وهو محال ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم

(قوله لان نفي المحدث للعالم يصدق بحدوثه بنفسه و بقدمه) فيه أن الضمير عائد على كل حادث اذ المقصود من قوله لانه لو لم يكن له محدث الخ انه لو انتفى محمول الكبرى عن موضوعها الذى هو الحادث لزم أن يكون الخ فحينئذ لا يقال انه يصدق بالقدم فالاولى أن يقول لان نفي محدث الحادث صادق بما اذا أحدث نفسه و بما اذا كان حدوثه لنفسه بان كان اتفاقيا ولم يؤثر فيه شيء لا نفسه ولا غيرها فتكون بل للانتقال من الاعم الى الاخص وانما انتقل للثانى دون الاول لانه ضرورى الاستحالة هذا اذا جرينا على المتبادر من قوله وكل حادث لا بد له من محدث فانه يتبادر منه محدث غير نفسه فان جرينا على أن المحدث شامل لنفسه فلا انتقال من الاعم الى الاخص بل الانتقال لاجل الايضاح والتفسير تأمل

وذلك لأن الخصم ربما يمنع أنها تتغير من العدم الى وجود وعكسه فالحركة بعد السكون مثلا لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له هل كانت قائمة حينئذ بنفسها أو انتقلت من محلها لمحل آخر أو كمنت فى محلها فان كان الاول لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان كان الثانى فكذلك لانه لا يلزم قيام العرض بنفسه فى لحظة الانتقال وان كان ثالثا لزم اجتماع الضدين وهو باطل فيقول سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه يدل على حدوثها لاحتمال أن تكون قديمة وتتغير من عدم الى وجود وعكسه فنبطله بان القديم لا ينعدم وهذه الامور تسمى المطالب السبعة وبمعرفتها ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة كما قال المصنف قال ولا يعرفها الا الراسخون فى العلم اه وقد أشار لها بعضهم بقوله

زيد م قام ما انتقل ما كمنا * ما انفك لاعدم قديم لاحنا

(قوله وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه الخ) هذا البرهان لا يتم الا بثلاثة أقيسة ونظمها هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث للزم الدور أو التسلسل وهما محالان والاسهل فى ترتيب اللوازم أن تقول لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث للزم الدور أو التسلسل وهما محالان فما أدى اليهما وهو افتقاره الى محدث محال فما أدى اليه وهو عدم كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت نقيضه وهو المطلوب ويقرب من هذا صنيع المتن حيث اقتصر فى ترتيب اللوازم على الوجه الذى ذكره فتدبر (قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا) ووجه التلازم بين المقدم والتالى أن كل موجود منحصر فى القديم والحادث فتى لم يكن قديما كان حادثا (قوله فيفتقر الى محدث) أى لانه لا يصح أن يكون أحدث نفسه والا لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين مساو بالصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال لما فيه من اجتماع المساواة والرجحان كما تقدم (قوله فيلزم الدور أو التسلسل) أى لانه اذا افتقر الى محدث لزم أن يفتقر محدثه أيضا الى محدث لانعقاد المماثلة بينهما ثم ان تناهت المحدثون لزم الدور وهو توقف شئ على شئ يوقف عليه كما لو فرض ان زيدا أحدث عمرا وأن عمرا أحدث زيدا فقد توقف زيد على عمرو والمتوقف عليه وان لم تتناه المحدثون لزم التسلسل وهو تتابع الاشياء واحدا بعد واحد الى ما لا نهاية له فى الزمن الماضى كما لو فرض أن زيدا أحدثه عمرو وأن عمرا أحدثه بكر وان بكرا أحدثه خالد وهكذا الى ما لا نهاية فقد تتابعت المحدثون واحدا بعد واحد الى ما لا نهاية له فى الزمن الماضى (قوله وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلأنه الخ) هذا البرهان لا يتم الا بقياسين ونظمهما هكذا لو لم يجب له البقاء لا مكن أن يلحقه العدم لكن امكان لحوق العدم له محال لانه لو أمكن أن يلحقه العدم لا نتفى عنه القدم لكن انتفاء القدم عنه محال فالمصنف حذف القياس الاول وذكر شرطية القياس الثانى وحذف استثنائيته لكن ذكر ما هو كالدليل عليها بقوله كيف وقد سبق قريبا الخ وأما قوله لكون وجوده الخ فتعليل لترتب انتفاء القدم على امكان لحوق العدم كما لا يخفى (قوله لو أمكن ان يلحقه العدم) انما عبر بالامكان ولم يقل لو لحقه العدم لان امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف عكسه فتدبر (قوله لكون وجوده الخ) قد عرفت أنه تعليل لترتب انتفاء القدم على امكان لحوق العدم وقوله حينئذ أى حين اذ أمكن أن يلحقه العدم (قوله لا واجبا) توكيد لما قبله كما هو ظاهر (قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا) انما لم يقل والجائز لا يكون الا حادثا باسقاط لفظ الوجود لانه لو قال ذلك لاقتضى أن كل جائز حادث وليس

وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لو لم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث فيلزم الدور أو التسلسل وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلانه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا

(قوله زيد) مصدر زاد وهو اشارة لاثبات زائد على الاجرام وقوله م قام بحذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماض اشارة الى نفى قيام العرض بنفسه وقوله ما انتقل بسكون اللام للوزن وهو اشارة الى نفى انتقال العرض وقوله ما كمنا قيل انه من باب نصر وسمع وهو اشارة الى نفى كمون العرض وقوله ما انفك اشارة الى ملازمة الاجرام للاعراض وقوله لاعدم قديم بضم العين وسكون الدال مركب اضافى اسم لا خبره محذوف وقوله لاحنا لا نافية وحنا رمز بالحاء الى حوادث لا أول لها أى لا حوادث لا أول لها كائنة لنا

كذلك اذا الجائز الذى لم يوجد لا يتصف بالحدوث * لا يقال الحدوث هو الوجود بعد عدم والوجود لا يتصف بالوجود لانه من الاحوال أو الامور الاعتبارية على الخلاف فى ذلك وكل منهما لا يتصف بالوجود فكيف يجعله المصنف متصفا بالحدوث * لانا نقول قد تقدم أنه كما يطلق حقيقة على الوجود بعد عدم يطلق مجازا على مطلق التجدد بعد عدم وهو بهذا المعنى يتصف به كل من الاحوال والامور الاعتبارية (قوله كيف) اسم استفهام على وجه التعجب والواو فى قوله وقد سبق قريبا الخ الحال أى كيف يصح ذلك لانتفاء والحال انه قد سبق قريبا الخ ويصح أن تكون اسم استفهام على وجه الانكار والواو فى قوله وقد سبق الخ للتعليل أى لا يصح ذلك الانتفاء لانه قد سبق الخ وكثيرا ما تقع الواو للتعليل فى كلام المؤلفين كما قاله السكتانى (قوله وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى) يؤخذ من ذلك أن كل من وجب قدمه استحال عدمه ولم تتفق العقلاء على مسئلة اعتقادية الهية الا هذه القاعدة الكلية * وأورد عليها عدمنا الازلى فانه وجب قدمه ولم يستحل عدمه * وأجيب بان القاعدة مفروضة فى الوجودى و بعضهم منع الايراد من أصله بأن عدمنا الازلى يستحيل عدمه لانه لو عدم لوجدنا فى الازل ووجودنا فى الازل محال لانه لا يوجد فيه الا الله وصفاته وفيه انه انما يستحيل عدمه فى الازل لما ذكر وهذا لا ينافى انه ينعدم بتناهى الازل فيصدق عليه أنه وجب قدمه ولم يستحل عدمه فتأمل (قوله وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلانه الخ) هذا البرهان لا يتم الا بقياسين ونظمهما هكذا لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن كونه مماثلا لها محال لانه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها لكن كونه حادثا محال فالمصنف حذف القياس الاول بتمامه وذكر شرطية الثانى وطوى استثنائيته لكنه قام مقامها قوله وذلك محال فهو فى قوة قوله لكن كونه حادثا محال وقوله عرفت قبل الخ دليل لتلك الاستثنائية فتدبر (قوله لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها) أى لان جميع ما ثبت لاحد المثلين يثبت للآخر * وأورد على المصنف أن اللازم على المماثلة إما قدم الحادث أو حدوث القديم فاللازم عليها أحد الامرين لا خصوص الثانى كما يقتضيه صنيعه * وأجيب بأن المراد لو ماثل شيأ منها بان يتصف بشئ مما يوجب الحدوث بأن يكون جرما أو عرضا أو نحو ذلك بقرينة قوله فيما تقدم والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ ولا شك أن المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث فتأمل (قوله وذلك) أى كونه حادثا محال (قوله وبقائه) لا حاجة اليه كما لا يخفى (قوله وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلانه الخ) قد عرفت أن المصنف جرى فيما تقدم على تفسير قيامه تعالى بنفسه بعدم افتقاره الى المحل و بعدم افتقاره الى المخصص لذلك أفرد كلا بدليل فاستدل على الاول بقوله لو احتاج الى محل الخ وعلى الثانى بقوله ولو احتاج الى مخصص الخ لكن حذف من كل منهما القياس الاول واستثنائية القياس الثانى اكتفاء بدليليهما ونظم الدليل الاول هكذا لو لم يكن قائما بنفسه أى مستغنيا عن المحل لاحتاج الى محل يقوم به لكن احتياجه الى محل محال لانه لو احتاج الى محل لكان صفة لكن كونه صفة محال فحذف المصنف القياس الاول بتمامه وطوى استثنائية الثانى استغناء عنها بدليلها وهو قوله والصفة لا تتصف الخ ونظم الدليل الثانى هكذا لو لم يكن قائما بنفسه أى مستغنيا عن المخصص لاحتاج الى مخصص لكن احتياجه الى مخصص محال لانه لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن كونه حادثا محال فحذف المصنف القياس الاول بتمامه وطوى استثنائية الثانى استغناء عنها بدليلها وهو قوله كيف وقد قام البرهان الخ (قوله لو احتاج الى محل) أى ذات يقوم بها وقوله لكان صفة أى لانه لا يحتاج الى محل يقوم به الا الصفة اذ الذات لا تحتاج الى ذات تقوم بها (قوله والصفة لا تتصف الخ) قد عرفت ان هذا دليل على الاستثنائية المحذوفة فهو للتعليل فكأنه قال لان

كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى و بقائه وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلانه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه تعالى فلانه تعالى لو احتاج الى محل لكان صفة والصفة لا تتصف

الصفة لاتتصف الخ وتقريره من الشكل الثانى أن تقول الصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا يتصف بهما فالصفة ليست مولانا فتعكس النتيجة الى قولك مولانا ليس بصفة وهو ماذكره بقوله فليس بصفة فهو اشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها هذا هو الاوفق بكلام المصنف ويحتمل تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من غير عكس بأن تقول مولانا جل وعز يتصف بصفات المعانى والمعنوية وكل من كان كذلك ليس بصفة فمولانا ليس بصفة لكن الاول أولى (قوله بصفات المعانى ولا المعنوية) أى بخلاف النفسية كالوجود والسلبية كالقدم والبقاء فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلا تتصف بالوجود وهو صفة نفسية وتتصف بالقدم والبقاء رهما صفة من الصفات السلبية (قوله ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما) أى لانه قد قامت البراهين القطعية على ذلك (قوله ليس بصفة) قد عرفت أنه اشارة الى النتيجة بعد عكسها على تقرير الدليل من الشكل الثانى ومن غير عكس على تقريره من الشكل الاول (قوله ولو احتاج الى مخصص) أى موجد وقوله لكان حادثا أى لانه لايحتاج لذلك الا الحادث اذا لقديم لايحتاج له كما لايخفى (قوله كيف) اسم استفهام على وجه التعجب والواو فى قوله وقد قام البرهان الخ للحال أى كيف يصح ذلك والحال انه قد قام البرهان الخ ويصح أى تكون اسم استفهام على وجه الانكار والواو فى قوله وقد قام البرهان الخ للتعليل أى لايصح ذلك لانه قد قام البرهان الخ كما تقدم نظيره (قوله وبقائه) لاحاجة اليه كما هو ظاهر (قوله وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه الخ) تقرير هذا البرهان هكذا لولم يكن واحدا للزم أن لايوجد شئ من العالم لكن عدم وجود شئ من العالم باطل بالمشاهدة فبطل ما أدى اليه وهو عدم كونه واحدا واذا بطل ذلك ثبت نقيضه وهو المطلوب فالمصنف ذكر الشرطية وحذف الاستثنائية لظهورها وهذا تقرير على سبيل الاجمال لعدم التعرض فيه لنفى الكم المنفصل فى الذات والمتصل فيها ولنفى الكم المنفصل فى الصفات والمتصل فيها ولنفى الكم المنفصل فى الافعال والمتصل فيها على مامر وبيان الاول أنه لو كان هناك الهان مثلا لأمكن اختلافهما بأن يريد أحدهما وجود شئ والآخر عدمه وحينئذ يلزم عجزهما لانه لايمكن أن ينفذ مرادهما معا لانه يلزم عليه اجتماع النقيضين ولا مراد أحدهما دون الآخر لانه يلزم عجز الذى لم ينفذ مراده والآخر مثله فيلزم عجزه أيضا وهذا هو الدائر بين الجمهور * ويحكى عن ابن رشد أنه كان يقول اذا قدر نفوذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هو الاله وتم دليل الوحدانية وهذا الدليل هو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لان المراد بالفساد فى الآية عدم الوجود على الراجح وقيل المراد به الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك وعلى هذا تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية لاعقلية وتكون الآية حجة إقناعية بمعنى انه يقنع بها الخصم لاقطعية وبيان كل من الثانى ومابعده قد تكفل به السكتانى وغيره لكن فيه مناقشات ومؤاخذات فانظره (قوله لولم يكن واحدا) أى فى ذاته وصفاته وأفعاله كما علمته مما مر (قوله للزوم عجزه حينئذ) أى حين اذ لم يكن واحدا وهذا تعليل لترتب انتفاء وجود شئ من العالم على عدم كونه واحدا وقد تقدم توضيحه فى الجملة (قوله وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) انما جمعها فى دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها وهو عدم وجود شئ من العالم ووجه اللزوم فى القدرة أنها اذا انتفت ثبت ضدها وهو العجز وحينئذ لايوجد شئ من العالم ووجه اللزوم فى الارادة أنها اذا انتفت ثبت ضدها وهو الكراهة بمعنى عدم الارادة واذا ثبت ضدها بهذا المعنى انتفت القدرة لانها فرع عن الارادة فى التعقل واذا انتفت القدرة ثبت ضدها وهو العجز وحينئذ

بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه * وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه لولم يكن واحدا للزم أن لايوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة

لايوجد شئ من العالم ووجه اللزوم فى العلم انه اذا انتفى ثبت ضده وهو الجهل واذا ثبت ضده انتفت الارادة لانه لايتعقل ارادة من غير علم واذا انتفت الارادة ثبت ضدها الى آخر ماتقدم ووجه اللزوم فى الحياة انه اذا انتفت انتفت الثلاثة قبلها بل جميع الصفات لانها شرط فيها واذا انتفت الثلاثة المذكورة ثبت أضدادها ومنها العجز الى آخر ماتقدم (قوله فلانه الخ) تقريره هكذا لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال فما أدى اليه وهو انتفاء شئ منها محال واذا استحال انتفاء شئ منها ثبت وجوده وهو المطلوب فالمصنف ذكر الشرطية وحذف الاستثنائية لظهورها (قوله لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث) اعترض بان هذه الملازمة ممنوعة لانه لايلزم من انتفاء صفات المعانى عدم وجود شئ من الحوادث بل يجوز انتفاؤها وتوجد الحوادث لاستنادها الى المعنوية كما تقول به المعتزلة فانهم لايثبتون صفات المعانى وانما يثبتون المعنوية فيقولون هو قادر بذاته لا بقدرة زائدة عليها مريد بذاته لا بارادة زائدة عليها وهكذا ولذلك رتب فى الكبرى عدم وجود شئ من الحوادث على انتفاء المعنوية لا على انتفاء المعانى * وأجيب بأن القول باثبات المعنوية دون المعانى فيكون قادرا بلا قدرة ومريدا بلا ارادة وهكذا واضح البطلان فلذلك لم يكترث المصنف به وبهذا الجواب يندفع الاعتراض أيضا بمنع الملازمة المذكورة لجواز انتفائها وتوجد الحوادث لكون موجدها علة أو طبيعة كما يقول الطبائعيون ومن فى معناهم لعنهم الله تعالى على أن كلام المصنف مبنى على بطلان العلة والطبيعة فلا يرد عليه ماذكر حتى يحتاج للجواب عنه (قوله وأما برهان وجوب السمع له تعالى الخ) علم من كلام المصنف أن العمدة فى اثبات هذه الصفات هو الدليل النقلى دون الدليل العقلى لضعفه اذ لايلزم من كون الشئ نقصا فى الشاهد أن يكون نقصا فى الغائب فلذلك لم يسقه المصنف الا على وجه التقوية فقط (قوله فالكتاب والسنة والاجماع) أى مع ملاحظة قواعد اللغة فاندفع الاعتراض بان ذلك انما يدل على أنه سميع بصير متكلم وهذا لايفحم الخصم وهو المعتزلة لأنه لاينكر ذلك فانه يسلم انه تعالى سميع بصير متكلم كما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع لكن لا بسمع و بصر زائدين على الذات ولا بكلام قائم بها و بيان الاندفاع أن معنى سميع و بصير ومتكلم ذات ثبت لها السمع والبصر والكلام لان من لم يقم به وصف لايشتق له منه اسم فلا يقال قائم الا لمن اتصف بالقيام ولا قاعد الا لمن اتصف بالقعود وهكذا فان قال الخصم ماذكرته هو مقتضى اللغة ولا محالة الا أن الدليل العقلى منع من قيام تلك الاوصاف بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء رد بان تعدد القدماء انما يمتنع فى الذوات لا فى الذات مع الصفات (قوله وأيضا لو لم يتصف الخ) تقريره هكذا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها لكن اتصافه باضدادها باطل فبطل ما أدى اليه وهو عدم اتصافه بها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فالمصنف ذكر الشرطية وطوى الاستثنائية لكنه ذكر دليلها بقوله وهى نقائص الخ (قوله لزم أن يتصف باضدادها) أى لان كل قابل الشئ لايخلو عنه أو عن ضده وهو تعالى قابل لتلك الصفات فلو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها (قوله وهى نقائص الخ) قد عرفت أن هذا دليل على الاستثنائية المحذوفة والتقدير لكن اتصافه باضدادها باطل لانها نقائص الخ وهو يرجع الى قياس اقترانى نظمه هكذا هذه الاضداد نقائص والنقص عليه تعالى محال ونتيجته ان هذه الاضداد عليه تعالى محالة وقد تقدم ضعف ذلك بانه لايلزم من كونها نقائص فى الشاهد أن تكون نقائص فى الغائب (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا فى حقه تعالى) تقريره أن تقول لو وجب عليه شئ منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا لكن التالى باطل فبطل المقدم والمصنف ذكر الشرطية وأشار الى الاستثنائية

فلانه لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال * وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا فى حقه تعالى فلانه

(قوله ووجه اللزوم فى العلم انه اذا انتفى ثبت ضده وهو الجهل واذا ثبت ضده انتفت الارادة) هذا ظاهر اذا أريد بالجهل الجهل البسيط بخلاف ما اذا أريد به الجهل المركب ومثله الظن والشك والوهم فانه لاتنتفى الارادة مع هذه الامور فيحتاج فى ذلك لبيان (قوله اذ لايلزم من كون الشئ نقصا الخ) ألاترى الكبرياء والعظمة (قوله فانه يسلم انه تعالى سميع بصير) أى بذاته متكلم أى خالق الكلام فليس على نسق ماقبله

لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وذلك لا يعقل ﴿وأما الرسل﴾ عليهم الصلاة والسلام فيجب فى حقهم الصدق

بقوله وذلك لا يعقل لانه فى قوة أن يقول لكن التالى محال (قوله لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا) أى كما تقول المعتزلة فانهم قالوا بوجوب الصلح والاصلاح عليه تعالى وقوله أو استحال عقلا أى كما تقول المعتزلة فانهم يقولون باستحالة الرؤية عليه تعالى وقوله لانقلب الممكن الخ أى لان كلا من الوجوب والاستحالة انما يكون عندهم لكون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته عند العقل وما بالذات لا يتخلف وحينئذ اذا وجب شئ من الممكنات أو استحال لزم انقلاب حقيقته من الامكان الى الوجوب أو الاستحالة (قوله واجبا أو مستحيلا) فيه مع ماقبله لف ونشر مرتب (قوله وذلك لا يعقل) أى لا يصدق به العقل وان تصوره لان العقل يتصور المحال اذ الحكم على الشئ فرع عن تصوره وانما لم يصدق العقل بذلك لانه يلزم عليه قلب الحقائق وهو مستحيل * واعترض بانهم نصوا على أنه تعالى يصور يوم القيامة الاعمال فى صورة حسنة أو قبيحة فكيف يكون قلب الحقائق مستحيلا * وأجيب بان ذلك مختص بقلب الحقائق الثلاثة وهى حقيقة الواجب وحقيقة الجائز وحقيقة المستحيل فيستحيل قلب حقيقة الجائز واجبا أو مستحيلا كما هنا وكذا الباقى (قوله وأما الرسل الخ) مقابل لمحذوف والتقدير وأما البارى سبحانه وتعالى فقد تقدم ما يجب فى حقه وما يستحيل وما يجوز وأما الرسل الخ وانما عبر بالرسل ولم يعبر بالانبياء مع أنه أشمل من الرسل لشموله لمن لا يؤمر بالتبليغ من الانبياء لان مما سيذكره التبليغ وضده وهما خاصان بالرسل أو جريا على القول بالترادف * وقد اختلفت الرواية فى عدد كل من الرسل والانبياء فروى أن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر وفى رواية وأربعة عشر وفى رواية وخمسة عشر وروى أن الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وفى رواية وخمسة وعشرون ألفا وروى أنهم ألف ألف ومائتا ألف وفى رواية وأربعمائة ألف وأربعة وعشرون ألفا والصحيح فيهما الامساك عن حصرهم فى عدد لانه ربما أدى الى اثبات الرسالة والنبوة لمن ليس كذلك فى الواقع أو الى نفى ذلك عمن هو كذلك فى الواقع وقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك فيجب التصديق بان لله رسلا وأنبياء على الاجمال الا خمسة وعشرين فيجب معرفتهم على التفصيل كما أشار لذلك بعضهم بقوله

حتم على كل ذى التكليف معرفة * بانبياء الرسل على التفصيل قد علموا
فى تلك حجتنا منهم ثمانية * من بعد عشر و يبقى سبعة وهم
ادريس هود شعيب صالح وكذا * ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا

(قوله فيجب فى حقهم الخ) المراد بالوجوب هنا عدم الانفكاك ولو بالدليل الشرعى لان وجوب الأمانة والتبليغ بدليل شرعى وأما وجوب الصدق فبدليل عقلى بناء على أن دلالة المعجزة عقلية أو وضعى بناء على أن دلالتها وضعية لانها منزلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى الخ ودلالته وضعية وهذا هو ظاهر كلام المصنف فيما يأتى والصحيح انه عادى بناء على أن دلالتها عادية أى مستندة للعادة الجارية بان تلك المعجزة علامة على الصدق (قوله الصدق) أى مطابقة الخبر للواقع * واعلم ان الصدق ثلاثة أقسام

(قوله لكون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته) أى فاذا اشتمل الفعل على حسن ذاتى كان واجبا ذاتيا والفرض انه ممكن فقد انقلب الممكن واجبا بمعنى أنه لابد من فعله لاشتماله على الحسن الذاتى (قوله وما بالذات لا يتخلف) بيان ذلك ان امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذى هو صفة نفسية (قوله من الامكان) أى الذاتى وقوله الى الوجوب أى الذاتى وكذا يقال فى الاستحالة لان كلا من الوجوب والاستحالة مبنى عندهم على الحسن الذاتى والقبح الذاتى فيلزم أن الوجوب ذاتى وكذا الاستحالة مع أن الفرض أن الفعل جائز عندهم وبهذا اندفع ما يقال ان انقلاب الممكن الذاتى واجبا لغيره معقول كما فى الممكن الذى تعلق علم الله بوجوده وبعد ففى هذا المقام كلام تأمل (قوله المراد بالوجوب الخ) أى الوجوب هنا أعم من الوجوب الشرعى والعقلى لان وجوب الامانة والتبليغ شرعى لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعى على المعتمد ووجوب الصدق عقلى بناء على أن دلالة المعجزة عقلية اهـ دسوقى وشرقاوى وتوقف فيه بعضهم تأمل (قوله بناء على أن دلالة المعجزة عقلية) أى انها تدل عقلا على صدق الآتى بها لان الله تعالى ما أوجد ذلك الخارق على يد الرسول الا مريدا تصديقه به ورد بان ذلك ليس بلازم عقلا لان ايجاد الله ذلك الخارق لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول وانما يدل عقلا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخارق مجردا عن ارادة التصديق وعدمها (قوله والصحيح أنه عادى) ولا يقال الامر العادى يصح تخلفه فلا تدل المعجزة حينئذ على صدق الرسول قطعا لانا نقول القطع يجامع الامر العادى ألا ترى انك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل الفلانى ذهب مع امكان تخلفه عقلا اذ لو فرض أن الله خلقه ذهبا لم يلزم عليه محال اهـ دسوقى

بان من ظهرت على يديه صادق فى دعواه لا محالة ومن جملها أنه لا يكذب فى غيرها اه فانت تراه زاد ومن جملتها الخ ليشمل الصدق صا قرهم فى غير الامور البلاغية وتكون المعجزة دالة عليه أيضا قوله فان قيل كل من القسمين الخ) فى صغرى الصغرى

والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق * ويستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شئ مما نهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكتمان شئ مما أمروا بتبليغه للخلق ويجوز فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ماهو من الاعراض البشرية

الصدق فى دعوى الرسالة والصدق فى الاحكام التى يبلغونها عن الله تعالى والصدق فى الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقام زيد وقعد عمرو وأكلت كذا وشربت كذا ونحو ذلك والمراد هنا القسمان الاولان لان البرهان الذى ذكره المصنف فيما يأتى انما يدل عليهما وأما القسم الثالث فهو داخل فى الامانة * فان قيل كل من القسمين الاولين داخل أيضا فى الامانة بل التبليغ أيضا داخل فيها فلا وجه لافراد ذلك عنها * أجيب بانه قد تقدم ان خطر الجهل فى هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بالاجمال (قوله والامانة) أى عدم خيانتهم بفعل محرم أو مكروه وفسرها بعضهم باتصافهم بحفظ الله ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهى عنه نهى تحريم أو كراهة وقال بعضهم هى ملكة راسخة فى النفس تمنع صاحبها من ارتكاب المنهيات وعلى كل فهى ترجع الى العصمة التى عبر بها بعضهم (قوله وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق) احترز بقوله ما أمروا الخ عما أمروا بكتمانه عن الخلق وعما خيروا فيه فاليس تبليغ كل منهما واجبا بل يجب كتمان ما أمروا بكتمانه ولا يجب عليهم شئ فيما خيروا فيه فالاقسام ثلاثة ما أمروا بتبليغه وما أمروا بكتمانه وما خيروا فيه وانما لم يذكر المصنف وجوب كتمان ما أمروا بكتمانه لانه داخل فى الامانة كما قاله فى الاسرار الالهية (قوله ويستحيل فى حقهم الخ) المراد بالاستحالة عدم امكان الاتصاف ولو بالدليل الشرعى لان ما وجب بدليل شرعى يستحيل ضده بدليل شرعى وما وجب بغيره يستحيل ضده بغيره كما تقدم تفصيله (قوله أضداد هذه الصفات) المراد بالضد هنا مطلق المنافى لانها ليست كلها أضداد كما تقدم نظيره (قوله والكذب) أى عدم مطابقة الخبر للواقع لما علم من تعريف الصدق فيما مر (قوله بفعل شئ الخ) المراد بالفعل ما يشمل القول * واعلم أنه لا فرق بين الصغيرة والكبيرة فلا تقع منهم صغيرة ولا كبيرة ولو سهوا قبل البعثة وبعدها لا يقال ما كان سهوا أو قبل البعثة ليس بمعصية لانا نقول هو صورة معصية وما ورد مما يوهم وقوع ذلك منهم يجب تأويله (قوله أو كراهة) المراد بها ما يشمل خلاف الاولى ولا يرد على ذلك أنه صلى الله عليه وسلم بال قائما وتوضأ مرة مرة وتوضأ مرتين مرتين لانه للتشريع ولبيان الجواز وذلك واجب فى حقه صلى الله عليه وسلم فعلم مما تقرر أنه لا يقع منهم عليهم الصلاة والسلام محرم ولا مكروه على وجه كونه مكروها وكذا لا يقع منهم مباح على وجه كونه مباحا بل على وجه كونه قربة أو للتشريع أو للتقوى على العبادات أو نحو ذلك فأفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب فقط كيف وقد يتفق ذلك لبعض أوليائه فبالاولى أن يكون لصفوة الله من خلقه (قوله وكتمان شئ مما أمروا بتبليغه) أى ولو سهوا لان السهو لا يجوز عليهم فى الاحكام التى يبلغونها عن الله تعالى وان جاز عليهم فى غيرها فقد سها صلى الله عليه وسلم فى الصلاة لكن باشتغال قلبه بتعظيم الله تعالى والى هذا المعنى أشار بعضهم بقوله يا سائلى عن رسول الله كيف سها * والسهو من كل قلب غافل لاهى

قد غاب عن كل شئ سره فسها * عما سوى الله فالتعظيم لله

(قوله ماهو من الاعراض) خرج بهذا القيد صفات الالوهية فلا تجوز عليهم خلافا لمن ضلهم ألله تعالى فى جعلهم سيدنا عيسى الها وانما خرجت صفات الالوهية بهذا القيد لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث (قوله البشرية) أى المتعلقة بالبشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدو بشرتهم وهى ظاهر الجلد وخرج بهذا القيد الاعراض المتعلقة بالملائكة فلا تجوز عليهم خلافا لجهلة العرب فى زعمهم أن الرسول يكون متصفا بصفات الملائكة فلا يأكل ولا يشرب وتوسلوا بذلك الى نفى رسالته صلى الله عليه وسلم

للمصنف بعد ذكر وجوب الصدق والامانة والتبليغ ما نصه فالواجب الاول يزيد على الامانة بمنع الكذب سهوا ويزيد على التبليغ بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا وتزيد الامانة على الصدق بمنع وقوع المخالفة فى غير كذب اللسان وعلى التبليغ بمنع المخالفة فى غير التبليغ ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شئ مما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا مع لزوم الصدق فيما بلغوا من ذلك ويزيد على الامانة بمنع ترك شئ مما أمروا بتبليغه نسيانا اه ووضح ذلك فى شرحها وبه تعلم ما فى كلام المحشى وغيره (قوله وخرج بهذا القيد الاعراض المتعلقة بالملائكة فلا تجوز عليهم) فوجوب عدم الاكل

وسلم كما حكاه الله تعالى عنهم فى قوله وقالوا ماهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق الآية (قوله التى لاتؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية) أى منازلهم المرتفعة وخرج بهذا القيد الاعراض البشرية التى تؤدى الى نقص فى مراتبهم كالامور المخلة بالمروءة وعدم السلامة عن كل ماينفر وكل مايخل بحكمة بعثتهم وهى أداء الشرائع وقبول الأمم لهم ودخل فى ذلك الاكل على الطريق والحرفة الدنيئة وعدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأى ودناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك (قوله كالمرض) ومنه الاغماء فهو جائز عليهم بخلاف الجنون والسكر والخبل ونحو ذلك كما علم مما مر (قوله ونحوه) أى كالاكل والشرب والنوم لكن بأعينهم لابقلوبهم لما ورد نحن معاشر الأنبياء تنام أعيننا ولاتنام قلوبنا وكخروج المنى الناشئ من امتلاء الاوعية مثلا لامن الاحتلام الناشئ من الشيطان لانه لاتسلط للشيطان عليهم وكالجوع كما وقع له صلى الله عليه وسلم ففى الشفاء وغيره أنه كان يبيت يتلوى من الجوع ولاينافى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى لانه كان يحصل له ذلك تارة ولايحصل له تارة أخرى لاجل التأسى به عليه الصلاة والسلام والعندية فى الحديث المذكور مجازية والمعنى أنه كان يبيت وقلبه متعلق بربه وملاحظ لجلاله وعظمته أوأنه كان يبيت فى كنف الله وحفظه ومعنى قوله يطعمنى ويسقينى يعطينى قوة الطاعم والشارب أو يطعمنى ويسقينى من طعام الجنة وشرابها (قوله أما برهان وجوب صدقهم) أى فى دعوى الرسالة وفيما بلغوه عن الله تعالى لان هذا البرهان انما يدل على ذلك كما مر وقوله فلأنهم الخ تقريره أن تقول لولم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لكن الكذب فى خبره تعالى محال فما أدى اليه وهو عدم صدقهم محال أيضا واذا استحال عدم صدقهم ثبت صدقهم وهو المطلوب فالمصنف ذكر الشرطية وحذف الاستثنائية لظهورها ثم علل اللزوم فى الشرطية بقوله لتصديقه تعالى لهم الخ (قوله لولم يصدقوا) أى بان كذبوا لانه لاواسطة بين الكذب والصدق خلافا للمعتزلة فى قولهم بالواسطة وهو ماوافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق ولا كذب عندهم وعلى هذا لايلزم من انتفاء الصدق ثبوت الكذب كعكسه بخلافه على الاول (قوله للزم الكذب فى خبره تعالى) يعنى التنزيلى لاالحقيقى لانه لم يوجد منه تعالى خبر بصدقهم حقيقة بان قال صدق عبدى الخ وانما وجدت المعجزة النازلة منزلة ذلك كما سيذكره المصنف (قوله لتصديقه تعالى لهم الخ) أى وتصديق الكاذب كذب وقد عرفت أن هذا دليل اللزوم فى الشرطية ومعنى التصديق الاخبار عن الصدق فالمعنى لاخبار الله تعالى عن صدقهم فى اخبارهم بأنهم رسل مبلغون عنه ونظير ذلك ما اذا ادعى شخص لجماعة انه رسول الملك وأخبرهم بأنه يأمرهم بكذا وكذا فقالوا له ما الدليل على صدقك فيقول أن يفعل الملك كذا وكذا على خلاف عادته فيفعل الملك ذلك دليلا على صدقه ففعله ذلك تصديق له لانه نازل منزلة قوله صدق ذلك الشخص فى دعواه أنه رسولى وفيما أخبركم به (قوله بالمعجزة) أى التى هى الامر الخارق للعادة بقيد أن يكون بعد الرسالة بخلافه قبلها فانه ارهاص أى تأسيس لها وبقى من أقسام الخارق للعادة الكرامة وهى مايظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهى مايظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة نازلة بهم مثلا والاستدراج وهو مايظهر على يد فاسق خديعة ومكرا به والاهانة وهى مايظهر على يده تكذيبا له كما وقع لمسيلمة الكذاب فانه تفل فى عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة وتفل فى بئر ليكثر ماؤها فغاضت وتفل فى بئر ليعذب ماؤها فصارت ملحا أجاجا فتحصل أن أقسام الامر الخارق للعادة ستة أقسام قد جمعها بعضهم فى قوله

اذا ما رأيت الامر يخرق عادة * فمعجزة ان من نبى لنا صدر

وان بان منه قبل وصف نبوة * فالارهاص سمه تتبع القوم فى الاثر

ونحوه * أما برهان وجوب صدقهم فلأنهم لولم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة

الثابت للملائكة لايجوز فى الانبياء أى أو العكس (قوله وهو ماوافق الواقع وخالف الاعتقاد) أى أو الاعتقاد اذ الصدق عندهم موافقة الواقع والاعتقاد والكذب عدم موافقة الواقع والاعتقاد (قوله وعلى هذا لايلزم الخ) عبارة السكتانى وتبعه الشرقاوى ولايلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى على هذا القول والله أعلم اذ تصديق الله لهم انما هو باعتبار الواقع اه قال بعض مشايخنا وفيه ان التصديق النسبة الى الصدق وحيث اعتبر فى الصدق الاعتقاد الاعتقاد على هذا القول كان معنى صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى وافق خبره الواقع والاعتقاد فى كل ما يبلغ عنى والفرض أنه خالف الاعتقاد فيلزم كذب المصدق وهو الله تعالى لانه لايعتبر فى صدقه اعتقاد لتنزهه عنه فالاختلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى تفسير الصدق والكذب انما هو بالنسبة الى الحادث فالملازمة صحيحة على كل حال نعم ينبغى حمل الكلام على مذهب اهل السنة لكونه المذهب المنصور تأمل

(قوله لكن زيد عليه السحر) أي بناء على أنه خارق للعادة كما هو مذهب ابن عرفة وصاحب المقاصد خلافا للقائل أنه معتاد وغرابته انما هي للجهل بأسبابه فكل من عرف أسبابه وتعاطاها أجاب معه وعلى هذا القول جرى المصنف في الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه (قوله والابتلاء) كأن يقع له زيادة مرض على خلاف عادته اهـ مؤلف (قوله ومحصلها أن جميع ما صدر عنهم الخ) غاية ما يستفاد من قول المصنف لان الله أمرنا بالاقتداء بهم الخ أنه لو وقع منهم الزنا مثلا لانقلب المحرم طاعة لكوننا مأمورين باتباعهم فيه ولا يأمر الله عبده الا بطاعة فيكون الزنا في حق المأمورين وهم أتباع النبي عليه الصلاة والسلام طاعة فقد انقلبت المعصية في حق المأمورين طاعة في حقهم أيضا وانقلاب المعصية طاعة محال فما أدى اليه محال فثبت المطلوب ولم يستفد من هذا انقلاب المحرم ثلا طاعة في حق الرسل بل في حق المأمورين فقول المصنف في حقهم غير ظاهر وقد يقال ان أمرنا بالاقتداء بهم في أفعالهم مثلا يقتضي بحسب العادة أن المقتدى فيه مرغوب فيه ومحبوب للآمر بالنسبة للمقتدي والمقتدى به فيكون طاعة في حق كل منهما فصح قول المصنف في حقهم الا أنه ليس بقيد وفي السكتاني أنه لا يلزم ما ذكر من انقلاب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم الا بعد ثبوت عصمتهم التي الكلام فيها حتى تكون أفعالهم طاعة دائرة بين الواجب والمندوب وهذا هو موجب للدور فلا يصح قوله في حقهم اهـ وتبعه الدسوقي ويرد على هذا الدليل أيضا ان انقلاب المحرم أو المكروه طاعة لا يضر اذ المضر انما هو انقلاب حقيقة الواجب الى الجائز أو المستحيل أو كل منهما أي الواجب أو الجائز مستحيلا أو بالعكس كما تقدم

(٤٢)

وان جاء يوما من ولي فانه الـ * كرامة في التحقيق عند ذوي النظر
وان كان من بعض العوام صدوره * فكنوه حقا بالمعونة واشتهر
ومن فاسق ان كان وفق مراده * يسمى بالاستدراج فيما قد استقر
والا فيدعى بالاهانة عندهم * وقد تمت الاقسام عند الذي اختبر

النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني * وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم

لكن زيد عليه السحر والابتلاء فليراجع (قوله النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدي الخ) أي لدلالتها على صدق من ظهرت على يده فكأن الله قال صدق عبدي الخ وهذا كله مبني على القول بأن مدلول المعجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على عدم صدقهم الكذب في خبره تعالى وأما على القول بان مدلولها انشاء الدلالة على صدقهم فلا يلزم على عدم صدقهم الكذب في خبره تعالى لان الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الانشاء وانما يلزم حينئذ وجود الدليل بدون المدلول (قوله وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم الخ) تقريره أن تقول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم عليهم الصلاة والسلام لكن التالي باطل واذ بطل التالي بطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب فالمصنف ذكر الشرطية وحذف الاستثنائية لظهورها ثم بين وجه اللزوم في الشرطية بقوله لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم الخ ومحصلها أن جميع ما صدر عنهم لا يكون الا

للمحشي فكان الاظهر أن يقول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لاجتمع النقيضان أي كون الشيء طاعة وغير طاعة لان الله تعالى الخ الا أن يقال إن مراده بقوله لانقلب المحرم أو المكروه مأمور طاعة أنه يتصف بكونه طاعة زيادة على ما اتصف به من الحرمة أو الكراهة فيرجع لما قلنا ويرد على هذا الدليل أيضا أنهم اذا خانوا بفعل محرم أو مكروه فلا يخلو الحال اما أن يكون ذلك بعد تبليغهم حكم هذا الفعل أو لا فان كان بعد تبليغهم لحكمه لم يلزم المكلف حينئذ اتباعهم فيه كيف وقد أخبروا بالنهي عنه ان لم يحتمل النسخ وان احتمل النسخ لزمه اتباعهم وكان نسخا للحكم السابق فلم يلزم المحذور وان كان قبل تبليغهم بأن كتموا الحكم عن الخلق كان ابطال الكتمان كافيا عن ابطال الخيانة ويجاب باختيار الاول ودفع ما ورد عليه بأنا مأمورون باتباعهم في جميع الاقوال والافعال عموما كما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع ما عدا ما ثبت اختصاصهم به وما عدا الامور الجبلية كالقيام والقعود والمشي فانا لم نؤمر بالاتباع فيها ومن الآيات الدالة على الاتباع قوله تعالى في حق نبينا قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واتبعوه لعلكم تهتدون ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي وأورد على هذا الدليل غير ذلك و بالجملة فلو غير المصنف هذه العبارة وقال أما برهان وجوب الصدق فهو انهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى التنزيلي والكذب نقص والنقص عليه تعالى محال و يلزم من ذلك ثبوت الامانة والتبليغ وذلك انهم أخبرونا أنهم مبلغون معصومون فلو كانوا كاتمين أو خائنين لما صدق خبرهم ولو لم يصدق خبرهم للزم الكذب في خبر الله تعالى التنزيلي وكذبه محال فما أدى اليه من عدم صدق خبرهم محال فما أدى اليه من الكتمان أو الخيانة محال لأجاد و وفى بالمراد و حينئذ تكون المعجزة دليل الامور الثلاثة الواجبة في حق الرسل

مأموراً به من الله تعالى وكل مأمور به لا يكون الا طاعة لانه لا يأمر بالفحشاء (قوله لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم الخ) من المعلوم ان الضمير المستتر عائد لله تعالى والبارز عائد لجميع الأمم لا لهذه الامة فقط والا لم يصح قوله بالاقتداء بهم الخ لان هذه الأمة لا يلزمها الاقتداء بغيره صلى الله عليه وسلم كعيسى وموسى الا أن يقال انه مبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد عن نبينا فيه شئ كما هو مذهب السادة المالكية الذين منهم المصنف وهو قول ضعيف عند الشافعية وعلى الاول فكل أمة مأمورة بالاقتداء برسولها فهو على سبيل التوزيع (قوله فى أقوالهم وأفعالهم) أى وتقريراتهم وسكوتهم على الفعل اذ لا يقرّون على خطأ ويستثنى من ذلك ما ثبتت خصوصيته بهم كنكاح ما زاد على الاربع ويعلم من ذلك أنه ليس للمكلف منا أن يتوقف فى فعل شئ مما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم لاحتمال الخصوصية بل يتبعه فى جميع أقواله وأفعاله الا ما ثبت انه من خصوصياته لاطلاق قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى وقد أجمعت الصحابة على اتباعه عليه الصلاة والسلام فى أقواله وأفعاله من غير توقف لكن هذا بالنظر للغالب والا فقد وقع منهم التوقف فى غزوة الفتح حيث أمرهم النبى صلى الله عليه وسلم بالفطر فى رمضان فاستمروا على الامتناع فتناول القدح وشرب فشربوا وفى غزوة الحديبية حيث أمرهم صلى الله عليه وسلم بالنحر والحلق فلم يفعلوا لاستغراقهم فى التفكر فيما وقع من المشقة وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قدم هو وأصحابه معتمرين ونزلوا بأقصى الحديبية فنعهم المشركون من دخول مكة فأرسل صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان بكتاب لاشراف قريش يعلمهم بأنه انما قدم معتمرا لا مقاتلا فصمموا على أن لا يدخل مكة هذا العام ثم رمى رجل من أحد الفريقين على الفريق الآخر فكانت بينهما معاركة بالنبل والحجارة فأمسك رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضهم وأمسكوا عثمان رضى الله عنه وأشاع ابليس أنهم قتلوه فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا نبرح حتى نناجزهم الحرب ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفروا فبايعوه على ذلك فلما سمع الكفار بالمبايعة نزل بهم الخوف وأرسلوا رجالا منهم يعتذر بأن القتال لم يقع الا من سفهائهم وطلب أن يرسل من أمرهم فقال صلى الله عليه وسلم انى غير مرسلهم حتى ترسلوا أصحابى فقال ذلك الرجل أنصفتنا فبعث اليهم فارسلوا عثمان وجماعة من المسلمين ووقع الصلح بينه صلى الله عليه وسلم وبين ذلك الرجل على شرط ان يوضع الحرب بينهم عشر سنين وأن يؤمّن بعضهم بعضا وأن يرجع عنهم عامهم ويأتى معتمرا فى العام القابل وأن يرد اليهم من جاء منهم مسلما وأن لا يردوا اليه من جاء اليهم ممن تبعهم وكتب لهم على بن أبى طالب بذلك كتابا فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يا رسول الله انا نرد ولا يردون قال نعم أما من ذهب منا اليهم فأبعده الله تعالى ومن جاء منهم الينا فسيجعل الله له فرجا ومخرجا ثم قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه قوموا فانحروا واحلقوا قال الراوى فوالله ما قام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاثا فلما لم يفعلوا دخل على أم سلمة وقال هلك المسلمون أمرتهم أن يحلقوا وأن ينحروا فلم يفعلوا فقالت يا رسول الله لا تلمهم فانه شق عليهم هذا الصلح اخرج ولا تكلم أحدا حتى تفعل ذلك فخرج فنحر بيده ودعا حالقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا كما فى البخارى (قوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث) تقريره أن تقول لو خانوا بكتمان شئ مما أمروا بتبليغه للخلق لانقلب الكتمان طاعة فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لانا مأمورون بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر الله بمحرم ولا مكروه لكن انقلاب الكتمان طاعة باطل لانه محرم بالاجماع ملعون فاعله اذا علمت ذلك تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة فى التقرير فقط لا المماثلة فى الذات لان هذا الدليل مغاير للدليل الذى

لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر الله تعالى بفعل محرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث

قبله اذ مقدم شرطية الاول وتاليها أعم من مقدم شرطية الثانى وتاليها كما لا يخفى (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر هنا بالدليل وفيما قبله بالبرهان للتفنن وهو ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير لدفع ثقل التكرار اللفظى (قوله الاعراض البشرية) أل للعهد والمعهود هو الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية لانها المتقدمة فى كلامه (قوله فشاهدة وقوعها بهم) يؤخذ من ذلك مقدمة صغرى قائلة الاعراض البشرية شوهد وقوعها بهم و يضم اليها مقدمة كبرى قائلة وكل ما كان كذلك كان جائزا لان الوقوع يستلزم الجواز ومجموع هاتين المقدمتين قياس اقترانى و يحتمل تقريره استثنائيا بان تقول لولم تجز الاعراض البشرية فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لما وقعت بهم لكن التالى باطل لمشاهدة وقوعها بهم ولا يخفى أن مشاهدة ذلك انما وقعت ممن عاصرهم فاندفع ما قد يقال كيف يقول المصنف فشاهدة وقوعها بهم مع أنا لم نشاهد ذلك و يمكن أن يكون المراد بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كبلوغ ذلك لنا بالتواتر (قوله اما الخ) غرضه بذلك بيان الفوائد المترتبة على وقوع الاعراض البشرية بهم عليهم الصلاة والسلام (قوله لتعظيم أجورهم) أى كما فى الامراض ونحوها فانه يترتب عليها تعظيم الاجور ولهذا قال صلى الله عليه وسلم أشد كم بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الأمثل فالأمثل وقال الامام القشيرى ليس كل أحد أهلا للبلاء اذ البلاء للأولياء وأما الاجانب فيتجاوز عنهم و يخلى سبيلهم وروى أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يتزوج بامرأة فقيل له انها لم تمرض فأعرض عنها وحكى أن عمار ابن ياسر تزوج امرأة لم تمرض فطلقها * فان قيل ان تعظيم أجورهم لا يتوقف على وقوع تلك الامراض بهم لجواز ان الله تعالى يعظم أجورهم بدون ذلك * أجيب بانه تعالى لا يسئل عما يفعل (قوله أو للتشريع) أى تشريع الاحكام لنا لاجل أن نعلمها كما علمنا أحكام السهو فى الصلاة من سهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فيها لا يقال التشريع كما يحصل بالفعل يحصل بالقول لانا نقول دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لانه قد يعتقد المكلف فى القول أنه ترخيص فيخالفه كأن يعيد الصلاة من أولها اذا سها فيها ولا يقتصر على السجود محتجا بانه لولا أنه ترخيص لفعله النبى صلى الله عليه وسلم وأما الفعل فلا يمكن فيه ذلك لانه لا يعدل أحد عن فعله صلى الله عليه وسلم بعد رؤيته أو ثبوته اذ لا يفعل صلى الله عليه وسلم لنفسه الا الأفضل (قوله أو للتسلى عن الدنيا) أى تسلى غيرهم عنها وذلك أنه اذا رأى مقامات هؤلاء السادات الكرام الذين هم خيرة الله من خلقه وصفوته من عباده مع ما وقع لهم من تلك الاعراض تسلى وتصبر عنها والدنيا بضم الدال وكسرها والمراد منها هنا الاموال وتوابعها كالجاه والفخر والراحة واللذة وأما فى قوله وعدم رضاه بها دار جزاء الخ فالمراد بها ما بين السماء والارض أو جملة العالم (قوله أو للتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى) أى تنبيه غيرهم لحقارة قدرها عنده تعالى وذلك لانه اذا رآهم معرضين عنها اعراض العاقل عن الجيفة تنبه وتيقظ لحقارة قدرها عند الله تعالى ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الدنيا جيفة قذرة وقال صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء وقال صلى الله عليه وسلم خطابا لابن عمر والمراد ما يعمه وغيره كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل زاد الترمذى وعد نفسك من أهل القبور والغريب هو الذى قدم بلدا لا مسكن له فيها ولا أهل فقاسى الذل والمسكنة فى غربته وتعلق قلبه بالرجوع الى وطنه ولما كان الغريب قد يقيم فى بلاد الغربة أضرب عنه بقوله أو عابر سبيل أى بل كن مثل المار فى الطريق لاجل أن يصل الى وطنه و بينه و بينه مفاوز ومهالك فهل له أن يقيم لحظة وقوله وعد نفسك من أهل القبور كناية عن ملاحظة الموت وعدم طول الامل وقد بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أسامة بن زيد اشترى جارية الى شهر فقال صلى الله عليه وسلم ان أسامة والله لطويل الامل

وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم فشاهدة وقوعها بهم اما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا أو للتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى

(قوله وكل ما كان كذلك كان جائزا) المراد كل ما شوهد وقوعه بهم على وجه مخصوص والا فالواجب شوهد وقوعه بهم

ثم قال مارفعت قدمي وظننت أني أضعها حتى أقبض ولافتحت عيني وظننت أني أغمضها حتى أقبض ولا لقمت لقمة وظننت أني أسيغها حتى أقبض والذى نفس محمد بيده ان ماتوعدون لآت وما أنتم بمعجزين * وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله مالي لاأحب الموت فقال ألك مال قال نعم قال صلى الله عليه وسلم قدّمه فان قلب المؤمن مع ماله ان قدمه أحب أن يلحقه وان أخره أحب أن يتأخر عنه * واعلم أن الذم الوارد فى الدنيا انما هو الدنيا الشاغلة عن الله تعالى وعليها يحمل قوله صلى الله عليه وسلم الدنيا ملعونة ملعون مافيها الاذكر الله وماوالاه أى من التسبيح والتحميد والتهليل أما الدنيا التى لم تشغل عنه فلاذم فيها بل هى محمودة يحمل عليه قوله صلى الله عليه وسلم نعم الدنيا مطية المؤمن بها يصل الى الخير وبها ينجو من الشر وبذلك يعلم أنها ليست محمودة لذاتها ولامذمومة لذاتها وقد قال الزمخشرى فى ذمها

صفت الدنيا لاولاد الزنا * ولمن يحسن ضربا أوغنا

وهى للحر مخاض كدر * غبن الحر لعمرى غبنا

ومراده بالحر كامل الاخلاق حسن الفعال طيب الاصول وهو المراد بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفى * فقالوا ما الى هذا سبيل

تمسك ان ظفرت بذيل حر * فان الحر فى الدنيا قليل

وهو المراد أيضا بقول الامام الشافعى رضى الله عنه الحر من راعى وداد لحظة وتمى لمن أفاده لفظه (قوله وعدم رضاه بها الخ) معطوف على مدخول اللام فى قوله لخسة قدرها الخ من عطف المسبب على السبب فلخسة قدرها عند الله تعالى لم يرضها دار جزاء لانبيائه وأوليائه اذ لو رضيها دار جزاء لما جاهم منها مع أنهم أكثر الخلق عبادة وأشدهم طاعة (قوله باعتبار أحوالهم فيها الخ) متعلق بكل من التسلى والتنبيه ويصح أن يكون متعلقا بكل من الافعال الاربعة على وجه التنازع وقول بعضهم انه يتعلق بقوله وعدم رضاه بها فيه بعد لايخفى (قوله ويجمع معانى هذه العقائد الخ) لما أنهى الكلام على مايجب على المكلف معرفته تمم الفائدة ببيان فضل الكلمة المشرفة التى هى كلمة التوحيد فقال ويجمع معانى هذه العقائد الخ واضافة معانى لما بعده للبيان أى معانى هى هذه العقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة فعيلة بمعنى مفتعلة وقوله كلها اما بالنصب على انه توكيد للمعانى واما بالجر على أنه توكيد لهذه العقائد وقوله قول لااله الا الله الخ فاعل لقوله يجمع لكن على تقدير مضاف أى معنى قول لااله الا الله الخ لان الجامع لماذكر انما هو المعنى لا اللفظ فالقول بمعنى المقول واضافته لما بعده للبيان أى مقول هو لا اله الا الله الخ ووجه جمع معنى ذلك لمعانى هذه العقائد أنه يستلزمها كما سيوضحه المصنف والمستلزم للوازم متعددة يصح وصفه بجمعه لها واعلم انهم لم يختلف فى أن خبر لا فى الكلمة المشرفة محذوف وانما اختلف هل يقدر من مادة الوجود أو من مادة الامكان والمختار الثانى لكن استشكل بانه لايستفاد من الكلمة المشرفة حينئذ ثبوت الوجود له تعالى لانه يصير المعنى لااله ممكن الا الله فانه ممكن وهل هو موجود لايستفاد ذلك * وأجيب بان القصد من الجلة انما هو نفى امكان غيره لا اثبات الوجود له تعالى لان وجوده تعالى مسلم الثبوت والمشهور أن الاستثناء متصل لان المستثنى منه كلى يشمل المستثنى وغيره وقيل انه منقطع لأنه يجب على المتكلم بهذه الكلمة أن يلاحظ ان النفى متوجه على ماعداه تعالى وحينئذ فالمستثنى منه غير شامل للمستثنى وقيل انه لامتصل ولامنقطع فالخلاف فى ذلك على أقوال ثلاثة (قوله اذ معنى الالوهية الخ) تعليل لقوله ويجمع معانى هذه العقائد الخ قد فرع المصنف على ذلك قوله فمعنى لااله الا الله الخ

وعدم رضاه بها دار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام * ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لااله الا الله محمد رسول الله اذ معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه اليه فمعنى لااله الا الله

(قوله لكن على تقدير مضاف) لم يحتج لتقدير المضاف ان فهمت أن الجمعية جمعية دلالة لااستلزام (قوله والمختار الثانى) اختار الاول عبد الحكيم ووجه بان هذه الكلمة كلمة توحيد والتوحيد اثبات ذات فى الوجود ونفى ماعداها فيه لااثبات امكان ذات ونفى امكان غيرها وأيضا المقصود من هذه الجلة الرد على من ادعى وجود غيره لا على من ادعى امكان غيره * ان قلت تقدير الخبر من مادة الامكان فيه الرد على من ادعى وجود غيره لزوما فهو مستفاد من الجلة بطريق برهانى فهو أولى * قلت الاولى مخاطبة الخصوم فى هذا المقام بالصريح للاشارة الى أنهم فى غاية من البلادة لايفهمون بالكناية ونحوها

لأنه يلزم من كون معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه اليه أن معنى الاله المستغنى عن كل ماسواه المفتقر اليه كل ماعداه واذا كان معنى الاله ماذكر كان معنى لااله الاالله لامستغنى عن كل ماسواه الخ فتلخص ان معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه الخ ومعنى الاله المستغنى عن كل ماسواه الخ ومعنى لااله الاالله لامستغنى عن كل ما سواه الخ هذا ماذكره المصنف هنا والمشهور أن معنى الألوهية كون الاله معبودا بحق ويلزم من ذلك استغناؤه عن كل ما سواه الخ ومعنى لااله المعبود بحق ويلزم من ذلك انه مستغن عن كل ماسواه الخ واذا كان معنى الاله ماذكر كان معنى لااله الاالله لامعبود بحق الاالله ويلزم من ذلك انه لامستغنى عن كل ماسواه الخ اذا علمت ذلك علمت أن ماذكره المصنف في التفاسير تفسير باللازم لابالمعنى المطابقي وانما اختار التفسير باللازم لأن اندراج معانى العقائد المذكورة فيه أظهر منه في المعنى المطابقي وبذلك يندفع ماادعاه بعض الفرق الضالة من أن المصنف لم يعرف معنى الكلمة المشرفة والا لما فسرها بما ذكر (قوله لا مستغنى عن كل ماسواه الخ) هكذا في كثير من النسخ بفتح الياء من غير تنوين وفيه أن ذلك شبيه بالمضاف حقه النصب مع التنوين كما في بعض النسخ الان يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين يجرون الشبيه بالمضاف مجرى المفرد في ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ماسواه ليس متعلقا بذلك حتى يكون شبيها بالمضاف بل متعلق بمحذوف والتقدير لامستغنى يستغنى عن كل ماسواه الخ (قوله ومفتقر اليه الخ) بالرفع أو بالنصب لا بالبناء لعدم تكرار لا فهو على حد قولهم لارجل في الدار وامرأة بخلاف مااذا تكررت كما في لاحول ولاقوة الابالله العلى العظيم (قوله كل ماعداه) عدل عن كل ماسواه مع اتحاد المعنى لمجرد التفنن وقد تقدم تفسيره (قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه الخ) لما ذكر أن معنى الالوهية التى انفرد بها المولى سبحانه وتعالى استغناؤه عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه اليه أخذ يبين ماندرج تحت كل من العقائد المتقدمة وانما قدم الاستغناء على الافتقار لان الاول وصفه تعالى والثانى وصف ماسواه (قوله فهو يوجب له تعالى الخ) السر في تعبيره تارة بقوله يوجب وتارة بقوله يؤخذ أن العقيدة ان كانت من قبيل الواجب يعبر فيها بالاول تنبيها على أنها واجبة وان كانت من قبيل الجائز يعبر فيها بالثانى تنبيها على انها جائزة كذا قال بعضهم وفيه نظر كما يعلم مما يأتى (قوله والقيام بالنفس) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستغناء مستلزما للقيام بالنفس استلزام الشئ لنفسه لما مر من تفسير القيام بالنفس بالاستغناء عن المحل والمخصص * وأجيب بأن الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ماسواه لانه يشمل الاستغناء عن غير المحل والمخصص (قوله ويدخل في ذلك) أى في التنزه عن النقائص وأشار بالتعبير بقوله ويدخل الى انه عام لشموله ماذكر وغيره كوجوب القدم والبقاء وغيرهما (قوله وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام) أى ولوازمها وهى كونه تعالى سميعا وبصيرا ومتكلما اذا علمت ذلك علمت انه اندرج في استغنائه تعالى عن كل ماسواه احدى عشرة صفة من الواجبات واحدة نفسية هى الوجود وأربعة سلبية وهى القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس وثلاثة من صفات المعانى وهى السمع والبصر والكلام وثلاثة معنوية وهى كونه تعالى سميعا وبصيرا ومتكلما ومعلوم انه اذا وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها وهى احدى عشرة أيضا وسيأتى تمام كل من الواجبات والمستحيلات فتنبه (قوله اذلو لم تجب له هذه الصفات الخ) هذا قياس استثنائى حذف المصنف منه الاستثنائية القائلة لكن احتياجه الى ذلك باطل لمنافاته للاستغناء وبيان ذلك تفصيلا أن نقول لو لم يجب له الوجود لاحتاج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له القدم لاحتاج الى المحدث والاحتياج

لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه الا الله تعالى أما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه فهو يوجب له تعالى الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص ويدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذلو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص

(قوله من العقائد) بيان لما لا لكل

(قوله لان الاندراج انما يتأتى على الدليل العقلى الخ) أى الاندراج فى الجلة الاولى الاينافى أن جميع السمعيات مندرجة فى الجلة الثانية أعنى محمد رسول الله ومن جملة السمعيات لوازمها ان نظر الى أن السمع والبصر والكلام دليلها سمعى (قوله قصده بذلك ابطال وجوب فعل شئ الخ) للعلامة الامير * سبحان مولانا الحكيم تكرما * رب العباد بفضله أنشاها *

ينافى الاستغناء ولولم يجب له البقاء لاحتاج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم تجب له المخالفة للحوادث لاحتاج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم يجب له القيام بالنفس بمعنى الاستغناء عن المخصص لاحتاج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم يجب له القيام بالنفس بمعنى الاستغناء عن المحل لاحتاج اليه والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم يجب له التنزه عن النقائص لاحتاج الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافى الاستغناء وعلم من ذلك أن قوله الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص على التوزيع فالاول بالنسبة للوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث وأحد شقى معنى القيام بالنفس والثانى بالنسبة لشقه الآخر والثالث بالنسبة للتنزه عن النقائص وانما التفت هنا للدليل العقلى فى السمع ومابعده مع ان المعول عليه فى ذلك انما هو الدليل النقلى كمامر لان الاندراج انما يتأتى على الدليل العقلى لا النقلى كما هو واضح (قوله ويؤخذ منه) أى من استغنائه جل وعز عن كل ماسواه وقوله أيضا أى كما أخذ منه ماتقدم وقوله تنزهه تعالى الخ لايخفى أنه مما يندرج تحت المخالفة للحوادث وقد تقدم ذكرها وانما نص عليه المصنف مع الاندراج المذكور لمزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم اندراج ذلك فى كلمة التوحيد (قوله عن الاغراض) جمع غرض وهو المصلحة المترتبة على الفعل أو الحكم من حيث كونها مقصودة منه بخلاف الحكمة كما تقدم (قوله والالزم الخ) يؤخذ منه قياس استثنائى نظمه هكذا لولم يكن متنزها عن الاغراض فى أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى الى مايحصل غرضه لكن التالى باطل واذا بطل التالى بطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب فتأمل (قوله الى مايحصل غرضه) أى الى فعل أو حكم يحصل مقصوده ومطلوبه (قوله كيف) اسم استفهام على وجه التعجب والواو فى قوله وهو جل وعز الخ للحال أى كيف يصح ذلك والحال أنه جل وعز الغنى عن كل ماسواه (قوله ويؤخذ منه) أى من استغنائه جل وعز عن كل ماسواه وقوله أيضا أى كما أخذ منه ماتقدم وقوله أنه لايجب عليه الخ لايخفى أنه اشارة الى عقيدة الجائز وظاهر صنيعه أن قصده بذلك ابطال وجوب فعل شئ أو تركه عليه تعالى من غير التفات الى كون ذلك غرضا أولا وهو المتبادر لكن صرح المصنف فى شرحه بان الغرض من ذلك إبطال أحد قسمى الغرض وبيان ذلك أن الغرض على قسمين أحدهما مصلحة تعود عليه تعالى والآخر مصلحة تعود على خلقه وكلاهما محال وقد تقدم ابطال الاول فى قوله ويؤخذ منه أيضا تنزهه تعالى عن الاغراض الخ والقرينة على أنه أراد خصوص الاغراض العائدة عليه تعالى الاضافة الى الضمير فى قوله الى مايحصل غرضه وكذا أشار الى ابطال الثانى بقوله ويؤخذ منه أيضا أنه لايجب الخ على ماصرح به المصنف فى شرحه وعلى فرض أنه قصد ذلك يكون الكلام مشكلا لان الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة على الفعل أو الحكم من حيث كونها مقصودة منه وحينئذ فلابد من شيئين الغرض وماقصد منه ذلك الغرض ولم يذكر المصنف الا الثواب فيسئل ويقال أين الغرض وما صدر منه ذلك الغرض وأجيب بان المراد من الثواب مقدار من الجزاء وهو غير الفعل الذى هو تعلق القدرة به المسمى بالاثابة فالغرض هو الاول

وأمدهم نعما صفت من فضله
لا يستطيع لها الشكور جزاها
سيان فيها شاكر مع كافر
بل شاكر النعمى أشد فهاها
اذ من تظن بشكره جازيته
فالشكر منه نعمة أولاها
وشقى أناس آخرون بعدله
فيه نعوذ من الشقا وردا ها
فالكل منه صائرون لحكمه

ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض فى أفعاله وأحكامه والالزم افتقاره الى مايحصل غرضه كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ماسواه ويؤخذ منه أيضا أنه لايجب عليه تعالى فعل شئ من الممكنات ولا تركه

سبحانه ربا وانعم إلها
قولوا القوم ألزموه مصالحا
يابئس ما فاهم به قد فاها
من أين أنتم ليت شعرى فاعقلوا
آراؤهم ضلت وزاد عماها
وقوله من أين أنتم أى أنتم عدم لولا فضل الله ما أنشأكم من العدم فكيف يجب لكم عليه شئ وان عبدا يتجارى على الهه بهذه المقالة لحقيق

بالخسران لولا حلمه وكرمه كما أشار اليه فى المطلع وقوله فاهم على لغة ان أباها وقوله * بل شاكر النعمى أشد فهاها * يعنى أعجز من كافرها والفهاهة العجز عن النطق الفصيح وذلك أن الشكر زيادة نعمة أعطيت له ومن زاد عليه الدين كان عن الوفاء أعجز وبالتفليس لولا الكرم أجدر لن يدخل أحدكم الجنة بعمله بل فى الحقيقة لاعمل لكم انما هو ربط ظاهر تفضل عليكم الفاعل فاحفظ هذا فالمرجو أن يعيننك على عدم الرياء والعجب

وماقصدمنه ذلك الغرض هو الثاني وعلى تقدير أن يراد بالثواب الاثابة فلا مانع من كونه غرضا مقصودا من الفعل وهو خلقه تعالى الطاعة التي ترتب عليها الثواب اذ لا يمتنع ترتب فعل على فعل آخر ومع ذلك كله فهو غير مناسب لظاهر صنيع المتن كما علمت والمنفي انما هو الوجوب المستفاد من العقل أخذا من قوله اذ لو وجب الخ وأما الوجوب المستفاد من الشرع فهو ثابت لا منفي فالثواب مثلا جائز في حقه تعالى عقلا لكنه واجب شرعا لانه قد ورد الوعد به في الكتاب والسنة (قوله اذ لو وجب الخ) أشار بذلك الى قياس استثنائي نظمه هكذا لو وجب عليه تعالى شيء منها لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشيء ليتكمل به لكن التالي باطل واذا بطل التالي بطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب فتدبر (قوله مثلا) تأكيد لمفاد الكاف كما هو ظاهر (قوله اذ لا يجب في حقه تعالى الخ) تعليل للملازمة في الشرطية (قوله كيف وهو الخ) فيه ماتقدم قريبا فتنبه (قوله وأما افتقار كل ماسواه اليه الخ) هذا مقابل لقوله فيما تقدم أما استغناؤه جل وعز عن كل ماعداه الخ (قوله فهو يوجب له تعالى الحياة) أي ولازمها وهو الكون حيا وهكذا الباقي فهو يوجب له تعالى الحياة ولازمها والقدرة ولازمها والارادة ولازمها والعلم ولازمه وسيذكر أنه يوجب له تعالى الوحدانية فالجملة تسعة واذا وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها وهي تسعة أيضا فاذا ضمت التسعة الاولى للاحدى عشرة الواجبة التي تضمنها الاستغناء كملت الواجبات التي ذكرها المصنف واذا ضمت التسعة الثانية للاحدى عشرة المستحيلة التي تضمنها الاستغناء كملت المستحيلات التي ذكرها المصنف وقد أشار الى الجائز فيما تقدم بقوله ويؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى الخ فكمل الواجب في حقه تعالى والمستحيل والجائز كما سيذكره المصنف بقوله فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للاقسام الثلاثة الخ (قوله وعموم القدرة والارادة والعلم) لا يخفى ان وجوب عموم هذه الصفات فرع عن وجوبها انفسها وحينئذ ففي كلام المصنف دعوتان الاولى أن افتقار كل ماعداه اليه يوجب له تعالى هذه الصفات نفسها والثانية انه يوجب عمومها لجميع المتعلقات وهي الممكنات بالنسبة للقدرة والارادة وجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم لكن الدليل الذي ذكره المصنف بقوله اذ لو انتفى الخ انما ينتج الدعوى الاولى فقط اذ اللازم على انتفاء عمومها عدم وجود بعض الحوادث وذلك البعض هو الذي لم تتعلق به هذه الصفات وأما البعض الذي تتعلق به فلا مانع من وجوده الا أن يقال الغرض استواء جميع المتعلقات فالتعلق بالبعض دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح فيلزم على انتفاء عمومها عدم وجود شيء من الحوادث فتأمل (قوله اذ لو انتفى شيء منها الخ) أشار بذلك الى قياسين نظمهما هكذا لو انتفى شيء من هذه الصفات لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن عدم امكان وجود شيء من الحوادث باطل اذ لو لم يمكن أن يوجد شيء من الحوادث لما افتقر اليه شيء لكن عدم افتقار شيء اليه باطل كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه (قوله لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث) انما عبر المصنف بالامكان لان نفيه أبلغ من نفي الوجود ووجه لزوم عدم امكان وجود شيء من الحوادث لانتفاء شيء من هذه الصفات أنه لو انتفت الحياة لانتفى باقيها بل سائر الصفات لانها شرط فيها واذا انتفى باقيها لزم العجز فلا يمكن أن يوجد شيء من الحوادث ولو انتفت القدرة أو عمومها لزم العجز فلا يمكن أن يوجد شيء من الحوادث على ماتقدم ولو انتفت الارادة أو عمومها لانتفت القدرة لانها فرع عن الارادة في التعقل ولو انتفت القدرة لزم العجز فلا يمكن ان يوجد شيء من الحوادث ولو انتفى العلم أو عمومه لانتفت الارادة لانه لا يتعقل ارادة من غير علم واذا انتفت الارادة انتفت القدرة الى آخر ماتقدم وقوله فلا يفتقر اليه شيء فيه اشارة الى القياس الثاني وقد تقدم

اذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشيء ليتكمل به غرضه اذ لا يجب في حقه تعالى الا ما هو كمال له كيف وهو جل وعز الغني عن كل ماسواه وأما افتقار كل ماعداه اليه جل وعز فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم اذ لو انتفى شيء منها لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر اليه شيء كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه ويوجب له تعالى أيضا الوحدانية اذ لو كان معه ثان في الالوهية لما افتقر اليه شيء للزوم عجزهما حينئذ

(قوله تعليل للملازمة في الشرطية) وأما قوله ليتكمل به فاللام للتعدية صلة مفتقرا أو التعليل الافتقار لا للملازمة فتأمل

تقريره (قوله كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه) قد سبق الكلام عليه غير مرة فلا نغفل (قوله ويوجب له تعالى أيضا) أي كما أوجب ماتقدم (قوله اذ لو كان معه ثان في الالوهية لما افتقر الخ) أشار بذلك الى قياس استثنائي نظمه هكذا لو كان معه ثان في الالوهية لما افتقر اليه شيء لكن عدم افتقار شيء اليه باطل كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه ولا يخفى مافي هذا الدليل من القصور لعدم التعرض فيه لباقي الكموم وقوله للزوم عجزهما حينئذ أي حين اذ كان معه ثان في الالوهية ووجه لزوم عجزهما حينئذ أنه لا يخلو فاما أن يتفقا واما أن يختلفا وعلى كل يلزم عجزهما أما الاول فلانه يلزم عليه اجتماع مؤثرين على أثر واحد إن أوجداه معا وتحصيل الحاصل ان أوجداه مرتبا وأما الثاني فلانه يلزم عليه اجتماع النقيضين ان نفذ مرادهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذي لم ينفذ مراده عاجزا فيكون الآخر كذلك لانعقاد المماثلة بينهما وحينئذ ثبت العجز لهما وكذا لو لم ينفذ مراد كل منهما كما هو ظاهر (قوله ويؤخذ منه) أي من افتقار كل ماعداه اليه جل وعلا وقوله أيضا أي كما أخذ منه ماتقدم وقوله حدوث العالم أي ماسوى الله تعالى ولا يخفى ان هذا زائد على العقائد لكنه مما يتعلق بها والغرض من ذلك الرد على الفلاسفة وهم كفار من الروم كانوا من أهل يونان وكانوا أهل حكمة وعقل وأخذوا في التريض والتزهد وكان رئيسهم الفيلسوف قال ابن الصلاح ولم يكن عالما ولما بعث موسى عليه السلام في زمانهم دعاهم الى شريعته فأبوا واستكبروا وقالوا نحن في غنية عما عندك فانا نقول بما تقول وزيادة وقد قالوا بقدم العالم لكن انما قالوا بقدم أصوله وهي العناصر الاربع الماء والتراب والهواء والنار دون أشخاصه وكذا قالوا بقدم الافلاك (قوله بأسره) هو كناية عن شمول الحدوث للعالم كله فمعناه التعميم وقوله باسره لا حاجة اليه لان العالم هو ماسوى الله الا أن يقال ان أل في العالم للجنس أو يقال انه توكيد وهو في الاصل اسم للحبل الذي يربط به الاسير فاذا ذهب قيل ذهب باسره أي باجمعه حتى الحبل الذي ربط به (قوله اذ لو كان شيء منه قديما الخ) أشار بذلك الى قياس استثنائي نظمه هكذا لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى لكن التالي وهو كون ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى باطل كيف وهو الذي يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه (قوله ويؤخذ منه) أي من افتقار كل ماعداه اليه جل وعلا وقوله أيضا أي كما أخذ منه ماتقدم وقوله أن لا تأثير لشيء الخ لا يخفى أن ذلك مأخوذ من الوحدانية كما تقدم التنبيه عليه في الكلام عليها وانما صرح به المصنف للرد صريحا على الفرق الضالة قبحهم الله تعالى وقد تقدم ان الناس في ذلك على أربع فرق الاولى تعتقد أن النار أو السكين مثلا تؤثر بطبعها وذاتها وهذه الفرقة لا نزاع في كفرها والثانية تعتقد أن النار أو السكين مثلا تؤثر بقوة جعلها الله فيها وهذه الفرقة اختلف في كفرها والاصح عدم الكفر كما قيل في المعتزلة القائلين بان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه والثالثة تعتقد أن التأثير ليس الا لله تعالى لكن تعتقد التلازم بين النار أو السكين مثلا وبين آثارها وهذه الفرقة ليست كافرة لكن ربما جرها ذلك الاعتقاد الى الكفر لانه قد يؤديها الى انكار الامور الخارقة للعادة كمعجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وكبعث الاجساد والرابعة تعتقد أن التأثير ليس الا لله تعالى وتعتقد امكان التخلف بين النار أو السكين مثلا وبين آثارها وهذه الفرقة هي الناجية ان شاء الله تعالى فالاعتقاد الصحيح أن لا تأثير لشيء من هذه الامور مع امكان التخلف فقد توجد النار ولا يوجد الاحراق كما وقع لسيدنا ابراهيم حين رمي بالمنجنيق في النار وحفظه الله تعالى منها وقد نزل له جبريل في تلك الحالة وقال ألك حاجة قال أما اليك فلا وأمره بالدعاء الى الله تعالى فقال علمه بحالي يغني عن سؤالي وهذا انما كان

اليه شيء كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ما سواه ويوجب له تعالى أيضا الوحدانية اذ لو كان معه ثان في الالوهية لما افتقر اليه شيء للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه ويؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره اذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى كيف وهو الذي يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه ويؤخذ منه أيضا أن لا تأثير

عند غلبة الحقيقة عليه فلا ينافى مشروعية الدعاء كما فى مواضع كثيرة من الكتاب والسنة وتوضيح ذلك أن من اصطفاه الله تعالى قد تغلب عليه الحقيقة فيكتفى بعلمه تعالى عن الدعاء وغيره وقد تغلب عليه الشريعة فيدعوه تعالى وقد توجد السكين ولا يوجد القطع كما فى قصة اسمعيل بناء على أن أباه أمرّ السكين على مذبحه والصحيح أنه لم يقع منه الا مجرد الهمّ على ذلك (قوله من الكائنات) جمع كائنة أو كائن لكن لما كان المراد به ما لا يعقل من الاسباب العادية جمعه بالالف والتاء (قوله فى أثر ما) أى أى أثر كان فما اسمية صفة للأثر أتى بها للدلالة على العموم كما تقدم نظيره (قوله والالزم الخ) يؤخذ منه قياس استثنائى نظمه هكذا لو كان لشئ من الكائنات تأثير فى أثر ما لزم أن يستغنى ذلك الاثر عن مولانا جل وعز لكن التالى وهو استغناء ذلك الاثر عنه تعالى باطل كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه (قوله عموما وعلى كل حال) لم يتعرض المصنف لذلك فى شرحه لكنه سئل عن ذلك فقيل له ما أردت بقولك عموما وعلى كل حال فقال عموما فى جميع الذوات وعلى كل حال فى جميع الصفات اهـ وحينئذ فالحمل على ذلك لكونه أراده المصنف أولى وان أمكن تفسيرهما بغير ذلك كأن يقال عموما أى سواء كان مما يقارنه سبب عادى كالشبع والرى أولا كخلق السماء والارض وعلى كل حال أى من حالتى الوجود والعدم فالممكن يفتقر اليه تعالى فى الحالتين أما فى حالة العدم فلانه يحتاج اليه تعالى فى ايجاده وأما فى حالة الوجود فلانا ان قلنا بان العرض لا يبقى زمانين افتقر الممكن اليه تعالى فى امداد ذاته بالاعراض التى لولا تعاقبها عليها لانعدمت وان قلنا بان العرض يبقى زمانين فاكثر وهو الراجح افتقر الممكن اليه تعالى أيضا فى دوام وجوده بناء على المختار من أن منشأ افتقار الممكن الامكان أى استواء نسبتى الوجود والعدم اليه بالنظر لذاته لان هذا الوصف لا يفارقه فيكون مفتقرا اليه تعالى كل لحظة فى ترجيح وجوده على عدمه وأما على مقابله من أن منشأ افتقاره الحدوث أى الوجود بعد عدم فلا يفتقر اليه تعالى فى دوام وجوده ضرورة أن هذا الوصف أعنى الوجود بعد عدم قد حصل فلو احتاج اليه بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل (قوله هذا ان قدرت الخ) اسم الاشارة عائد لكون ذلك مأخوذا من افتقار كل ماسواه اليه تعالى وهو مبتدأ خبره محذوف والتقدير هذا ثابت أو حاصل ان قدرت الخ والمعنى محل كون عدم التأثير لشئ من الكائنات فى أثر ما مأخوذا من افتقار كل ماسواه اليه تعالى ان قدرت الخ (قوله يؤثر بطبعه) أى بذاته وحقيقته يعنى لا بقوة أودعها الله فيه (قوله واما ان قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله فيه) أى ولو نزعها منه لم يؤثر وقوله كما يزعمه كثير من الجهلة أى من عامة المؤمنين فانهم يعتقدون أن الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله فيها ولو نزعها منها لم تؤثر فالمراد بالجهلة عامة المؤمنين كما علمت وليس المراد بهم المعتزلة لانهم لا يقولون بان الأسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله فيها وانما يقولون بان العبد يخلق أفعال نفسه بقدرة خلقها الله فيه وأيضا لا يجمل التعبير عنهم بالجهلة كما قرره بعض الافاضل (قوله فذلك محال) جواب أما واسم الاشارة عائد لكون شئ من الكائنات مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه وقوله أيضا كما أن كون شئ منها مؤثرا بطبعه محال وحق المقابلة أن يقول فلا يكون عدمه مأخوذا من افتقار كل ماسواه اليه تعالى بل من استغنائه جل وعز عن كل ماسواه كما هو ظاهر * والحاصل انه ان قدرت أن تأثير شئ من الكائنات بطبعه فعدمه مأخوذ من افتقار كل ماسواه اليه تعالى والا لزم أن يستغنى ذلك الاثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه وان قدرت أن تأثير شئ من الكائنات بقوة جعلها الله تعالى فيه فعدمه مأخوذ من استغنائه تعالى عن كل ماسواه والا لزم افتقاره فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ماسواه والفرق بين هذين التقديرين أن التأثير فى الاول لا يتوقف على مشيئة الله تعالى واختياره لان ما كان بالطبع

لشئ من الكائنات فى أثر ما والالزم أن يستغنى ذلك الاثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هذا ان قدرت أن شيأ من الكائنات يؤثر بطبعه واما ان قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا

لا يتوقف على ذلك فلزم فيه أن الأثر مستغن عن الله تعالى ولم يلزم افتقاره تعالى الى واسطة بخلافه فى الثانى فانه يتوقف على مشيئة الله تعالى واختياره حتى يخلق القوى فى الاسباب العادية فصار الفعل من هذه الحيثية مرادا لله تعالى ولزم افتقاره فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة ولم يلزم أن الاثر مستغن عن الله تعالى فتدبر (قوله لانه) أى الحال والشان وقوله يصير حينئذ أى حين اذ قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله فيه ويؤخذ من ذلك كبرى القياس القائلة لو قدرت أن شيأ من الكائنات يؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيه لصار حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة وقد أشار بقوله وذلك باطل الى صغراه القائلة لكن كونه جل وعز يصير مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة باطل ثم علل ذلك بقوله لما عرفت الخ فصار نظم القياس هكذا لو قدرت أن شيأ من الكائنات يؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيه لصار حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة لكن كونه جل وعز يصير مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة باطل لما عرفت الخ (قوله فقد بان لك الخ) مفرع على البيان السابق من قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه الى هنا (قوله تضمن قول لا اله الا الله) أى تضمن معنى قول لا اله الا الله فهو على تقدير المضاف لان المتضمن لذلك انما هو المعنى لا اللفظ كما علم مما مر والمراد بتضمن المعنى لذلك كونه بحيث يؤخذ منه على ما تقدم بيانه وليس المراد به دلالة التضمن التى هى دلالة اللفظ على جزء المعنى كما لا يخفى (قوله للاقسام الثلاثة) أى لانه قد اندرج تحت استغنائه تعالى عن كل ما سواه أحد عشر من الواجبات وهى الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام ولوازمها كما أشار لذلك المصنف فيما تقدم بقوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه فهو يوجب له تعالى الوجود والقدم الخ وقد اندرج تحت افتقار كل ما سواه اليه جل وعلا باقيها كما أشار اليه فيما تقدم بقوله وأما افتقار كل ما سواه اليه جل وعز فهو يوجب له تعالى الحياة الخ ومعلوم أنه اذا وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها وقد اندرج أيضا تحت الاستغناء الجائز كما أشار اليه فيما تقدم بقوله ويؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الممكنات الخ فتدبر (قوله وهى) أى الاقسام الثلاثة المذكورة (قوله وأما قولنا محمد رسول الله الخ) هذا مقابل لمحذوف والتقدير أما قولنا لا اله الا الله فيدخل فيه ما تقدم وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه الخ (قوله فيدخل فيه) أى فى معناه لان الدخول ليس فى مجرد القول بل فى معناه وقوله الايمان الخ أى التصديق بذلك ولا يخفى ان ذلك زائد على المقصود من بيان اندراج العقائد المذكورة فيما تقدم تحت ذلك فالمقصود فى الحقيقة قوله ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل الخ (قوله بسائر الانبياء) أى بجميعهم أو بباقيهم لان سائر ان أخذ من السور كان بمعنى جميع لما فيه من معنى الاحاطة وان أخذ من السؤر كان بمعنى باق لان معنى السؤر البقية ومنه سؤر المؤمن شفاء وقد تقدم أنه اختلفت الروايات فى عددهم ففى رواية أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وفى رواية وخمسة وعشرون ألفا وفى رواية أنهم ألف ألف ومائتا ألف وفى رواية وأربعمائة ألف وأربعة وعشرون ألفا والصحيح الامساك عن حصرهم فى عدد لانه ربما أدى الى اثبات النبوة لمن ليس كذلك أو الى نفيها عمن هو كذلك فيجب الايمان بأن لله أنبياء على الاجمال الا خمسة وعشرين فيجب معرفتهم على التفصيل كما أشار لذلك بعضهم بقوله

حتم على كل ذى التكليف معرفة * بأنبياء على التفصيل قد علموا
فى تلك حجتنا منهم ثمانية * من بعد عشر ويبقى سبعة وهمو
ادريس هود شعيب صالح وكذا * ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا

(قوله والملائكة) وهم أجسام نورانية لطيفة بالغون فى الكثرة الى حد لا يعلمه الا الله تعالى سفراء

لانه يصير حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة وذلك باطل لما عرفت من وجوب استغنائه جل وعز عن كل ما سواه فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للاقسام الثلاثة التى يجب على المكلف معرفتها فى حق مولانا جل وعز وهى ما يجب وما يستحيل وما يجوز * وأما قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيدخل فيه الايمان بسائر الانبياء والملائكة

الله تعالى صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى لا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا تكتب أعمالهم ولا يحاسبون ويحشرون مع الانس والجن ويدخلون الجنة ويتنعمون فيها بما شاء وقيل يكونون فيها كحالتهم في الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون بل يلهمون التسبيح والتقديس فيجدون فيه لذة كما يجد أهل الجنة من لذة الطعام والشراب ويجوز عليهم الموت لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الاولى بل بها الا حملة العرش والرؤساء الاربعة فانهم يموتون بعدها وآخر من يموت ملك الموت لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا ينافي ذلك ماينقل عن هاروت وماروت لانه انما ينقله المؤرخون عن الاسرائيليات أي كتب اليهود والنصارى ولم يصح فيه خبر كما قاله المفسرون وما يذكره كذبة المؤرخين من أنهما عوقبا ومسخا كذب وزور ولا يجوز اعتقاده بل الذي يجب اعتقاده ان تعليمهما السحر لم يكن لاجل العمل به بل للتحذير منه وليظهر الفرق بينه وبين المعجزة فانه قد وقع أن السحرة كثر وا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم اياهم فظن الجهلة ان معجزات الانبياء سحر فأنزلهما الله ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبينها هذا كله بناء على أنهما كانا ملكين وقيل انهما كانا رجلين صالحين وسميا ملكين لصلاحهما وقد عرفت أنهم بالغون في الكثرة الى حد لا يعلمه الا الله تعالى فيجب الايمان بهم على الاجمال الا من ورد تعيينه باسمه المخصوص أونوعه فيجب الايمان بهم تفصيلا فالاول كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ومنكر ونكير ورضوان ومالك والثاني كحملة العرش والحفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ العبد قال الله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وذكر الابي أنه يحفظ لابن عطية ان كل آدمي يوكل به من حين وقوعه نطفة في الرحم الى موته أربعمائة ملك وتردد الجزولي هل للجن والملائكة حفظة أولا ثم جزم بأن للجن حفظة واستبعد القول بذلك في الملائكة قال الاجهوري ولم أقف عليه في الجن لغيره وكالكتبة وهم ملائكة موكلون بكتابة مايصدر عن المكلف قولا أوفعلا أواعتقادا أوهما أوعزما أوتقريرا خيرا أوشرا ومفارقتهم عند نحو الجماع لا تمنع من كتبهم مايصدر عنه حينئذ والمشهور أن لكل يوم وليلة ملكين وقيل هما ملكان فقط يلزمانه مادام حيا فاذا مات قاما على قبره يسبحان ويهللان ويكبران الى يوم القيامة ان كان مؤمنا ويلعنانه الى يوم القيامة ان كان كافرا * واختلف في محلهما من المكلف على خمسة أقوال فقيل عاتقاه وقيل ذقنه وقيل شفتاه وقيل عنفقته وقيل ناجذاه وورد في بعض الآثار كما قاله العلامة اللقاني أن بعض الخيرات يكتبها غير هذين الملكين (قوله والكتب السماوية) أي المنزلة من السماء في الالواح أو على لسان ملك والمراد بها مايشمل الصحف وقد اشتهر أنها مائة وأربعة صحف شيث ستون وصحف ابراهيم ثلاثون وصحف موسى قبل التوراة عشرة والكتب الاربعة التوراة لموسى والزبور لداود والانجيل لعيسى والفرقان لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كذا نقل بعض شراح الاربعين عن الخطيب وقيل صحف شيث خمسون وصحف ادريس ثلاثون وصحف ابراهيم وموسى عشرون بالسوية والكتب الاربعة وقيل انها مائة وأربعة عشر صحف شيث خمسون وصحف ادريس ثلاثون وصحف ابراهيم عشرون واختلف في عشرة فقيل لآدم وقيل لموسى والكتب الاربعة وهذا القول نص عليه التتائي في شرح الرسالة حيث قال فائدة الكتب المنزلة من السماء مائة وأربعة عشر الى آخر ماتقدم هذا والتحقيق الامساك عن حصرها في عدد فيجب اعتقاد أن الله أنزل كتبا من السماء على الاجمال نعم الكتب الاربعة يجب معرفتها تفصيلا (قوله واليوم الآخر) الذي هو يوم القيامة وانما وصف بالآخر لانه آخر الايام وقيل لانه لاليل بعده وأوله من النفخة الثانية وقيل من الحشر قيل من الموت ولانهاية له وقيل ينتهي بدخول أهل الجنة الجنة ودخول أهل النار النار والمراد

والكتب السماوية واليوم الآخر

(قوله له معقبات الخ) أي لكل ممن أسر أوجهر والمستخفي والسارب معقبات ملائكة تتعقب في حفظه جمع معقبة من عقبه مبالغة عقبه اذا جاء على عقبه لان بعضهم يعقب بعضا أولانهم يعقبون أقواله وأفعاله ليكتبوها والمراد بالمعقبات الجماعات من بين يديه ومن خلفه أي من جميع جوانبه وماقدم وأخر من الاعمال يحفظونه من أمر الله أي من بأسه حين أذنب بالاستمهال والاستغفار أو يحفظونه من المضار أو يراقبون أحواله من أجل أمر الله وقيل من بمعنى الباء وقيل من أمر الله صفة ثانية لمعقبات اللهم صل أفضل صلاة على أسعد مخلوقاتك سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم الحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا

بالنفخة الثانية نفخة البعث وهو احياء الابدان من القبور وذلك أنه بعد موت الخلائق بالنفخة الاولى وهي نفخة الصعق و بين النفختين أربعون عاما تمطر السماء ماء كمني الرجال أربعين يوما بشدة كأفواه القرب حتى يكون الماء من فوق الناس قدر اثني عشر ذراعا ثم يأمر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله تعالى ليحي جبريل وميكائيل واسرافيل ثم يأمر اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة البوق الذي يزمر به لكنه عظيم كعرض السماء والارض كما في الحديث ثم يدعو الله الارواح و يلقيها في الصور و يأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج الارواح مثل النحل فتمشي في الاجساد مشي السم في اللديغ وذلك هو المسمى بالنشر وأما الحشر فهو سوق الناس الى المحشر ونقل عن الثعلبي أن الناس في الحشر متفاوتة فمنهم الراكب ومنهم الماشي على رجليه ومنهم من يمشي على وجهه ومنهم من هو على صورة القردة وهم الزناة ومنهم من هو على صورة الخنازير وهم الذين كانوا يأكلون السحت والمكس ومنهم الاعمى وهو الجائر في الحكم ومنهم الاصم الابكم وهو من يعجب بعلمه ومنهم من يمضغ لسانه و يسيل القيح من فمه وهم الوعاظ الذين تخالف أعمالهم أقوالهم ومنهم من هو مقطوع الايدي والارجل وهم الذين يؤذون الجيران ومنهم من يصلب على جذوع من النار وهم السعاة بالناس الى السلطان ومنهم من هو أشد نتنا من الجيفة وهم الذين يقبلون على اللذات والشهوات و يمنعون حق الله من أموالهم ومنهم من يلبس جبة سابغة من قطران وهم أهل الكبر والعجب والخيلاء ثم عند وصولهم الى المحشر يقفون فيه وتصطف الملائكة محدقين حولهم وتدنو الشمس من رؤسهم حتى ما يكون بينها و بينهم الاقدر ميل أي ميل المكحلة لا الميل المعروف فحينئذ يشتد الخوف والهول و يعظم الكرب فيتمنون الانصراف ولو الى النار ثم بعد طول الموقف عليهم يلهمون أن الأنبياء هم الواسطة بين الله و بين خلقه فيذهبون اليهم يستشفعون بهم واحدا بعد واحد فيتنصل أي يعتذر كل منهم بما وقع له من صورة الخطيئة و يقول لست لها لست لها نفسي نفسي فاذا انتهى الامر للرئيس الاعظم والسيد الاكمل الافخم قال أنا لها أنا لها أمتي أمتي ثم يخر ساجدا تحت العرش كسجود الصلاة فيقال يا محمد ارفع رأسك وسل تعط واشفع تشفع فيرفع رأسه و يشفع في فصل القضاء وهذه هي الشفاعة العظمى وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم وله شفاعات أخر بل ولغيره من باقي الانبياء والعلماء والصالحين لانهم يتجاسرون على ذلك بسبب شفاعته صلى الله عليه وسلم فهو الذي يفتح لهم باب الشفاعة ثم بعد ذلك يحاسبون الامن ورد الحديث باستثنائه فانه ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدته فزادني مع كل واحد سبعين ألفا فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدته فزادني ثلاث حثيات بيده أو كما قال أي ثلاث دفعات من غير حصر * وكيفيته مختلفة باختلاف أحوالهم فمنه السر ومنه الجهر ومنه اليسير ومنه العسير ومنه التكريم ومنه التوبيخ ومنه الفضل ومنه العدل ثم توزن أعمالهم الا من ورد النص باستثنائهم كالانبياء والملائكة وسائر من يدخل الجنة بغير حساب وفي وزن أعمال الكفار قولان والاصح أنها توزن وأما قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا فعلى حذف الوصف أي وزنا نافعا وجمهور المفسرين على ان الموزون الكتب التي هي صحائف الاعمال وقيل نفس الاعمال وقيل تصور الاعمال الصالحة بصورة نورانية حسنة وتطرح في كفة النور فتثقل بفضل الله تعالى وتصور الاعمال السيئة بصورة ظلمانية قبيحة وتطرح في كفة الظلمة فتخفف بعدل الله تعالى وقال بعضهم ان الله يخلق أجساما بعدد الاعمال كما جاء به الأثر أيضا وظاهر كلام العلماء المأخوذ من الآثار أن خفة الميزان وثقله على كيفيته المعهودة في الدنيا

ماثقل نزل الى أسفل ثم يرفع الى عليين وماخف طاش الى أعلى ثم ينزل الى سجين وبذلك صرح القرطبي وقال بعض الائمة آخرين عمل المؤمن اذا رجح صعد وتسفلت سيآته وأما الكافر فتسفل كفته لخلو الاخرى من الحسنات والاصح أن الميزان واحد لاتعدد فيه وقيل لكل أمة ميزان وقيل لكل مكلف ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته وأنواع حسناته فلصلاته ميزان ولصومه ميزان وهلم جرا ولا يرد على الاول قوله تعالى ونضع الموازين القسط لان جمعه فى ذلك للتعظيم والذى يزن به جبريل فيأخذ بعموده وينظر الى لسانه وميكائيل أمين عليه وهو على الصراط وقيل قبله ثم بعد ذلك يمرون على الصراط حتى الكفار على الاصح وقيل لايمرون على جميعه بل على بعضه ثم يتساقطون فى النار وهو جسر ممدود على متن جهنم أوله فى الموقف وآخره على باب الجنة وطوله مسيرة ثلاثة آلاف سنة ألف منها صعود وألف منها هبوط وألف منها استواء كذا قال مجاهد والضحاك وقال الفضيل بن عياض بلغنا أن الصراط مسيرة خمسة عشر ألف سنة خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدى محيى الدين بن العربى هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف عام صعود وألف عام هبوط وألف عام استواء فيسأل العبد عن الايمان على القنطرة الاولى فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الثانية فيسئل عن كمال الصلاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الثالثة فيسئل عن الزكاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الرابعة فيسئل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الخامسة فيسئل عن الحج وعن العمرة فان جاء بهما تامين جاز الى القنطرة السادسة فيسئل عن الطهر فان جاء به تاما جاز الى القنطرة السابعة فيسئل عن المظالم فان كان لم يظلم أحدا جاز الى الجنة وان كان قصر فى واحدة من هذه الخصال حبس عند كل عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله بما يشاء وفى بعض الآثار أنه يسأل فى الثانية عن صيام رمضان وفى الرابعة عن الزكاة وجبريل فى أوله وميكائيل فى وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه أفى طاعة الله أو معصيته وعن شبابهم فيم أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وعن مالهم من أين اكتسبوه وأين أنفقوه والملائكة واقفون يمينا وشمالا يختطفونهم بالكلاليب وهى شهوات الدنيا تصور بصورة الكلاليب مثل شوك السعدان كما فى الحديث وهو بفتح السين المهملة نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شوك عنتر وأصله رطب ثم ييبس ويتصلب ويتفاوتون فى سرعة مرورهم عليه وبطئه بحسب تفاوتهم فى سرعة إعراضهم عن المحارم وبطئه فمن كان أسرع اعراضا عن معاصى الله تعالى كان أسرع مرورا وعكسه بعكسه ومن توسط فى ذلك كان مروره متوسطا فالسالمون من الذنوب يمرون كطرف العين وبعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يمرون كالطير وبعدهم الذين يمرون كالفرس السابق وبعدهم الذين يمرون كأجود بقية البهائم ثم الذين يمرون عدوا ثم من يمرون حبوا وهم الذين تطول عليهم مسافة الصراط فيقول الشخص منهم يارب لم أبطأت بى فيقول لم أبطئ بك وانما أبطأ بك عملك وأول من يمر سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأمته ثم عيسى وأمته ثم موسى وأمته يدعون نبيا نبيا حتى يكون آخرهم نوح وأمته كما فى بعض الروايات وصحح القرافى تبعا للعز بن عبد السلام أنه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين وأهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال قال بعضهم الاظهر أنه يختلف فى الضيق والسعة باختلاف أحوال الناس كما أن المرور كذلك والراجح أنه أرق من الشعرة وأحد من السيف وقدرة الله صالحة لمرورهم عليه مع كونه كذلك والله أعلم **(قوله لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك)** أى ويلزم من التصديق برسالته التصديق بجميع ماجاء به فعند التحقيق يدخل فى قولنا محمد رسول الله الايمان بجميع الالهيات أى مايتعلق بالاله وجميع النبوات أى

لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك

مايتعلق بالانبياء وجميع السمعيات من سؤال القبر وعذابه والجنة والنار وغير ذلك (قوله كله)
تأكيد للعموم المستفاد من جميع (قوله ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل الخ) أى لانه عليه الصلاة
والسلام جاء بذلك ويلزم من التصديق برسالته التصديق بجميع ما جاء به وقد صرح المصنف هنا بوجوب
الصدق واستحالة الكذب وأشار الى استحالة الخيانة والكتمان بقوله واستحالة فعل المنهيات كلها
ويلزم من استحالة الخيانة وجوب الامانة ومن استحالة الكتمان وجوب التبليغ فعلم من ذلك الواجب
فى حق الرسل وكذا المستحيل وسيذكر الجائز فتدبر (قوله واستحالة الكذب عليهم) من عطف
اللازم على الملزوم لانه يلزم من وجوب الصدق استحالة الكذب كما لا يخفى (قوله والالم يكونوا الخ)
أى والا يجب الصدق لهم ويستحيل الكذب عليهم لم يكونوا الخ ووجه ذلك أن الله تعالى قد أخبر
بصدقهم بخلق المعجزة على أيديهم ويجب أن يكون خبره تعالى على وفق علمه وهو عالم بكل شئ فيلزم
من ذلك وجوب الصدق لهم واستحالة الكذب عليهم (قوله العالم بالخفيات) اشارة الى بيان وجه الملازمة
فى قوله والالم يكونوا الخ كما تقدم والخفيات غوامض الامور ومشكلاتها ولا يخفى انه اذا كان عالما بالخفيات
كان عالما بالجليات الظاهرات من باب أولى وتقسيم الامور الى خفيات وجليات انما هو بالنسبة الينا
وأما بالنسبة اليه تعالى فكل الامور جليات على حد سواء (قوله واستحالة فعل المنهيات كلها) أى
الشاملة للخيانة والكتمان ويلزم من استحالة الخيانة وجوب الامانة ومن استحالة الكتمان وجوب
التبليغ وقد صرح قبل بوجوب الصدق واستحالة الكذب عليهم ولعل المصنف انما فعل ذلك لان
مدار الرسالة على الاخبار عن الله تعالى فاحتاج الى ذكر ما يتعلق بالخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة
بخلاف غيرهما وأيضا اللفظ الذى ذكره يدل على مستحيلين وهما الخيانة والكتمان وعلى واجبين وهما
الامانة والتبليغ فكان أخصر من ذكر الواجبين ثم المستحيلين (قوله باقوالهم) أى كقوله صلى الله
عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله وأفعالهم أى كتوضئه صلى الله عليه وسلم وغسله وقوله وسكوتهم
أى كسكوته صلى الله عليه وسلم عن ابن عمر لما قال بحضرته أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد
والطحال فأقره صلى الله عليه وسلم وهو لا يقر على خطأ وان صدر من غيره كاف لان السكوت عليه وان لم
يأثم به يوهم من جهل حكم ذلك جوازه نعم ان كان من صدر عنه ذلك كافرا علمت معاندته له صلى الله عليه
وسلم والحال لا يحتمل النسخ لم يدل سكوته على جوازه (قوله فيلزم أن لا يكونوا الخ) أى لانه لو علم الله تعالى
أن يكونوا فيها مخالفة لامره تعالى لما أرسلهم ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم والا لكان الله تعالى
آمرا بالاقتداء بهم فى تلك المخالفة وهو باطل لانه تعالى لا يأمر الا بالطاعة (قوله على سر وحيه) أى على وحيه
السر فهو من اضافة الصفة للموصوف ويحتمل أن الاضافة للبيان أى على سر هو وحيه والمراد بالوحى هنا
الموحى به وهو الاحكام التى جاءت بها الرسل (قوله ويؤخذ منه جواز الاعراض الخ) أى لانه انما أثبت له
الرسالة ولا الالوهية ولا الملكية وكذلك اخوانه المرسلون وحينئذ فلا يمتنع فى حقهم الا ما يقدح فى مرتبة
الرسالة وتلك الاعراض لا تقدح فيها كما أشار لذلك بقوله اذ ذاك لا يقدح فى رسالتهم أى وكل ما لا يقدح فيها
فهو جائز (قوله اذ ذاك لا يقدح الخ) تعليل لجواز الاعراض البشرية وفى بعض النسخ لان ذلك لا يقدح
ومعنى لا يقدح لا يطعن ولا ينقص ولما كان عدم القدح لا يقتضى زيادة علو منزلتهم أضرب عنه بقوله بل
ذلك مما يزيد فيها واسم الاشارة للجواز لكن المراد منه الجواز الوقوعى لان الذى يزيد فى ذلك هو الوقوع
بالفعل لا مجرد جواز الوقوع (قوله بل ذلك مما يزيد الخ) أى لانه اما أن يقارنه قصد التشريع كما فى النكاح أو
قصد التقوى على العبادة كما فى الاكل أو طاعة الصبر كما فى المرض ونحوه واختلف هل الثواب على المصائب

كله ويؤخذ منه وجوب
صدق الرسل عليهم الصلاة
والسلام واستحالة الكذب
عليهم والالم يكونوا رسلا أمناء
لمولانا العالم بالخفيات جل
وعز واستحالة فعل المنهيات
كلها لانهم أرسلوا ليعلموا
الناس باقوالهم وأفعالهم
وسكوتهم ويلزم أن لا يكون
فى جميعها مخالفة لأمر مولانا
جل وعز الذى اختارهم على
جميع خلقه وأمنهم على
سر وحيه ويؤخذ منه جواز
الاعراض البشرية عليهم
اذ ذاك لا يقدح فى رسالتهم
وعلو منزلتهم عند الله تعالى
بل ذاك مما يزيد

أوعلى الصبر عليها فذهب العز بن عبد السلام فى طائفة الى الثانى لان الثواب انما يكون على صنع العبد والمصائب لاصنع له فيها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك بأنهم لايصيبهم ظمأ ولا نصب ولامخمصة الى أن قال الا كتب لهم به عمل صالح ولخبر مسلم عن عائشة مرفوعا ما من مسلم يشاك بشوكة فمافوقها الا كتب له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة * واعلم أن الصبر على ثلاثة أقسام أحدها الصبر على العبادات ومشاقها وثانيها الصبر على المصائب وحرارتها وثالثها الصبر على الشهوات ولذاتها قال الضحاك من مر فى سوق فرأى مايشتهيه ولايقدر عليه فصبر واحتسب كان خيرا من ألف دينار ينفقها كلها فى سبيل الله وقال أبو سليمان الرازى تنفس فقير دون شهوة لايقدر عليها أفضل من عبادة غنى ألف عام (قوله فيها) أى فى علو منزلتهم وانما أنث الضمير لاكتسابه التأنيث من المضاف اليه (قوله فقد بان لك الخ) تفريع على ماتقدم من قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه الى هنا (قوله تضمن كلمتى الشهادة) أى معناهما لان المتضمن لذلك انما هو معناهما لاهما نفسهما كما تقدم والمراد بتضمن المعنى لذلك كونه بحيث يؤخذ منه على ماتقدم بيانه وليس المراد به دلالة التضمن كما مر والمراد بكلمتى الشهادة لااله الاالله محمد رسول الله وثنى هنا لانهما جملتان الاولى لا اله الاالله والثانية محمد رسول الله فجعل كلا من الجملتين كلمة وأفرد فيما بعد حيث أعاد عليهما الضمير مفردا لان الجملتين كالكلمة الواحدة باعتبار كون الايمان لايحصل الا بمجموعهما ولا يكتفى فيه باحداهما عن الاخرى (قوله مع قلة حروفها) أى لانها أربعة وعشرون حرفا وكانت كلها جوفية للاشارة الى أنه ينبغى الاتيان بها من خالص الجوف وهو القلب ولم يكن فيها حرف معجم بل كلها مجردة عن النقط اشارة الى أنه ينبغى لمن نطق بها أن يتجرد عن كل ماعداه تعالى وكانت أربعة وعشرين حرفا لان الليل والنهار أربع وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت سبع كلمات قال الفخر الرازى لان المعصية لا تكون الا من الاعضاء السبعة الاذنان والعينان واليدان والرجلان واللسان والبطن والفرج فكل كلمة تكفر معصية عضو وأيضا فى ذلك اشارة الى أن أبواب جهنم السبعة مغلقة عن قائلها بفضل الله ورحمته (قوله من عقائد الايمان) بيان لما يجب على المكلف الشامل للواجب والجائز والمستحيل (قوله ولعلها الخ) يعنى لعل الحكمة فى جعلها ترجمة على مافى القلب من الاسلام وفى عدم قبول الايمان من أحد الابها اختصارها مع اشتمالها على العقائد التى ذكرها وانما لم يجزم بل أتى بلعل التى للترجى تأدبا مع البارى سبحانه وتعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبى صلى الله عليه وسلم اذلايحيط أحد باسرار كلمة الااله الاالله تعالى فيجوز أن يكون السر فى ذلك غير ماذكر (قوله لاختصارها) أى قلة حروفها لما تقدم من أنها أربعة وعشرون حرفا وقوله مع اشتمالها أى اشتمال معناها وقوله على ماذكرناه أى من العقائد السابقة (قوله جعلها الشرع) فيه ان الشرع كالشريعة بمعنى الاحكام الشرعية وليست بجاعلة * ويجاب بأنه على تقدير مضاف أى جعلها صاحب الشرع أو أن المراد بالشرع الشارع وهو الله حقيقة والنبى مجازا هذا ماقاله الاشياخ قديما وحديثا وهو صحيح بالنظر لكون الشارع بمعنى المثبت للشرع والموجد له وأما بالنظر لكون معناه المبين والمبلغ وهو مايؤخذ من كتب اللغة وغيرها فهو حقيقة فى النبى صلى الله عليه وسلم وهذا التفصيل هو الحق ان شاء الله تعالى (قوله ترجمة) أى تفسيرا ولعله ضمن ذلك معنى الدليل فعداه بعلى فى قوله على مافى القلب الخ (قوله من الاسلام) بيان لما من القلب ومقتضى جعله الاسلام فى القلب انه اسم للتصديق بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه

وسلم

فيها فقد بان لك تضمن كلمتى الشهادة مع قلة حروفها لجميع مايجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان فى حقه تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ماذكرناه جعلها الشرع ترجمة على مافى القلب من الاسلام

ولم يقبل من أحد الايمان الابها فعلى العاقل

وسلم مما علم من الدين بالضرورة وهو مبنى على القول بترادف الاسلام والايمان والراجح تغايرهما فالاسلام اسم للانقياد الظاهرى والايمان اسم للتصديق الباطنى نعم هما متلازمان فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر لكن ذلك انما يكون اذا اعتبر فى كل منهما كونه منجيا والا فلا تلازم فقد يوجد الاسلام بدون الايمان وبالعكس ولذلك قال تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالمراد بالاسلام فى ذلك الانقياد الظاهرى الذى لم يصاحبه تصديق باطنى (قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ) يصح قراءة الفعل بالبناء للفاعل وهو المناسب لما قبله وعلى هذا فالفاعل ضمير يعود على الشرع والايمان بالنصب على أنه مفعول ويصح قراءته بالبناء للمفعول وعلى هذا فالايمان بالرفع على أنه نائب فاعل ومقتضى ذلك أنها شرط لصحة الايمان وهو قول ضعيف كالقول بانها شطر منه والراجح انها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فقط فهى شرط كمال فى الايمان على التحقيق وعلى هذا فمن أذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لكن لا لعناد بل اتفق له ذلك فهو مؤمن ناج لكن لا تجرى عليه الاحكام الدنيوية كدفنه فى مقابر المسلمين والصلاة عليه ومحل الخلاف المذكور فى الكافر الاصلى أما أولاد المؤمنين فليس ذلك فيهم شرطا ولا شطرا اتفاقا كالذى له عذر فى عدم النطق بها فيحكم عليهم بالايمان وان لم ينطقوا بها أصلا نعم يجب عليهم النطق بها فى الصلاة دون غيرها خلافا لما قاله الامام مالك رضى الله تعالى عنه من أنه يجب عليهم مرة واحدة كالحج والصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وسلم (قوله الابها) ظاهره انه يشترط النفى والاثبات فلا يكفى الله واحد ومحمد رسول مثلا وهو قول الاكثر وعليه الشافعية وقيل لا يشترط ذلك بل المدار على مايدل على الاقرار لله تعالى بالوحدانية ولمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة وهو المعتمد عند المالكية وعلى الاول فيشترط أيضا الاتيان بلفظ أشهد بأن يقول أشهد أن لااله الا الله الخ وأن يعرف المعنى ولو اجمالا فلو لقن أعجمى الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما لم يحكم باسلامه وان يرتب فلو عكس فى الشهادتين لم يصح اسلامه على المعتمد وان يوالى بينهما فلو تراخت الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتمد أيضا وأن يكون بالغا عاقلا فلا يصح اسلام صبى ولا مجنون الا تبعا وأن لا يظهر منه ماينافى الانقياد فلا يصح اسلام الساجد لصنم فى حال سجوده وأن يكون مختارا فلا يصح اسلام مكره الا اذا كان حربيا أو مرتدا الان اكراهه حينئذ بحق وأن يقر بما أنكره أو يرجع عما استباحه ان كان كفره بجحد مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة أو استباحة محرم الى غير ذلك قال بعضهم

شروط الاسلام بلا اشتباه * عقل بلوغ عدم الاكراه
والنطق بالشهادتين والولا * والسادس الترتيب فاعلم واعملا

(قوله فعلى العاقل الخ) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر والتقدير اذا كان قدر هذه الكلمة المشرفة من أعظم الامور فعلى العاقل الخ ويصح أن تكون للتفريع على ماتقدم وعلى للمبالغة فى التأكيد لا للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثار وأل فى العاقل للاستغراق وأقل الاكثار عند الفقهاء ثلثمائة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر ألفا والمراد هنا استغراق جميع الاوقات والاحوال كما يؤخذ من كلام المصنف حيث قال حتى تمتزج الخ والافضل ترك المد فى حق الكافر لينتقل الى الايمان فورا بخلافه فى حق المؤمن فان الافضل له المد الا أن يأمره شيخه بطريقة فيتبعها وقد ورد أن من قال لا اله الا الله ومدها هدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قالوا يارسول الله فان لم يكن له شئ من الكبائر

قال يغفر لاهله ولجيرانه رواه البخاري واختلف في المراد بالمد المذكور فقال بعض المشايخ أن يطول ألف لا بقدر سبع ألفات وذلك أربع عشرة حركة لان كل ألف حركتان وأن يطول ألف لفظ الجلالة بقدر ثلاث ألفات وذلك ست حركات لان كل ألف حركتان كما علمت وقال بعضهم المراد المد الطبيعي وهو خلاف المنقول عن مشايخ الطريق العارفين (قوله مستحضرا لما احتوت عليه الخ) أي حال كونه ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجمالا على ان ذلك ليس بشرط بل أدب من آداب الذكر المقررة في محلها ولذلك قال ابن عطاء الله السكندري لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه فان غفلت مع وجود ذكره فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة الى ذكر مع وجود حضور بل ومن ذكر مع وجود حضور الى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور وما ذاك على الله بعزيز اه نعم يشترط أن لا يقصد به غيره والا فلا ثواب له فما يقع الآن من قول سبحان الله بقصد التعجب فلا ثواب فيه (قوله حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه) غاية في الكثرة السابقة وهي كناية عن شدة التمكن بحيث اذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره ويحتمل أن المراد بذلك الاختلاط والسريان الباطني لانه اذا أكثر من ذكرها اختلطت بلحمه ودمه ومرت في ذلك اذ الاكثار من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره في الجنان الذي هو رئيس الاعضاء ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل دمه حين قطعت رأسه وعن بعضهم من تهليل لسانه حالة نومه وقد كان بعضهم يقول الله دائما فتواجد فاصاب رأسه حجر فشجه وسأل دمه على الارض فكتب الله الله فهو امتزاج سريان كسريان الماء في العود الاخضر لا امتزاج مماسة كامتزاج جسم بآخر فاندفع ما يقال ان الامتزاج من خواص الاجسام كامتزاج الماء بالعسل (قوله فانه يرى لها الخ) علة لقوله فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها الخ وقوله من الاسرار أي من المعارف والاوصاف الحميدة التي يحلى الله بها باطنه كالزهد والتوكل والحياء وقوله والعجائب أي الكرامات التي يكرمه الله بها كوضع البركة في ماله حتى يكثر القليل ويكفي الكثير وكتيسير دراهم أودنانير أوكليهما أوغير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغي كما قاله المصنف للشخص أن يقصد ذلك بشئ من طاعته والا دخل عليه الشرك الخفي فيجب على المريد أن يصفي باطنه من ذلك حين ذكر كلمة التوحيد فلا يقصد بذكره الارضا مولاه وكشف الحجاب عن عين قلبه (قوله ان شاء الله تعالى) أشار بذلك الى أن حصول ما ذكر انما هو بارادته تعالى فهو المعطي المانع فقد يوجد اكثار الذكر ويتخلف عنه ذلك وحينئذ فالمطلوب من العبد انما هو القيام بالعبادة ويسلم الامور له تعالى متكلا على قسمته في أرزاق الارواح كما يتكل عليه في أرزاق الاشباح (قوله ما لا يدخل تحت حصر) أي تحت عدد محصور وهذا كناية عن المبالغة في الكثرة (قوله وبالله التوفيق) أي لا بغيره فتقديم الجار والمجرور لافادة الحصر والتوفيق لغة التأليف بين شيئين فاكثر وشرعا خلق الطاعة في العبد كذا عرفه امام الحرمين وهو أولى من تعريف الاشعري له بأنه خلق قدرة الطاعة في العبد لان خلق القدرة على الطاعة موجود في الكافر مع أنه غير موفق ودفع ذلك بانه ليس المراد بالقدرة سلامة الآلات حتى يرد ما ذكر بل المراد بها العرض المقارن للطاعة وذلك غير موجود في الكافر لعدم وجود الطاعة منه وبهذا كله تعلم أنه لا حاجة لزيادة بعضهم وتسهيل سبيل الخير اليه لاخراج الكافر فتأمل (قوله لا رب غيره) خبر لمحذوف والتقدير لا رب غيره موجود والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا وهو الواقع في جواب سؤال مقدر فكان سائلا قال للمصنف لم قصرت التوفيق على كونه لله تعالى فأجاب بانه لا رب غيره (قوله نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا) يحتمل أنه أراد بالضمير في ذلك

أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر وبالله التوفيق لا رب غيره ولا معبود سواه نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا

نفسه فقط وأتى بنون العظمة لاظهار تعظيم الله له امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث ولا ينافيه أن مقام الدعاء يقتضى الذلة والخضوع لان الشخص اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله له عظمها وقدم نفسه لحديث ابدأ بنفسك ثم بمن تعول و يحتمل أنه أراد نفسه واخوانه المسلمين وهو أولى لان الدعاء مع التعميم أقرب الى القبول وعليه فقوله وأحبتنا من عطف الخاص على العام ونكتته حصول الاطناب المطلوب فى مقام الدعاء لحديث ان الله يحب الملحين فى الدعاء (قوله عند الموت ناطقين الخ) أى لاجل أن تكون آخر كلامهم من الدنيا فقد روى من كان فى آخر كلامه من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة أى مع السابقين وروى أيضا من كان آخر كلامه لا اله الا الله حرمه الله على النار (قوله عالمين بها) أى بمدلولها وهو مادلت عليه من العقائد المتعلقة بالله و برسله وانما أتى بذلك للاشارة الى أن مجرد النطق بها لا ينفع (قوله وصلى الله على سيدنا محمد) وفى بعض النسخ سيدنا ومولانا محمد وعليه فانما قدم السيد على المولى لان السيد فى اللغة من يفزع اليه عند الشدائد والمولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع فاندفع بذلك ما قد يقال ان الاولى تقديم المولى على السيد كما فى قول الخنساء وان صخرا * لمولانا وسيدنا * لان الاول يحتمل صفة الكمال وغيرها فانه مشترك بين المعتق والعتيق بخلاف الثانى فانه خاص بصفة الكمال لانه لا يطلق الا على المعتق والمتعين فى البلاغة سلوك طريق الترقى كما فى قولهم عالم نحرير وجواد فياض (قوله كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون) كذا بضمير الغيبة فيهما وفى رواية بضمير الخطاب فيهما وفى رواية بضمير الخطاب فى الاول والغيبة فى الثانى وفى رواية بالعكس فالصيغ أربع وعلى الاول فالضمير الاول والثانى للنبى صلى الله عليه وسلم و يحتمل العكس و يصح أن يكون كل منهما لله أو للنبى والاولى من هذه الاحتمالات الثالث لان الذاكرين لله أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن النبى صلى الله عليه وسلم أكثر من الذاكرين له اذ المؤمنون بالنسبة للكافرين كالشعرة البيضاء فى الثور الاسود وذكر الاكثر فى جانب الله والاكثر فى جانب النبى صلى الله عليه وسلم أبلغ فى كثرة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم واختلف فيمن صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعدد تلك العدة أو يحصل له ثواب واحد لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك فذهب بعضهم الى الاول وذهب المحققون الى الثانى وقد حكى أن محمد بن عبد الحكم قال رأيت امامنا الشافعى رضى الله عنه فى المنام فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحمنى وغفر لى وزففت الى الجنة كما تزف العروس فقلت بماذا بلغت هذا الحال قال بما فى كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وكيف تلك الصلاة قال اللهم صل على سيدنا محمد عدد ما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبى صلى الله عليه فى المنام فقلت يا رسول الله ما جزاء الشافعى عندك حيث قال فى كتاب الرسالة وصلى الله على سيدنا محمد كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال صلى الله عليه وسلم جزاؤه عندى أنه لا يوقف للحساب (قوله ورضى الله تعالى الخ) المراد بالرضا فى حقه تعالى الانعام أو ارادته فهو صفة فعل على الاول وصفة ذات على الثانى وهو أعلى من العفو لانه محو الذنب وعدم العقوبة عليه وان لم يكن معه انعام ولذلك قال ابن الشجرى اللهم ارض عنا فان لم ترض عنا فاعف عنا فان المولى يعفو عن عبده وهو غير راض عنه ولا يختص الترضى بالصحابة بل مثلهم فى ذلك العلماء الاعلام والعباد الاخيار (قوله والتابعين لهم باحسان) أى ولو بمجرد الايمان فتدخل العصاة لانهم أحوج الى الدعاء من غيرهم فليس المراد بالاحسان حقيقته وهى أن تعبد الله كأنك تراه كما فى الحديث بل العمل الصالح ولو مجرد

عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها وصلى الله على سيدنا محمد كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضى الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين والتابعين لهم باحسان

الايمان كما علمت (قوله الى يوم الدين) أى يوم الجزاء الذى هو يوم القيامة ولابد من تقدير مضاف أى الى قرب يوم الدين لأن الساعة لاتقوم الا على لكع ابن لكع أى كافر ابن كافر اذ المؤمنون يموتون بريح لينة تهب عليهم قبل النفخة الاولى فلا يموت بتلك النفخة الا الكفار ولايخفى أن المراد بالتابعين طائفة بعد طائفة فالمستمر هو الطوائف المتتابعة لاطائفة بخصوصها فاندفع الاعتراض بأن الدعاء لايشمل الامن استمر الى ذلك دون من مات قبله (قوله وسلام) أى عظيم فالتنوين للتعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين فيه حسن اختتام لان ذلك آخر دعاء المؤمنين فى دار الجنان وفيه أيضا اشارة الى القبول لأن ختم الدعاء به علامة على اجابته ﴿قال المؤلف﴾ وهذا آخر مايسره الله تعالى على هذا المتن الشريف على يد العبد المذنب الضعيف المفتقر البيجورى ابراهيم جعله الله خالصا لوجهه الكريم ونفع به النفع العميم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين * وكان الفراغ من ذلك التأليف يوم الاربعاء المبارك فى شهر رمضان الذى هو من شهور سنة ١٢٢٧ سبع وعشرين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية وغفر الله لنا ولوالدينا ولمشايخنا ولاخواننا فى الله تعالى أحياء وأمواتا ولكافة المسلمين أجمعين آمين

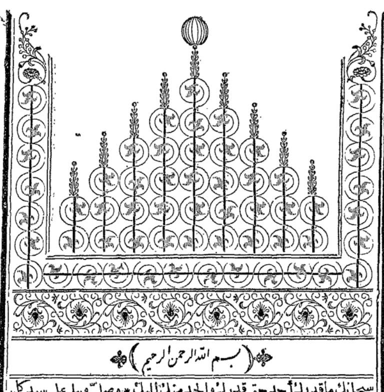
الى يوم الدين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

﴿يقول الفقير اليه تعالى (ابراهيم بن حسن الانبابى) خادم العلم ورئيس لجنة التصحيح بمطبعة السيد الجليل (مصطفى البابى الحلبى وأولاده) بمصر المحروسه﴾

أحمد الله وحده لما أنه المنعم وحده وأصلى وأسلم على من بعث والكون حالك بظلمة الشرك وعبادة الاوثان فنسخ ذلك كله بسنا توحيده الذى هو السعادة كلها صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ذوى الدين الخالص والايمان الصريح ﴿أما بعد﴾ فقد تم بعونة الله تعالى طبع الحاشية الوحيدة والدرة الفريدة تأليف شيخ الاسلام ومفتى الأنام وحيد زمانه الشيخ ابراهيم البيجورى رحمه الله رحمة واسعة ونفعنا بعلومه وبركاته نعم ان حاشيته هذه من أجل الحواشى وأنفعها فى تقريب فهم مقدمة السنوسى الصغرى الذى وضعها فى علم التوحيد تلك المقدمة الطائرة الصيت فى ارجاء المعمورة التى يفهم القارئ مبلغ قدرها عناية فطاحل أهل السنة والجماعة وتهافتهم على حفظها وفهمها وشرحها ونظمها ووضع الحواشى والتقارير عليها مما ينطق بارفع صوت وأفصح لسان ان لها عندهم قيمة أى قيمة وكيف لاتكون كذلك وهى لذلك الامام الكبير والقطب الشهير الشيخ السنوسى الذى شهرته تغنى عن بيان قدره رحمه الله ورحمنا به وألحقنا به على الايمان آمين وكان ذلك الطبع النير بتلك المطبعة المشهورة المعروفة المتقدم ذكرها الذى مركزها بجوار الرياض الازهرية بأول شارع التبليطة بسراى رقم ١٢ ووافق تمام طبعه أواخر شهر ربيع الأول من سنة ١٣٤٣ من هجرة من بعث ليتمم مكارم الاخلاق صلى الله عليه وعلى آله وتابعيه وسلم آمين



حاشية العلامة الامير على شرح الشيخ الامام عبد السلام على الجوهرة في علم الكلام



(بسم الله الرحمن الرحيم)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

سبحانك ما قدرك أحد حق قدرك والحمد منك اليك * وصل وسلم على سيد كل من لك عليه سيادة وواسطة حجابك الاعظم الذى لا سبيل الى مجاوزته عبدك ورسولك محمد الدال عليك * وعلى آله وأتباعه * وذريته وأشياعه *

(وبعد) فيقول عبد ربه * وراجى حسبه * محمد بن محمد الامير * نجاه الله من كل خطير * آمين هذه تقاييد على شرح الشيخ عبد السلام اللقانى لجوهرة والده أرجو من فضل الله تعالى اللطف فيها والشكر لموليها (قال رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) قال أكثر الاشاعرة الاسم عين المسمى قال تعالى سبح اسم ربك الاعلى ماتعبدون من دونه الا أسماء وظاهر أن التسبيح والعبادة للذات وقال الشاعر * الى الحول ثم اسم السلام عليكما يعنى السلام نفسه قال السعد فى شرح مقاصده وفى الاستدلال بالآيتين اعتراف بالمغايرة حيث يقال التسبيح والعبادة للذات دون الاسماء اه على أن التسبيح يصح لنفس الاسم لمعنى تنزيهه عما ينافى التعظيم كما فى البيضاوى والعبادة تتعلق به ظاهر الغرض الاشارة الى أن هذه الآلهة عدم فى

حضرة

حضرة الالوهية فكأنها مجرد أسماء لا مسميات لها ولفظ اسم في البيت مقحم
اشارة الى أنه ليس سلاما حقيقيا اذ هما لا يأمنان بعده والبيت للبيد
العامري يخاطب ابنتيه في النياحة عليه قال

فقوما وقولا بالذي تعرفانه * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قال الشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر وهو جزء
جليل وضعه للجمع بين كلام أهل الفكر وكلام أهل الكشف ما نصه مما يؤيد
العينية حديث مسلم مرفوعا أنا مع عبدي اذا ذكرني وتحركت بي شفتاه اه
وهو التفات لظاهر الكلام قال في شرح المقاصد وأما التمسك بأن الاسم
لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي
صلى الله عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى
لكنه دال عليه ووضع الكلام على أن تذكر الالفاظ وترجع الاحكام الى
المدلولات كقولنا زيد كاتب أي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع
بمعونة القرينة لنفس اللفظ في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو
ذلك اه ومن قبيل هذه الشبهة الواهية ما نقله الشعراني في كتابه السابق
عن الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي رضي الله تعالى عنه قال في الباب
الثاني والاربعين وثلثمائة من الفتوحات المكية مما يؤيد قول من قال ان
الاسم عين المسمى قوله تعالى ذلكم الله ربي كما قال تعالى قل ادعوا الله
أو ادعوا الرحمن ولم يقل ادعوا بالله ولا بالرحمن اه باختصار ما وقيل الاسم
غير المسمى لقوله تعالى له الاسماء الحسنى ولا بد من المغايرة بين الشيء ومن
هو له ولتعدد الاسماء مع اتحاد المسمى ولو كان عينه لاحترق فم من قال نار الى
غير ذلك من المفاسد وعلى المغايرة ظاهر قول صاحب الهمزية

لك ذات العلوم من عالم الغيب * ومنها لآدم الاسماء

والتحقيق أنه ان أريد من الاسم اللفظ فهو غير مسماه قطعا وان أريد به
ما يفهم منه فهو عين المسمى ولا فرق في ذلك بين جامد ومشتق فيما يقتضي به
التأمل وعن الاشعري قد يكون المشتق غير انحو الخالق والرزاق وقد
يكون لا عينا ولا غيرا كالعالم والقدير نقله صاحب المواقف وغيره قال في

شرح المقاصد ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق شئ ماله الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لا نفس العلم والشيخ الاشعرى أخذ المدلول أعم واعتبر فى أسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم أن مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير والخلاف فيما صدقات الاسم ولفظ اسم منها فانه اسم من الاسماء ولا يلزم اندراج الشئ تحت نفسه وهو تناقض فى الجزئية والكلية بل اندراج اللفظ تحت معناه وهو كثير كوجود وشئ ومفرد ان قلت ما قرر من أن لفظ الاسم غير ومفهوم ومه عين مما لا يشك فيه عاقل فكيف اختلافهم فالجواب كما أفاده السعد أن اللفظ لما كان يراد به نفسه كضرب فعل ماض وقد يراد به الماهية الكلية نحو الانسان نوع وقد يستعمل فى فرد معين أو غير معين كجاءنى انسان الى غير ذلك كان ذلك مشيرا للتردد هل الاسم عين مسماه أولا وفى الحقيقة لا تردد فلذلك قال الكمال بن أبى شريف فى حاشية المحلى على جمع الجوامع لم يظهر لى فى هذه المسئلة ما يصلح محلا لنزاع العلماء وقال صاحب المواقف ولا يشك عاقل فى أنه ليس النزاع فى لفظ فرس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره بل فى مدلول الاسم أهى الذات من حيث هى أم باعتبار أمر صادق عليه عارض لهينئ عنه اه وقد علمت قبل ما هو التحقيق والله ولى التوفيق والتسمية وضع الاسم أو ذكره والله سبحانه وتعالى أعلم

(قوله الحمد) اشتهر احتمال أل العهدية أى الحمد القديم ومما ينبغى التنبه له أنه نفس الكلام القديم باعتبار دلالته على الكمالات لان الصفة القديمة لا تتبعض وان لم يذكروا حمدا فى أقسام الكلام الاعتبارية أعنى أمر نهى خبر استخبار الخ فان هذا غير حاصر كيف والكلام يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى كلياتها وجزئياتها (قوله الذى رفع) حمد بازاء النعمة فهو شكر وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافا للمعتزلة البانين على أصل التحسين والتقبيح العقليين ولم يقل الرافع مع وروده لان الاطناب أولى فى مقام الثناء مع أوضحية الابهام فى الموصول المستقل ثم التخصيص الانسب فى التعظيم على أن الرافع انما ورد مطلقا وان جاز تقييده بمعمول لانه لكن

احتمل

الحمد لله الذى رفع

لاهل السنة المحمدية فى الخافقين أعلاما ووضح
بواضح أدلتهم من شبه المخالفين اعلاما وأشهد
أن لا اله

احتمل ادخال القيد فى الاسم ولم يرد كذلك (قوله لاهل السنة) براعة استهلال والسنة طريقة محمد صلى الله عليه وسلم وكان كما فى الحديث خلقه القرآن وهى التى كان عليها السلف الصالح استندت لكتاب أو حديث فليس المراد بها ما قابل الكتاب حتى يحتاج لما نقله شيخنا العدوى عن المؤلف فى حاشيته من أنهم سموا أهل سنة ولم يسموا أهل كتاب مع استنادهم للكل لايهام اليهود والنصارى فانهم اشتهروا بأهل الكتاب (قوله الخافقين) المشرق والمغرب وهما يستغرقان الاربع جهات والشمال والجنوب ربعان منهما وفى تسميتهما خافقين مجاز لان الخافق حقيقة الرياح أو الكواكب فيهما أى المتحرك المضطرب (قوله أعلاما) جمع علم بمعنى الراية واعلاما رفع وتشهر للاشراف (قوله ووضح) فيه مع رفع محسن الطباق وشائبة ذلك فى واضح الادلة مع الشبه وأهل السنة مع المخالفين (قوله بواضح) الباء داخلة على السبب العادى بناء على أن الربط بين الدليل ونتيجته عادى وقيل عقلى يستحيل تخلفه كما بين الجوهر والعرض وغاية ما يتأهل لتعلق القدرة وجودهما معا أو عدمهما معا وقد وضح ذلك فى كتب المنطق (قوله شبه) جمع شبهة لانها تشبه الدليل الصحيح ظاهرا أو لانها توقع فى اشتباه والتباس (قوله المخالفين) قال العضد فى آخر المواقف ما نصه تذييل فى ذكر الفرق التى أشار اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وهى التى على ما أنا عليه وأصحابى وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة والناجية ثم شرع فى تفصيل باقى الفرق فى نحو الكراس وقد يطلق الاعتزال على مطلق مخالفة السنة ويأتى فى أثناء الكتاب التعرض لبعض ما فى المقام (قوله أعلاما) جمع علم بمعنى الجبل لهول الشبهة ظاهرا وفيه مع اعلاما السابق الجناس التام (قوله وأشهد) استئناف أو عطف على الجملة بناء على الاتفاق أو جواز عدمه فى الخبرية والانشائية والشهادة اخبار عن الاعتراف القلبى أو اللسانى الحاصل بنفس الصيغة هذا هو المأخوذ من كلام القرافى وهو الظاهر وقيل هى انشاء تضمن اخبارا (قوله أن لا اله) خبر لا من الامكان

العامّ اهتماما بنفي امكان الشريك ووجود المستثنى معلوم فلا يقدر موجود وأغرب الزمخشري فادعى أن لا حذف والاصل الله اله فلم يكن الا مجرد تقديم خبر المبتدا ودخول لا والا للحصر (قوله الا الله) استثناء متصل اذ مفهوم الاله وهو المعبود بحق يتناول المستثنى بالضرورة وان استحال وجود غيره والعمدة في اتصال الاستثناء على تناول اللفظ بمجرد مفهومه ولا يصح الالتفات الى تناول المفهوم كثيرين في زعم الكافرين لان الاستثناء يكذب حصره على زعمهم بل النظر للواقع على ما قلنا والقول بأنّ الاتصال يستلزم الجنسية وتركب الماهية وذلك على الاله محال مردود بأنّ ذلك في الجنس المنطقي والذي في الاتصال مطلق كلي هو المستثنى منه بل يشمل الكل ونصوا على أنّ المستثنى منه عامّ مخصوص أي عمومه مراد تناولا لا فصح الاتصال ودخول المستثنى ولو أريد به الخصوص لبطلا لاحكام الالتناقض آخر الكلام أوله فمن قال لا اله الا الله من عموم السلب أراد السلب العامّ لغير المستثنى أولولا الاستثناء كما يقال الاستثناء معيار العموم ويصح أنها من سلب العموم تسامحا أيضا لانّ الاستثناء سلب عموم السلب للآلهة باثبات الثابت نفسه تبارك وتعالى وان لم يكن هذا هو سلب العموم المتعارف فليتأمل (قوله وحده لا شريك له) متأكدان أو متغايران وعلى كل مؤكدان لما أفاده حصر الالوهية (قوله شهادة تكون) وليس ذلك الا بتمام الشطر الثاني فالاليق معنى تأخير مثل هذا الوصف عن الشهادتين (قوله بالتخلص في الدارين) الاحسن تعلقه بما تكون لتقدمه وفعليته وأيضا معمول المصدر لا يتقدم عليه ولا حاجة للتمسك بالسجع والتوسع في الظروف (قوله اعلاما) بكسر الهمزة فيه مع ما قبله الجناس المحرف وضابطه اختلاف الحركات كالبرد بضم الباء والبرد بفتحها في قولهم جبة البرد جنة البرد (قوله سيدنا) أصله سيود بتقديم الياء ان قلت قاعدة اجتماع الواو والياء تصدق بسبق الواو فهلا قلتم به قلت أجاب ابن هشام بأنّ فيعل لا نظير له ووجد من فيعل صيرف وان كان مفتوح العين (قوله ورسوله) أصله مصدر بمعنى الرسالة قال لقد كذب الواشون ما فهت عندهم * بقول ولا أرسلتهم برسول ولذلك أخبر به عن متعدد في آية الشعراء ونظر لنقل فثنى في طه

الا الله وحده لا شريك له شهادة تكون بالتخلص في الدارين اعلاما وأشهد أنّ سيدنا محمدا عبده ورسوله الممنوح من ابتهجه من الجنان

(قوله

أعلاما صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ما أبدت
قواعد العقائد وما جليت الجياد بجواهر الفرائد
* وبعد * فيقول العبد الفقير الحقير الفانى عبد
السلام بن ابراهيم المالكى اللقانى ستر الله عيوبه
وغفر ذنوبه

(قوله أعلاما) مستعار للرتب العالية أو أن أعلا أفعل وما كافة أو بمعنى
درجة والمراد اتبعه من غير واسطة نبى غيره من حيث انه نبى فدخل عيسى
بعد النزول فانه قدوة كالعلماء فلا يلزم خلو أسفل الجنان حيث قلنا الانبياء
نوابه والامم أتباعه على أنه يمكن جعل من الجنان بيانا لا على فانها أعلى من
الاعراف وغيرها وقد نازع بعضهم فى كون الانبياء نوابه وان كانوا تحت لوائه
قال وهو خلاف أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح الخ أن اتبع ملة ابراهيم الخ
فبهداهم اقتده وليس فى المسئلة قاطع كما فى شارح المواهب (قوله صلى الله
وسلم عليه) انشائية معنى بدليل قولوا اللهم صل على محمد وأغرب الشيخ يس
حيث جوز خبرية المعنى زاعما أن القصد مجرد الاعتناء والتعظيم والثواب فى
نحو ذلك لا يتوقف على نية الانشائية الملاحظة حيث اشتهر كما يفيده الحطاب
على الشيخ خليل وغيره (قوله قواعد العقائد) شبهت بقصور ذات قواعد
أو الاضافة بيانية فان الاعمال كالفروع أو القواعد الادلة أو الكلية نحو
كل كمال واجب لله تعالى (قوله الجياد) أشار شيخنا فى الحاشية الى نظر
فى كونه جمع جيد لكنه نص عليه فى الاشمونى كذئب وذئاب (قوله بجواهر
الفرائد) هو من اضافة الموصوف للصفة نحو مسجد الجامع والفرائد
ما انفرد من الجواهر بحسنه فأفرد بظرفه ويحتمل أنه أراد بجواهر الفرائد
أشرف الفوائد وهو كناية عن دوام الصلاة بمعنى النعمة لا لفظها حتى يقال
ما فى حاشية شيخنا الحفنى على الشنشورى وغيرها أنها عرض ينقضى
بمجرد النطق به فلا يصح دوامه ويلتفت لثوابه (قوله العبد) نقل شيخنا
عن القاموس معنى خامسا للعبد وهو الانسان والظاهر أنه من عبد
الايجاد (قوله الفقير الحقير) جناس لاحق وضابطه الاختلاف بمتباعدى
مخرج كالليالى واللآلى فى قوله

صدغ الحبيب وحالى * كلاهما كالليالى
وثغره فى صفاء * وأدمعى كاللآلى

(قوله الفانى) أى بالفعل ففيه مجاز الاول لانه لا يفنى بالفعل الا فى
المستقبل أو القابل للفناء فهو بمعنى الحال (قوله ابراهيم) من مشايخ
الخرشى وأضرابه قرين الاجهورى (قوله وغفر ذنوبه) هذا من

ستر العيوب أتى به اهتماما فذكره عموما ثم خصوصا (قوله قد كنت) أقحم كنت اشارة لتقادم الزمن دفعا لما القدمن التقريب (قوله عقيدته) فعيله بمعنى مفعولة تطلق على القضية ونسبتها جعلت اسما للقصيدة المحتوية عليها (قوله المسماة) قيل أسماء الكتب أعلام أجناس وأسماء العلوم أعلام أشخاص ورد بأنه ان تعدد الشئ بتعدد محله فكلاهما أجناس والا فأشخاص والفرق تحكم (قوله جوهرة) مفعول ثان وقد يتعدى له بالحرف فهما متكافئان وان غلب الحرف فالنصب بنزع الخافض أو عدمه فهو زائد فليتنبه لهذه الثلاثة (قوله أوراق قليلة) قال شيخنا في الحاشية دفع بالوصف توهم استعمال جمع القلة في جمع الكثرة اه ولا يخفى أن هذا الشرح أكثر من عشرة أوراق الذى هو منتهى جمع القلة فيتعين استعمال جمع القلة في الكثرة وأتى بالوصف لكون الكثرة مقولة بالتشكيك فنها قليل نسبي أو عرفي فافهم (قوله التكرور) بضم التاء وهذا ما اتفق فلا معنى لما قاله شيخنا في الحاشية انظر لم خصهم (قوله وهامة) هي الرأس وأصل ثريا ثرويا من الثروة وهي الكثرة اجتمعت الواو والياء الخ وهي عدة نجوم متلاصقة في برج الثور قال السيد السمهودي في كتابه جواهر العقدين في فضل الشرفين العلم والنسب مانصه روى الحافظ أبو بكر الخطيب عن شيخه الامام أبي الحسن النعيمي قال

اذا أظمأتك أكف اللئام * كفتك القناعة شبعا وريا
فكن رجلا رجله في الثرى * وهامة همته في الثريا
فان اراقة ماء الحيا * ة دون اراقة ماء المحيا

(قوله لما جاء الخ) علة لبادرت والخير الاعتقادات الصحيحة وقد دل عليها بتأليفه وفاعله نفس الاشخاص المعتقدين أو الائمة الذين أصلوا صحتها بالبراهين (قوله ولي التوفيق) أي واليه ومعطيه وهو خلق قدرة الطاعة في العبد ولا يحتاج لزيادة الداعية ان قلنا انها عرض مقارن وان قلنا سابق كما قيل به فرارا من تكليف العاجز زيد لاخراج من لم يطع (قوله والهداية) قيل لا يشترط فيها ايصال خلافا للمعتزلة ولعل الخلاف بحسب الاطلاق والاصل والا فالاستعمالان واردان انك لا تهدى من أحببت وأما ثمود

قد كنت خلصت ما علقه استاذنا من عمدة المريد على
عقيدته المسماة جوهرة التوحيد في أوراق قليلة
سميتها ارشاد المريد ضمنتها مختار أهل السنة من
غير مزيد فحين أخرجته وتناوله بعض طلبة
التكرور ضاعف الله لي ولهم الخيرات والاجور
أفصح ثانيا عن قصور همته وتنائي رغبته وابيته
تطاول الى قوله * فكن رجلا رجله في الثرى * وهامة همته في الثريا
لما جاء ان بصرف اسعافه شاغله
فبادرت الى الخير كفاعله ووضعت له ما يكون
الدال على معانيها معينا ولايضاح ألفاظها مبينا
وسميته * اتحاف المريد بجوهرة التوحيد * سائلا
من ولي التوفيق دوام النفع به والهداية لاقوم
طريق وأن يجعله خالصا

فهديناهم

لوجهه الكريم وسببا للفوز به بجنان النعيم قال رحمه الله تعالى أؤلف مستعينا (بسم الله الرحمن الرحيم) اقتداء بالكتاب العزيز ولقوله عليه الصلاة والسلام

فهديناهم (قوله لوجهه) يأتى أن السلف ينزهون ويفوضون وجها لا كالوجوه والخلف يفسرونه بالذات ولا ينافى هذا قوله وسببا للفوز لأن الثانى علامة قبول غير مقصود على أن الجنان بملاحظة عندية المكانة المشار اليها بالديه لا تخرج عن ملاحظة الذات وهذا أدق من الجواب بان معنى الخلوص عدم الرياء والسمعة أنشد سيدى دمرداش فى كتابه مجمع الاسرار وكشف الاستار

ليس قصدى من الجنان نعيما * غير أنى أريدها لأراكا

قال بعض العارفين ومن هذا الوجه كان حزن آدم على الجنة (قوله قال أؤلف) جعل المقدر مقولا فيشير لاحتمال أن المقدرات من القرآن لتوقف معناه عليها وقيل ليست منه لان القرآن ما أخذ بالتوقيف وهذه لا تنضبط فان المقدر فى الحمد لله يحتمل كائن أو ثابت الى غير ذلك والتمسك بأنها لو كانت منه مع حدوثها لزم أن الحادث بعض القديم ضعيف لأن القديم القرآن بمعنى الصفة القائمة بالذات وكلامنا فى القرآن بمعنى اللفظ المنزل وهو حادث قطعا والحق أن التردد لفظى فانها منه معنى فى الجملة وليست منه فى أحكام لفظه الشرعية وتقدير أؤلف اشارة لاصالة الباء لان زيادتها انما شاعت بعد ما النافية ونحوها وأنها ليست متعلقة بالحمد وان ارتضاه الشيخ الاكبر دافعا به تعارض حديثيهما أى الثناء على الله باسمائه فان المتبادر أنهما جملتان مستقلتان ولم يقدر أبدأ القصوره على أول الفعل والقول بأنه مقتضى الحديث الوارد ممنوع فان معنى البدء فى الحديث ذكره أولا وأما مادة المتعلق فشئ آخر وقدمه لان أصل العامل التقديم ولان المقام مقام تأليف نظيرا اقرأ باسم ربك وان اشتهر أولوية التأخير للحصر والاهتمام (قوله مستعينا) ايضاح لمعنى الباء لا أنه المتعلق قيل باء الاستعانة تدخل على الآلة وجعل الاسم آلة اساءة أدب لان الآلة لا تقصد لذاتها فأجيب بملاحظة مجرد توقف المقصود عليه فرد بأن مظنة الاساءة مازالت فالاولى المصاحبة التبركية (قوله بالكتاب) أى فى ترتيبه التوقيفى لأنها أول ما أنزل فانه خلاف ما فى صحيح البخارى وغيره فى بدء الوحى وان قيل به ومما يعارضه أيضا قولهم كان يكتب أولا باسمك اللهم حتى نزلت آية هود فكتب

بسم الله فنزل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن فزاد الرحمن فنزلت آية النمل
فكتبها ثم ابتداء القرآن بها لا يستلزم أنها جزء منه فان نحو الا كل يبدأ فيه
بالبسملة ومما يدل لمالك على أنها ليست منه فى غير النمل تجويز كثير من القراء
حذفها فى التلاوة بين السورتين وانما يقولون بتوقيف وقال الامام
الشافعى آية من السورة والحنفية من القرآن وليست من السورة (قوله
كل أمر) الاضافة بمعنى اللام وان لم يصح لفظها كما نقله حواشى الاشمونى عن
الجامى (قوله أى بداءة حقيقية) هذا على ما ارتضاه هو فى دفع التعارض
ويأتى له تتمة (قوله أى ناقص) تفسير للمعمول على مذهب السعد فى زيد
أسد أنه مستعار للكلى فلا يلزم الجمع بين الطرفين أو الحاصل معنى الجملة
على قول الجمهور انه باق على حقيقته وهو تشبيه بليغ ثم هو تبعى ولو مرسلا
بالاطلاق عن التقييد على ما أفاده السمرقندى فى حواشى رسالته من
انقسام المرسل لاصلى وتبعى فيجرى أولا فى البتر (علم على الذات) يحتمل
بالغلبة التقديرية وان كان أصله وصفا معناه المعبود بحق كما قاله البيضاوى
لحصول معنى الاشتقاق بينه وبين مادة أله وهو التوافق فى اللفظ والمعنى وما
ذكره الشيخ الملوى فى الحاشية من أن هذا ينافى العلمية اذ كثيرا ما يلاحظ
فى الاعلام معنى أصلى كما فى الالقاب لا ينفع الا بعد تحقق العلمية بالوضع
قال البيضاوى ولان ذاته من حيث هى غير معقولة للبشر فلا يمكن أن يدل
عليها باللفظ ورده الشيخ أيضا بأن الواضع هو الله وأيضا يكفى فى الوضع
الشعور وهذا سهو فان البيضاوى لم يلتفت للوضع بل للدلالة حال استعمالنا
وعبارته ناطقة بذلك فى التفسير وقد نقلها الشيخ أولا كذلك نعم يقال الدلالة
ولو بوجه ما كمن سمع بزيد ولم يره ولا يلزم من كون الصفة جهة الدلالة أنها
المسمى قال البيضاوى لو دل على مجرد الذات لما أفاد ظاهر وهو الله
فى السموات وفى الارض معنى صحيحا ومن العجائب ان يذكر الشيخ امكان
تعلقه بمحذوف أو يعلم سركم ردا مع اشارته لذلك بقوله ظاهر فأراد أن
الاصل عدم التكلف وأعجب من ذلك رده بأنه لو لم يكن علما لم تفد لا اله الا الله
التوحيد مع كون البيضاوى نفسه ذكر هذا البحث فى التفسير ورده بأن
الغلبة قطعت احتمال الشركة وليس هذا من باب الاحتياج لقرائن أو عرف

كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
أى بداءة حقيقية فهو أبتر أو أقطع أو أجذم أى
ناقص وقليل البركة والله علم على الذات الواجب
الوجود

الذى حكى الاجماع على عدمه فى القولة الثانية من حاشية الشيخ على أن نفى
العرف العام فى الخطابات ممنوع ومن هنا يرد ما ذكره أيضا من لزوم استثناء
الشئ من نفسه زاد غيره أو الكذب ان أريد بالمستثنى منه مطلق المعبود
(المنعم) فالرحمة الانعام وهو صفة فعل حادثة عند الاشعرية قديمة ترجع
للتكوين عند الماتريدية على ما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى (قوله بجلائل
النعم) أى لزيادة حروفه وقيل الرحيم أبلغ لانه على صيغة فعيل وقيل سيان
(قوله على صلاته) حمد مقيد وهو أفضل عند المالكية لكونه من أداء
الديون وشكر الاحسان والمطلق كالتطوع ومحل كون العبادة لاجل النعمة
مفضولة اذا كانت النعم منتظرة بعد لانه كالبيع (قوله بكسر الصاد) فبينه
وبين صلاته الثانية الجناس المحرف وقد سبق تعريفه (قوله أى عطياته)
قال والده فى شرحه بالمعنى المصدرى أو الشئ المعطى والاول أولى لان الحمد
على الصفات أولى منه على متعلقها وكتب بطرته تلميذ تلامذته العلامة
النفراوى فى وجه الاولوية ما نصه لان تلك أى المتعلقات تتلاشى وتضمحل
والصفة دائمة وقد يقال صفة الفعل حادثة الا أن يراعى مذهب الماتريدية
وأيضا لانه حمد من غير واسطة بخلاف الحمد على المتعلق اه باختصار وقد
يعارض بأن الحمد على المتعلق كأنه حمدان أو على شيئين ضرورة اعترافهم
بملاحظة الفعل فيه بخلاف العكس وأيضا ماوجهوه يرجع لمقام الفناء
بالفعل عن المفعول والثانى صحو ورجوع للآثار من حيث تأثيرها بما فيها
وهو أفضل انما تذم الآثار من حيث جباية ذاتها قال العارف ابن عطاء
الله فى آخر الحكم الهى أمرت بالرجوع الى الآثار فارجعنى اليها بكسوة
الانوار وهداية الاستبصار حتى أرجع اليك منها كما دخلت اليك منها
مصون السر عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كل
شئ قدير (قوله افتتاحا اضافيا الخ) قال عبد الحكيم على الخيالى الافتتاح
الاضافى ما يكون بالنسبة الى البعض والحقيقى ما يكون بالنسبة لجميع
ما عداه على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى فلا يرد ما قيل ان كون
الابتداء بالتسمية حقيقيا مخالف للواقع اذ الابتداء الحقيقى انما يكون بأول
أجزاء البسملة ووجه دفعه ان الابتداء بها بالمعنى المذكور لا ينافى ان يكون

والرحمن المنعم بجلائل النعم والرحيم المنعم بدقائقها
وأشار بقوله (الحمد لله على صلاته) بكسر الصاد
أى عطاياه حيث افتتح بالحمد افتتاحا اضافيا وهو
ما يقدم على الشروع فى المقصود بالذات الى

بعض أجزائها موصوفا بالتقدم على بعض كما أن اتصاف القرآن بكونه فى أعلى مراتب البلاغة بالنسبة لما سواه لا ينافى أن يكون بعض سوره أبلغ من بعض اه بتصرف ما (قوله الجمع) فى الخيالى الجمع أيضا بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو ملاحظة أحدهما مقدمة الشئ والثانى أول أجزائه أو أن الباء للاستعانة والاستعانة بشئ لا تنافى الاستعانة بآخر واعترضه حسن چلبى بأنه لا ينفع فيما نحن فيه اذ الابتداء مستعينا بالبسملة ينافى الابتداء مستعينا بالجدلة لان الاستعانة بالشئ ابتداء انما تكون اذا تلفظ به ابتداء نعم لو أريد الاستعانة بربط القلب لم يتوقف على النطق ومنه تكون جملة البسملة خبرية ولو باعتبار عجزها ولا يحتاج لما ذكره ابن قاسم وبسطه شيخنا فى حواشى الصغرى وأما جمع بعض بأن الابتداء بأحدهما خطا وبالثانى نطقا فغير مطرد نعم قيل بتساقط قيد البسملة مع قيد الجدلة ويرجع الامر لرواية مطلق ذكر الله ويحل حمل المطلق على المقيد ان اتحد القيد لعدم المعارض فالجمع بينهما حينئذ توكيد واحتياط وقد اقتصر كثير على البسملة كموطأ مالك رضى الله تعالى عنه (قوله والحمد) أل فيه للحقيقة كما فى كل معرّف والتعريف خبر عنه صورة وفى الحقيقة تصوّر على حذف أى فلا يلزم الحكم على المعرّف قبل تمام تصوّره ولا حاجة للاعتذار بأنه حكم مع التصور أو تصوّر قبل ذلك بوجه ما أو ما يقال انه تصوير لما علمنا أنه ليس هنا تصديق فى الحقيقة (قوله لغة) الاظهر أنه تمييز النسبة هذا التفسير أو ظرف مكانى مجازا لها خفقه التأخير عن الجملة واعرابه حالا محوج التأويل مع ما قيل من أن مجىء المصدر حالا مقصور على السماع وبهذا يضعف كونه على نزع الخافض وأيضا بالتزام تنكير المجرور مع أن المناسب تعريفه ألا ترى قولهم تقديره فى اللغة ولابن هشام رسالة فى اعراب مثل هذا والتاء فى لغة عوض من الواو ولانه من لغا يلغو اذا تكلم تطلق اسما على ألفاظ مخصوصة ومصدرا على الاستعمال كقولهم لغة تميم اهمال ما ونحو ذلك (قوله الثناء) ليس من ثنيت الحبل حتى يكون قاصرا على التكرار بل من أثنيت اذا أتيت بخير أو ذكرت بخير وعلى الثانى قيد اللسان لبيان الواقع كما هو الاصل فى القيود أى المذكورة فى التعريف لبيان أجزاء المعرّف

الجمع بين حديثى البسملة والحمدلة الوارد به وحديث

لغة الثناء

وأمّا الاحتراز عن الغير فقصد ثانوى (قوله باللسان) قيل المراد به آلة النطق ولو يدا خرقا للعادة والاولى أن يراد به الكلام لانه مجاز مشهور لا يضرّ فى التعريف فشمل القديم لانّ تحقق العلاقة فى الجملة كاف ومحل منع جمع حقيقتين متباينتين فى تعريف واحد اذا فصل كل منهما (قوله على الفعل) للتعليل على حدّ ولتكبروا الله على ما هداكم (قوله الجميل) ولو بحسب زعم المعتقد (قوله الاختيارى) خرج المدح فانهم يقولون مدحت اللؤلؤة على صفائها لا حمدت والمدار فى الحمد على اختيارية المحمود عليه الباعث لا المحمود به المأخوذ من الصيغة وان كانا قد يتحدان ذاتا والزمخشرى الحمد والمدح أخوان ثم ظاهر هذا التعريف أن الثناء على ذات الله وصفاته ليس حمدا والتزمه بعضهم قائلا بل مدح وقيل لما كانت مصدر الافعال الاختيارية نزل الثناء عليها منزلة الثناء على الافعال الاختيارية لا نزاتها حتى يكون اساءة أدب ورده الشيخ الملوى بعدم ظهوره فى غير صفات التأثير وقد يجاب بملاحظة أنها ليست بغير الذات المؤثرة (قوله على جهة) شيخنا كغيره أقحم جهة اشارة الى أن التعظيم بالفعل لا يشترط بل ما كان من جهته وهو عدم مخالفة الجوارح قلت فلا يرد ما قيل ان مورد الحمد اللغوى لا يخص اللسان ولا يحتاج للجواب بأن غير اللسان شرط لا شطر لانا لا نلتزم فعلها شيأ والسكوت ليس بمجرده فعلا عرفا وكل هذا على أن المراد التعظيم بالجوارح والظاهر أن المراد التعظيم بنفس ذلك الثناء واضافة جهة بيانية احترازا عن صورة الثناء المراد بها التهكم وهو توضيح لان ذلك ليس ثناء حقيقة فتدبر (قوله والتبجيل) مرادف لانه ان لم يكن أخفى مساو وعطف التفسير يكون الثانى فيه أوضح (قوله سواء كان الخ) فيه حذف همزة التسوية واعرب الجمهور سواء خبر مقدم وما بعده مبتدأ مؤخر أى كونه فى مقابلة نعمة وعدمه سواء وجعلوه من المواضع التى يسبك فيها بلا سابك ورد بأن التسوية انما تكون بين الشيئين وأم لاحد الشيئين ثم أعربه الرضى خبر المبتدأ محذوف أى ان كان فى مقابلة نعمة أم لا فالامران سواء فحصله ان كان هذا أو هذا فلا مزية له ورد بأنه لا دليل على الشرط فالاحسن أن يوافق فى أول كلامه ويجعل قوله كان الخ استئنافا

باللسان على الفعل الجميل الاختيارى على جهة التعظيم والتبجيل سواء كان فى مقابلة

لبيان الامرين عـلى قياس الضمير الذى يفسره مابعده ولا يجعـل شرطا (قوله نعمة) وفى اشتراط وصولها للحامد والشاكر خلاف وهى كل ملائم تحمد عاقبته فلا نعمة لكافر وقيـل منعم لعقابه على ترك الشـكر والحق أنه لفظى فمن نفى نظر لذات المآل ومن أثبت نظر للحال أوللمآل باعتبار أن سا من عذاب الاو يمكن أشد منه وان لم يطلق على ماله نعمة شرعا فلا يرد نحو يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى فتدبر (قوله واصطلاحا) نقل الشنوانى فى كتابه تحفـة الاحباب والانجاب فى الكلام عـلى البسمـلة والحـدلة والآل والاصحاب عن الكورانى وغيره أن المراد اصطلاح الاصوليين قال والظاهر أنه أراد أهل الكلام وفيه أنه ليس من مباحث الكلام فمن ثم أخرجه ابن عبد الحق عن كونه عرفيا شرعيا من أصله وقال ان المراد به العرف العام عند الناس وبهذا الايتم قول بعضهم ان الحمد المطلوب الابتداء به فى الحديث هو اللغوى لان الالفاظ تحمل على معانيها اللغوية مهما أمكن ولان العرف أمر طرأ بعد النبى صلى الله عليه وسلم اذ حيث كان عرفا عاما احتمل تقدمه وتقدعيه نعم قد ورد بالحمد لله بالرفع فيدل على أن المراد الاصالى من قبيل وخير مافسرته بالوارد ولان العمل دل على ذلك كادل على عدم طلبه الحمد فى بداءة نحو الاكل وان كان ذابال (قوله بسبب كونه منعما) توضيح لما علم من تعليق الحـكم بالمشتق (قوله اعتقادا) هو فى العرف العام الذى بنى عليه التعريف كما علمت فعل لانه التصميم وأما قولهم التحقيق أنه كيف أى الصورة الحـاصلة فى النفس لا انتقاشها حتى يكون انفعالا الخ فهو تدقيق كلامى لا ينظر اليه هنا قيل لكن لا ينبئ أجيب بأنه ينبئ لو اطلع عليه أو أنه يستدل عليـه بالقول ان قلت فيكون الحمد القول قلنا قالوا يتحقق حمدان بالقول وبالاعتقاد المأخوذ منـه (قوله بالاركان والاعضاء) عطف تفسير فان الاعضاء أركان للجسد وأراد ماعدا اللسان بدليل المقابلة (قوله ثم) الاتيان بها اشارة للترتيب بين ما للخالق من الحمد وما للمخلوق (قوله سلام الله) الاضافة مما يبعد أنه من أسمائه تعالى فى نحو هذا وان قيل به أى الله راض أو حفيظ عليك مثلا وورد ان الله هو السـلام فمعناه المسلم حقيقة أو رب السلام فكيف يجعل عليه لانه رد لما كانوا يقولون السلام على الله ومارواه

نعمة أم لا واصطلاحا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعمـا على الحامد أوغيره سواء كان ذلك الفعل اعتقادا بالقلب أوقولا باللسان أوعملا بالاركان والاعضاء (ثم سلام الله)

المناوى فى كنوز الحقائق السلام اسم من أسمائه تعالى فأفشوه بينكم
فالمشاكلة اللفظية طلب اظهاره أو أن المراد الاسم اللغوى والاضافة
لادنى ملابسة أى علامة من شعائر دين الله وبالجملة لا تنكر أن السلام ثبت
اسماله تعالى وانما يبعد حمله عليه فى نحو هذا الموضع (قوله أى تحيته)
قال السنوسى فى شرح الجزايرية مانصه فكأنه سأل أن يسمع الله سيدنا
ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم سلامه عليه بكلامه القديم ويسمع الملائكة
ذلك هكذا فرع على كونه بمعنى التحية وتنبه هذا النظير ما أسلفناه فى الحمد
القديم من تنزيه القديم عن التبعيض والكيفية والأسلم التفويض ويحتمل
أن يراد يحييه بأن ينعم عليه فيرجع لمعنى الصلاة والاطناب يناسب المقام
ولم يذكر الشارح تفسير السلام بالامن وان ذكره السنوسى وغيره لانه ربما
أشعر بمظنة الخوف لان المعنى على طلبه والدعاء به والنبى صلى الله عليه وسلم
بل وأتباعه لا خوف عليهم وان قال انى لاخوفكم من الله فهذا مقام عبوديته
فى ذاته واجلاله لمولاه (قوله مع صلاته) مع داخلة على المتبوع لأعظمية
عنوان الصلاة وأما فى المعنى فسيان بل ربما كان السلام لترجيعه للكلام
القديم على ماسبق أعظم (قوله أو مطلقها) بيان للصلاة فى حد ذاتها
والاول هو المناسب للمقام (قوله الاستغفار) بل مطلق الدعاء كالجن وقد
ورد الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه
فذكور فى الحديث لفظ الصلاة فاندفع ما فى حاشية شيخنا من أن هذا لا يرد الا
اذا كان فى الحديث المذكور ذكر الصلاة وهو غير مذكور اهـ وسببه أنه
اقتصر على قوله ان الملائكة تقول الخ ولم يذكر تصلى على أحدكم المفسر بذلك
مع أن رواية البخارى فى صحيحه وذكرها العارف ابن أبى جمرة فى مختصره
بهذا اللفظ هكذا عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان الملائكة
تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الذى صلى فيه مالم يحدث تقول اللهم
اغفر له اللهم ارحمه هكذا الحديث فى الجالس بعد الصلاة وجعله فى الحاشية
فى منتظر الصلاة ولا أدرى من أين أخذه نعم ورد انكم فى صلاة ما انتظرتم
الصلاة ثم رأيت بعض شراح الحديث حمله على الجالس ينتظر صلاة
أخرى ثم ظاهر الشرح أن الصلاة مشترك لفظى تعدد وضعه وهو المشهور

أى تحيته اللائقة به صلى الله عليه وسلم بحسب
ما عنده تعالى (مع صلاته) أى رحمته المقرونة بالتعظيم
أو مطلقها والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار ومن الآدميين التضرع والدعاء (على
نبى) هو انسان أوحى اليه بشرع أمر بتبليغه
أم لا فهو أعم من الرسول الذى هو

واختار الجمال بن هشام أنها من المشترك المعنوي فقال في كتابه مغني
اللبيب الصواب عندي أن الصلاة لغة بمعنى واحد وهو العطف ثم العطف
بالنسبة الى الله سبحانه الرحمة والى الملائكة الاستغفار والى الآدميين
دعاء بعضهم لبعض وأما قول الجماعة فبعيد من جهات احداها اقتضاؤه
الاشتراك والاصل عدمه لما فيه من الالباس حتى ان قوما نفوه ثم المثبتون
له يقولون متى عارضه غيره مما يخالف الاصل كالمجاز قدم عليه الثانية أنا
لا نعرف في العربية فعلا واحدا يختلف معناه باختلاف المسند اليه اذا كان
الاسناد حقيقيا والثالثة أن الرحمة فعلها متعد والصلاة فعلها قاصر
لا يحسن تفسير القاصر بالمتعدي والرابعة أنه لو قيل مكان صلى عليه دعا
عليه انعكس المعنى وحق المترادفين صحة حلول كل منهما محل الآخر اهـ ورد
البدر الدماميني عليه الجهة الثانية بأنه يقال أرض الرجل بمعنى أوعك
أو زكم وأرض الجذع بمعنى أكلته الارضة وهي دويبة تأكل الخشب
والاسناد حقيقي فيهما ويقال كثأ اللبن بمثلثة وهمزة اذا ارتفع فوق الماء
وصفا الماء تحته ويسند للنبت بمعنى طلع أو غلظ أو طال أو التف وللقدر بمعنى
أزبدت وغلت وقد يسند للرجل بمعنى ذل وصغر وللماشية بمعنى سمن ومن
تتبع وجد كثيرا اهـ وأجاب الشمني بأن كلام المصنف في غير المشترك وهذه من
المشترك وليت شعري هل يقال هذا الجواب مع قول المصنف احداها
اقتضاؤه الاشتراك ثم ماذكره في الجهة الرابعة لم يره الامام واجبا أصلا
وأوجبه البيضاوي اذا اتحدت اللغة وابن الحاجب مطلقا ثم ماذكره ابن
هشام أنسب بانتظام الآية اذ يحل معناها على المشهور ان الله يرحم
وملائكته يستغفرون يا أيها الذين أمنوا ادعوا وهذا لا يحسن في مقام
طلب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولما استشعر هذا بعضهم التزم أن
معناها الدعاء مطلقا وكان المولى يدعو ذاته بايصال الخير وأنت خبير بأن
القول بأنه اقتداء في مطلق الاعتناء خير من هذا الكلام الهائل وان نقله
الشمني بقي أن أبا اسحق الشاطبي في شرح الالفية صرح بأن الصلاة على
النبي صلى الله عليه وسلم من العمل الذي لا يدخله رياء بل هو مقبول قال
السنوسي وهو مشكل اذ لو قطع بقبولها القطع للمصلي عليه بحسن الخاتمة

وأجاب

وأجاب بأن معنى القطع بقبولها أنه اذا ختم له بالايمان وجد حسنتها مقبولة
لا ريب فيها بخلاف سائر الحسنات لا وثوق بقبولها وان مات صاحبها
على الايمان ويحتمل أن قبولها على القطع ولو مات كافرا فيخفف عنه كأبي
طالب وأبي لهب في عتقه الجارية التي بشرته بولادته صلى الله عليه وسلم نقل
ذلك الزرقاني على العزية آخرها وبعضهم قال للصلاة اعتباران جهة
حصولها للنبي صلى الله عليه وسلم بالدعاء وهو المقطوع بالقبول فيه فليست
كغيرها من الدعاء وجهة الثواب عليها وهي فيه كبقية الاعمال يحبطها
الرياء وغيره من المحبطات والعياذ بالله تعالى ومن هنا النبي صلى الله عليه
وسلم ينتفع بها لأن الكامل يقبل الزيادة وان كان الادب أن لا يرى ذلك الا
أن ثمرتها من الله تعالى وببركة هذا النبي شرفك بطلب ذلك ولا تأثير لطلبك
فالفضل عليك لا منك وفي الحطاب شارح الشيخ خليل المالكي عن علاء الدين
الكناني أنه لم يسمع في الصلاة الشرعية ولا على خير البرية تصلية أبدا أي وانما
المنقول اسم المصدر ثم رأيت في شارح الدلائل والشيخ عبد الباقي على
خطبة الشيخ خليل المذكور عن ثعلب وروده وشاهده

هجرت القيان وعزف القيان * وأدمنت تصلية وابتهالا

(قوله على نبي) في التعدية بعلى اشارة لشدة التمكن ولانها في معنى العطف
وهذه حكمة فيما هو أصلي في الاستعمال وليس المراد أن تعديتها بشيء آخر
وما يقال حق الدعاء النافع التعدية باللام لا بعلى انما يناسب لو كانت الصلاة
هنا من غيره تعالى ثم في حاشية الشيخ الملوي ما نصه على نبي خبر سلام فيه
مع ما قبله التضمين وهو كما في شرح شيخ الاسلام على الخزرجية تعلق قافية
البيت بما بعدها ومقتضى هذا التعريف أنه لو كان غير القافية هو المفتقر
الى أول البيت الذي يليه لم يكن تضمينا وبه صرح بعضهم وسماه تعلقا وهنا
لو جعل متعلق الصلاة محذوفا أي ثم سلام الله على نبي جاء بالتوحيد مع
صلاته على نبي جاء بالتوحيد فلا تضمين هنا أما ان علق على نبي بصلاته وجعل
خبر المبتدا محذوفا مثل المذكور كان فيه تضمين لكن لا ضرورة الى ارتكاب
هذا اه والظاهر أنه تضمين وهو مغتفر للمولدين عند بعضهم وان كان شأنهم
التأنق واقتصار شيخ الاسلام على القافية نظر للشأن على أنها قد تطلق على

البيت بتمامه كما قال

وكم علمته نظم القوافى * فلما قال قافية هجانى

وقد عوّل فى تصوير الكلام بعد على البيت حيث قال بأن كان البيت الاول غير مستقل واليه أرجع الاشارة أوّلا فى قول المتن وتضمينها احواج معنى لذا وذا فقال فى معناه لذا البيت وذا البيت الذى بعده ولا ينافى هذا عدّه من عيوب القافية فان الاضافة لادنى ملابسة خصوصا الاصطلاحية مع ان القافية قبل التمام معيبة على أنه لو سلم فتوقف القافية كما يكون على المتعلق يكون على دليله فلا ينفع هذا الجواب ثم التعلق تعلق خبرية كما قال لاتنازع لان بعضهم منعه بين الجوامد كما فى الاشمونى وغيره (قوله على نبى) بالهمز من النبأ وهو الخبر وبالياء مخففة أو من النبوة وهى الرفعة أو البعد عما يشين ويقال نباوة كما فى اليوسى على الكبرى وعلى كل ففعيل صالح لمعنييه لانه مرفوع ورافع من اتبعه ومخبر ومخبر ويطلق النبى كما فى القاموس على الطريق وظاهر أنه موصل (قوله انسان) لم يصرح بالذكورية اكتفاء بتذكير الضمير أو بناء على أنها انسانة كما قال

انسانة فتانة * بدر الدجا منها خجل

فلا يكون من بقية الحيوانات وكفر من قال فى كل أمة نذير بهذا المعنى وانما هى أمم البشر الماضية ولا من الجن ولا ينافيه ألم يأتكم رسل منكم فانه باعتبار أحد الفريقين أو نواب الرسل فيهم ولا من الملك والحكمة كما أشار اليه الشعرانى فى اليواقيت والجواهر أن الارسال اختبار وانما يكون ببعضهم كما قالوا أبشرا منا واحدا نتبعه قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون وأيضا عامة الخلق لا يناسبهم ارسال الروحانى المحض على اشارة قوله تعالى لو كان فى الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا ولا يكون أنثى والايحاء لام موسى الهام فى جزئية على حد وأوحى ربك الى النحل والمثبت للنبوة الايحاء بشرع كلى قال صاحب بدء الامالى

وما كانت نبيا قط أنثى * ولا عبد وشخص ذو فعال

أى فعل قبيح (قوله أم لا) فى حاشية شيخنا ما نصه صادق بجواز التبليغ

وبحرمته وبكراهته وانظر النص الصريح فى ذلك اهـ والظاهر الجواز الراجح حيث لا مانع وقد قالوا يخبر بنبوته ليحترم (قوله أعم من الرسول) أى عموما مطلقا وعكس بعضهم قال لأن الرسل تكون من الملائكة والظاهر قوله تعالى وكان رسولا نبيا وقال السعد فى المقاصد متساويان وعليه ظاهر وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى من حيث تعلق الارسال بهما وقيل الرسول من أوحى اليه بواسطة الملك والنبى بالهام أو منام وجعل الشعرانى فى اليواقيت والجواهر بينهما عموما وجها يجتمعان ان خص بأحكام وأمر بتبليغ أحكام فان لم يؤمر بتبليغ أصلا فنبى فقط وان أمر بتبليغ الكل فرسول فقط وهذا كله خلاف فى مجرد التسمية من غير كبير فائدة (قوله وأمر بتبليغه) فان أمر مع ذلك بالحكم بين الناس فخليفة كما قال تعالى لداود وان لم يؤمر بزائد على التبليغ كان رسولا فقط فليس كل رسول خليفة نقله الشعرانى عن الشيخ الأكبر فى الكتاب المذكور وقال فيه أيضا يمتنع ارسال نبيين معا فى آن واحد الا أن يكونا ينطقان فى رسالتهما بلسان واحد كموسى وهرون فلم يكن لكل منهما عبادة تخصه اهـ (قوله أى أرسله الله تعالى) تفسير بالسبب فان مجيئه سببه الارسال وهل الرسالة والنبوة فى وقت واحد المشهور نعم وقيل النبوة سابقة بنزول اقرأ والرسالة بأمره بالانذار لما نزلت آية المدثر فهو زمن فترة الوحى بينهما نبى لا رسول وللاول أن يقول المعنى اقرأ على قومك كما بين بعد فآية المدثر بيان لا ابتداء ارسال (قوله من الثقلين) بيان مشوب بالتبعيض لتثقيلهما الارض أو لثقلهما بالذنوب ونحوها واقتصر عليهما الاجل قوله بالتوحيد فانه وان أرسل لغيرهم كالملائكة لكن تشريفا فان توحيدهم جبلى لا يكلفون به (قوله على رأس أربعين) الحكمة الكمال الغالب فى سن الاستواء وهذا ظاهر ان كان الارسال فى شهر الولادة مع أن المشهور أنه ولد فى ربيع الاول وأرسل فى رمضان فهناك كسر ملغى أو مجبور ولبعضهم ابتداء الوحى بالمنام فى ربيع ومكث ستة أشهر كذلك ومن قال فى رمضان أراد مجىء جبريل يقظة فرجع الخلاف لفظيا ولا كسر والحق أن هذا السن غالب فقط فى النبوة كما فى الشبرخيتى وغيره والا فقد نبئ عيسى ورفع للسماء قبله وكذا يحيى بناء على

انسان أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه كان له كتاب أم لا (جاء) أى أرسله الله تعالى الى جميع المكلفين من الثقلين على رأس اربعين سنة من ولادته (بالتوحيد)

أنّ الحكم الذى أوتيه صبيا النبوّة وأمّا حديث مانبئ نبى الا على رأس
اربعين سنة فعدّه ابن الجوزى فى الموضوعات كما فى شرح المصنف ووقع
فى كلام الخواص أنّ النبى نبئ من صغره ولعله أراد الكمال والتأهل وتكلم
الشارح على مبدا الارسال ولم يتكلم على منتهاه وفى اليواقيت والجواهر
مانصه فان قلت فالى أى وقت يستمر حكم الرسالة والنبوّة فالجواب أمّا
الرسالة فتستمر الى دخول الناس الجنة أو النار وأمّا النبوّة فانها باقية الحكم
فى الآخرة لا يختص حكمها بالدنيا اه كلامه فى أوائل المبحث الثالث
والثلاثون فى النبوّات وقال أوائل المبحث الثلاثون فى حكم بعثة الرسل بعد
ظهور وقتين النبوّة راجعة الى اصطفاء الله تعالى شخصا يخاطبه فلا تبطل
بالموت كما لا تبطل بالنوم والغفلة ومن قال النبوّة من النبا وهو الخبر ومن
مات لا يخبر نقول له حكم النبوّة باق أبدا حيا وميتا كما أنّ حكم نكاحه
كذلك وفى الحديث روحانى فى الدنيا روحانى فى الآخرة وفى الحديث أيضا
الانبياء أحياء فى قبورهم يصلون اه كلام الشعرانى أيضا وأمّا الارسال
فيرجع الى تبليغ التكاليف ولا يكون ذلك فى الآخرة والنظر الظاهر انهما
باعتبار الايحاء الشرعى بالفعل ينقطعان بالموت وباعتبار المزايا المترتبة
عليهما باقيان والله تعالى أعلم (قوله الشرعى) احترازا عن التوحيد بمعنى
الفن المدوّن بعد (قوله افراد المعبود بالعبادة) يعنى عدم التشريك عبده
بالفعل اولا اذ فعل العبادات ليس شرطا فى التوحيد (قوله أفعاله) وهى
كل ما فى الكون فلا فعل لغيره فليس فى الوجود الا الله وأفعاله وهذا باب
وحدة الوجود التى غاب فيها من غاب (قوله وقيل) حكاه بقيل امّا لمجرّد النسبة
أو لكونه زاده على ما فى شرح والده فانه اقتصر فيه على الاوّل أو لانه لم
يصرّح فى الثانى بوحدة الافعال والصفات (قوله لانه أشرف) ولبراعة
الاستهلال الاشارية (قوله العبادات) جعله من العبادات مع أنه لا يحتاج
لنية بناء على الظاهر من أنّ الفرق بين الطاعة والقربة والعبادة اعتبارى
وان قصرت العبادة فى الشائع على حضرة الالوهية لانك تقول أطيع
الامير وأتقرب له ولا تقول أعبده فالصلاة مثلا من حيث امتثال الامر بها
طاعة ومن حيث تقريبها للرحمة قربة ومن حيث الخدمة والتذلل عبادة

ولشيخ

الشرعى وهو افراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد
وحدته ذاتا وصفات وافعالا فلا تقبل ذاته
الانقسام بوجه ولا تشبه صفاته الصفات ولا
يدخل افعاله الاشتراك وقيل التوحيد اثبات ذات
غير مشبهة بالذوات ولا معطلة عن الصفات
وتخصيص الارسال بالتوحيد لانه أشرف العبادات

ولشيخ الاسلام العبادة تتوقف على المعرفة والنية والقربة على المعرفة فقط ومثل بالعتق والطاعة لا تتوقف أصلا كالنظر الموصل له تعالى وفيه أن المعرفة التفصيلية لا تشترط فى شئ منها ولوجه مالا بد منها فى الكل مع عدم المحئ لهذه التفرقة ولم نشتهر اصطلاحا عن غيره (قوله وأفضل الطاعات) تفنن مع ما قبله (قوله وشرط فى صحتها) أى الاعتداد بها على ما هو مفصل فى الفروع ان قلت الشرط لا يكون أعظم من المشروط فيعكر على ما قبله قلت ماذكرت حيث لم يكن الشرط يقصد لمجرد ذاته أيضا (قوله وقد خلا) قال المصنف فى الشرح الصغير أخبرنى بعض أصحابنا الموثوق بهم أنه أخذ عن نسخة خلا وأثبت فى الشرحين قبله نسخة عرا والمعنى واحد فليست خلا هنا جامدة لان تلك الاستثنائية ولا تدخل عليها قد (قوله الدين) هو والملة والشرع والشريعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فالاحكام من حيث انا ندين أى ننقاد لها وندان أى نجازى عليها دين ومن حيث ان الملك عليها للرسول والرسول يليها علينا ملة ومن حيث شرعها لنا أى نصبها وبيانها شرع وشريعة واطلاق الدين على الخالى من التوحيد باعتبار زعم أصحابه كما قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا (قوله أى تجرد) أشار به الى قول والده فى الصغير ضمن خلا معنى تجرد فعداه بعن كتب عليه العلامة النفراوى ولو لم يضمنه معنى تجرد لكان تعديه بعن لانه يقال خلا من كذا لا عن كذا (قوله جملة حالية) من نسبة الجزئى للكلى ولذلك قرنت بقد لتقربها من زمن حال عاملها فان مضى القيود باعتبار مقيدها تهانظر ما بعد حتى بالنسبة لما قبلها اعطاء للمقاربة حكم المقارنة بالنون على ما أفاده السيد وهو أدق من قول السعد نظر المجرد العنوان وان كانت قد تقرب من الحال الزمانية المنافية للماضى وهذا حال نحوى بجامعه (قوله مقيدة لنبى) أى المدلول عليه بضمير جاء فانه صاحب الحال ثم اما انه على حذف مضاف أى لعامل نبى أو المراد تقييد الوصف ليوافق قولهم الحال قيد لعاملها وصف لصاحبها ان قلت ما معنى كون الخلو صفة لنبى قلنا المعنى خلو الدين عند بعثته وهو يوصف بكونه خلا الدين عند بعثته ومن هنا الجملة الحالية لا بد أن تحتوى على ضمير صاحبها معنى وارتباطها بالواو فقط

وافضل الطاعات وشرط فى صحتها وسبب فى النجاة من العذاب الخالد (وقد خلا الدين) أى تجرد (عن التوحيد) جملة حالية مقيدة لنبى أى جاء من عند الله

ظاهري (قوله بالتوحيد) أي بطلبه أو منه والتعدد من الناس فلا تناقض قرره شيخنا (قوله تعدد المعبودات) كأنه يشير الى أن التوحيد هنا اللغوي المقابل للتعدد والسابق الشرعي كما قال سابقا ليخرج من الايطاء الى الجناس التام اللفظي والخطي كما في شرح والده قال العلامة الملوي في الحاشية ولا يرد هذا من أصله الا اذا كانت من المشطور قلنا شاع معاملة الشطرين معاملة البيتين في الرجز اما التصريع (قوله والتفرد) كأنه اشارة لدفع آخر للايطاء وهو أن المراد بالتوحيد هنا أثره أعني التوحد والتفرد ثم مجيئه في هذا الحال لتعظيم الأجر لانه أشق (قوله الشرع) يعني دال الشرع من القرآن والسنة (قوله من التعبد) أي من الاحكام المتعبد بها بدليل ما يأتي (قوله ويقال) أي لغة (قوله والعبادة) هي أخص لما سبق من أنها قاصرة على طاعة الاله ولا يحتاج عطف الخاص على العام لنكتة الا اذا ذكر على أنه من أفراد الاول والمراد هنا أنه معنى ثان خاص مستقل وحده بذاته (قوله وعرفوه) ظاهره شهرة هذا التعريف وليس كذلك مع ما فيه من الخفاء كما سيظهر والاوضح ما أفاده أولا من قوله ما ورد به الشرع فانه اصطلاحي أيضا وأما ما أشار له بقوله ويقال الخ فمما يشترك فيه الشرع واللغة (قوله الهي) خرج الوضع البشري كالكتب التي كان الحكماء قديما يؤلفونها في سياسة الرعية واصلاح المدن فيحكم بها ملوك من لا شرع لهم فانه وان كان الخالق لكل الافعال هو الله تعالى الا أن البشر لهم في هذه تكسب ان قلت حينئذ أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين انما منه ما ورد نصا لا خلاف فيه قلت هي من الدين قطعا وهي موضوع الهي غاية الامر أنه مخفي علينا والمجتهد يعاني اظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع ولا مدخل له في وضعها (قوله سائق) قال الجماعة خرج به غير السائق كامطار المطر وانبات النبات قلنا هذا سائق لصلاح المعاش أي أنه سبب فيه كما أن الاحكام سبب للسعادة الابدية وفي مناقشة شيخنا للشارح في صناعة الفلاحة عند قوله بالذات ما يفيده فالاحسن التمثيل لغير السائق بالاوضاع الالهية التي لا اطلاع لنا عليها كما تحت الارضين وما فوق السماء فان ما لا نعرفه لا يسوقنا لشيء (قوله لذوي العقول) خرج الالهامات السائقة للحيوان الغير العاقل

بالتوحيد في حال تعدد المعبودات الباطلة وخلق الدين أي فراغه عن التوحيد والتفرد والدين ما ورد به الشرع من التعبد ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب وعرفوه بأنه وضع الهي سائق لذوي العقول

(قوله باختيارهم) خرج القهرى كالأكل السائق للانين رغما وفيه أنه لا يلزم
من هذا الوضع الهداية اذ قد يتخلف هذا الاختيار عمن أراد الله اضلاله
ولا ينقص ذلك أجر الرسول المرسل به قال الشعرانى فى كتابه اليواقيت
والجواهر فى السمعيات أواخر المبحث الثالث والثلاثين فى بيان بدية النبوة
والرسالة والفرق بينهما مانصه فان قلت فهل للرسول أجر اذا رد قومه
رسالته ولم يقبلوها منه فالجواب نعم للرسول أجر فى ذلك كما يؤجر المصاب
فيمن يعز عليه فللرسول أجر بعدد من رد رسالته من أمته بلغوا من العدد
ما بلغوا كما أن الذى يعمل بشرع محمد صلى الله عليه وسلم ويؤمن به له مثل
أجر جميع من اتبع الرسل لاجتماع الشرائع كلها فى شرع سيدنا محمد صلى
الله عليه وسلم اه وهو حسن منبه على عظم أجر الرسل (قوله المحمود)
بالنصب معمول للمصدر وبالجر صفة له ومتى كان الاختيار محمود الايسوق
الا الى خير فقوله الى ماهو خير لهم ذكره توصلا لقوله بالذات والخير بالذات
هو السعادة الابدية خرجت الاوضاع الالهية السائقة لمجرد صلاح الدنيا
كملكات الصنائع المخلوقة فى الانسان (قوله أى أحكام) اشارة الى أن
الوضع بمعنى الموضوع مجازا مرسلا لان المصدر جزء مفهوم المفعول
ولا يكفى أن العلاقة التعلق وان اشتهر فى هذا المقام لأن مطلقه عام فى جميع
العلاقات ودخل المجاز التعريف لشهرته (قوله وضعها الله) أى جددها
وأثبتها بعد عدم ولا تقل أوجدها لان مرادنا بها النسب كثبوت الوجوب
للصلاة وهى أمور اعتبارية لا وجود لها وليس المراد بالحكم هنا كلام الله الخ
حتى يقال القديم لا يوضع ويتكلف بالالتفات الى التعلق ولا يرد أيضا قول
شيخنا فى الحاشية مانصه فان قلت الاحكام قديمة فكيف يتعلق الوضع بها قلت
تعلق الوضع بها هو فى الحقيقة بما دل عليها اه (قوله وهى السعادة)
يصح تذكير هذا الضمير وتأنيثه نظرا للمرجع والخبر وانما كان الخير
الذاتى هو السعادة لانها هى المقصودة بالذات والاصالة وغيرها لا يبلغها
فى العظم (قوله ويأتى آخر هذا الموضوع) أى المؤلف ومظنته قوله

وخص خير الخلق أن قد عمما * به الجميع ربنا وعمما

بعثته ولم يوف به الشارح فيما نعلم ثم رأيته ذكره عند قوله وحفظ دين

باختيارهم المحمود الى ماهو خير لهم بالذات أى
أحكام وضعها الله تعالى للعباد باعثة الى الخير الذاتى
وهى السعادة الابدية ويأتى آخر هذا الموضوع انقسامه

كما يأتي عن حاشية شيخنا (قوله الى عام وخاص) شيخنا في الحاشية الاول كشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والثاني كشريعة عيسى عليه السلام وهو أحسن من قول الشيخ الملوى العام علم التوحيد والخاص علم الاحكام الفرعية وكانه لاحظ أن التوحيد عام في جميع الملل وأما الفرعية فلكل أمة فقه يخصها (قوله وبواسطة) أي كالتابعين فمن بعدهم ولا تقل كالامم السابقة لان كلامنا في هدى بعد بعثه بالفعل في عالم الشهادة فان قلت لا يظهر قوله وبواسطة مع قوله بسيفه قلت المراد السيف المضاف له باعتبار شرعه كان بيده أو بيد غيره كما أفاده الشهاب الملوى (قوله ودلهم) عطف تفسير على قوله أرشدهم وانما فسره بالدلالة لاجل أن يظهر بالنسبة لجميع الثقلين والا فمعنى الارشاد الحقيقي قاصر على من اتبع كذا قال شيخنا ولكن لا يناسبه قوله بسيفه لان الذي حصل به انما هو الارشاد والاصلاح الحاصل بالفعل فالصواب أن يفسر الارشاد بمعناه الحقيقي ويقصر الخلق على من آمن واتبع ويمكن أن يقال ان الباء في قوله بسيفه باء الملابسة لا السببية لان الدلالة لا تتسبب عن السيف بل هو ملابس لها (قوله أي على دين) جعل اللام بمعنى على لأنه فسر أرشد بدل ومادة الدلالة لا تتعدى الا بعلى ولو أبقى الارشاد على معناه لكانت اللام باقية على حقيقتها لانه يقال أرشدني لكذا بمعنى دلني عليه (قوله أي المحقق) أشار به الى أن الحق أصله حاقق اسم فاعل حذفت الالف وأدغم أحد المثلين في الآخر (قوله ولا يستحق هذا الوصف غيره) اما أن المراد لا يستحقه دائما أو أنه نزل وجود غيره كالعدم لاكتنافه به قبل وبعد أو لكونه عرضيا على الوجهين اللذين أشار لهما الشارح فكانه ليس ثابتا تأمل (قوله لأن وجوده لذاته) أي بمعنى أن ذاته ليست معللة بغيرها فثمرة هذا القيد تظهر في المفهوم وليس المراد أن الذات أثرت في وجود نفسها لأن ذلك مستحيل (قوله لا يسبقه) مقتضى الظاهر لم يسبقه لأن لم لنفي المضي وكأنه عبر بلا للمشاكلة مع قوله ولا يلحقه لأن الاول يشاكل الآخر كعكسه اذ علة المشاكلة مطلق المناسبة وهي حاصلة فيهما (قوله المراد منه آلة الجهاد) أي فهو من باب عموم المجاز أي المجاز العام الشامل للحقيقة وهو متفق عليه

وليس

الى عام وخاص (ق) لما بعث النبي المذكور أرشد الخلق) أي جميع الثقلين بنفسه وبواسطة ودلهم الدين) أي على دين (الحق) أي المحقق والثابت وجوده وهو الله تعالى ولا يستحق هذا الوصف غيره سبحانه لان وجوده لذاته لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم (بسيفه) المراد منه آلة الجهاد

وليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز المختلف فيه والقرينة تمنع من الحقيقة وحدها والفرق بينهما أن الملاحظة في عموم المجاز لامر كلي وفي الثاني لشخص المعنيين وقرينة المجاز هنا حالية وهو العلم من خارج بأن الجهاد ليس قاصرا على السيف ويمكن أن يقال إن المراد خصوص السيف واقتصر عليه لانه أشهرها (قوله التي هو أشهرها) أي التي السيف بمعناه الخاص ففي كلامه استخدام وفي حاشية شيخنا شبه استخدام ولعله لاحظ اختلاف كلام الشارح والمتن والا فهو استخدام حقيقي (قوله والتعقيب في كل شيء بحسبه الخ) يرد عليه أنه لا يقال ذلك الا اذا كان المذكور لا يمكن وجوده قبل مضي مدة كما في تزوج زيد فولد له وهنا الجهاد يمكن حصوله قبل هذه المدة وحينئذ فلا يصح قوله والتعقيب الخ والا لقيل به في كل شيء وأجاب شيخنا بأن الجهاد غير ممكن قبل هذه المدة من حيث عدم الاذن فيه وفيه أن هذا أمر خارج عن ذات الفعل وظاهر كلامهم أن المعتبر ذات الفعل ان قلت يجاب بأن الجهاد غير ممكن اذ ذاك لأن الاسلام كان ضعيفا ولا يمكن الجهاد القائم قلنا لا نسلم ذلك لأن الاسلام تقوى بعد ذلك ولم يشرع باثر تقويته بل تراخت مشروعيته حتى تمنوه كما حكاه تعالى عنهم في كتابه المبين في آية ويقول الذين آمنوا لولا نزلت سورة ونحوها وكل هذا انما أتى من جعل الفاء للتعقيب والظاهر أنها لمجرد التفريع (قوله بل بعد الهجرة) أي بسنة لانه شرع في شهر صفر في السنة الثانية من الهجرة فيكون تراخى بعد الارسال بثلاث عشرة سنة قال الشهاب الملوي ويمكن التعقيب الحقيقي بالنظر للمعطوف أعني قوله وهديه لان الارشاد بالهدى كان عقب الارسال (قوله وهديه) في حاشية العلامة الملوي فان قلت يلزم عليه كون الشيء سببا في نفسه قلت يعتبر في قوله فارشد مطلق الدلالة وفي قوله وهديه الدلالة الموصلة والخاص سبب للعام قلت محصل الكلام عليه دلهم فتوصلهم ولا شك أنه لا يحسن انما الذي يحسن وصلهم بدلالته على أن الشارح ادعى أن الارشاد لجميع الخلق والدلالة الموصلة انما هي لبعضهم فكيف تكون سببا في الاول وشيخنا في الحاشية جعل الباء بالنظر لقوله وهديه باء التصوير ويلزمه استعمال الباء في معنييها مع أن التصوير معنى

التي هو أشهرها والتعقيب في كل شيء بحسبه والا فالجهاد لم يشرع بفور الارسال بل بعد الهجرة (وهديه للحق) أي وأرشدهم بدلالته على الذي

مخترع وهذا كله بناء على ما قاله الشارح من أن المراد بالارشاد الدلالة لجميع
الخلق ونحن نقول معنى أرشد الخلق وصلهم وهو الانسب بقوله بسبقه
والمراد بالخلق من آمن به والمراد بالهدى الدلالة التى هى سبب الوصول على
أنا لو مررنا على كلام الشارح فلا نسلم لزوم ركة أو فساد لجعل الشئ سببا
فى نفسه بل يصح دلهم بدلالته بمعنى جعلهم من متعلق دلالته على حد اللهم
ارحمنا برحمتك ومحصله أن الفعل بمعنى الوصف القائم بالفاعل سبب فى الفعل
بمعنى التأثير فى الغير فتأمل (قوله المراد منه) أشار به الى أنه ليس فى كلام
المصنف ايطاء لان الحق الاول المراد منه المولى سبحانه ومن الثانى الحكم
المطابق للواقع فيكون فى كلامه من المحسنات البديعية الجناس التام وفيه
ما تقدم من أنها ليست من المشطور (قوله مطابقة الحكم الواقع) أفاد
العلامة الملوى أن الواقع بالرفع وذلك أن المطابقة وان كانت مفاعلة من
الجانبين الا أنها تسند فى تفسير الصدق للخبر وفى تفسير الحق للواقع وذلك أن
الحق من حق اذا ثبت والثابت انما هو الواقع اهـ أقول اعلم أن النسبة
الكلامية والواقعية واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار ويقال هذا كلام
صدق أى مطابق للواقع وهذا كلام حق أى مطابق للواقع أى أن ما أفاده
الكلام مطابق لما فى الواقع فالاسهل أنهما شئ واحد هو مطابقة الخبر للواقع
فالواقع شئ ثابت فى نفسه يقاس عليه غيره ولا يقاس على غيره فنلاحظ أن
غيره هل طابقه أولا لا أنه هل طابق غيره أولا وان كانت المفاعلة من الجانبين
ألا ترى أنك تقول جالس الوزير السلطان ولا تقول جالس السلطان الوزير
والفرق الذى ذكره الشيخ مأخوذ من آخر كلام السعد على عقائد النسفى
لكن ذكره بقدر على أنه جزئى وفى أول عبارته أفاد الفرق بشيوع الصدق فى
الاقوال خاصة وفى الخيالى عليه ما نصه قال فى حواشى المطالع يوصف بكل
منهما القول المطابق والعقد المطابق اهـ وفى بعض العبارات الواقع علم الله
وهو راجع لما أسلفنا اذ المراد معلومه كما أفاده بعض المحققين (قوله باعتبار
اشتمالها عليه) أى على الحق بمعنى المطابقة أى كما هو المراد هنا فان المراد
هديه للدين المشتمل على المطابقة للواقع هذا والظاهر أن الحق بمعنى المطابقة
مصدر حق اذا ثبت والحق الذى يحمل على الاقوال وما عطف عليها ليس هو

المراد منه مطابقة الحكم الواقع وهو بهذا المعنى
يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها عليه وضده الباطل

الحق

(محمد) بدل من نبي مخصص له

الحق المصدر حتى يحتاج الى الاشتمال الذى ذكره الشارح بل هو اسم فاعل أصله حاقق أى ثابت مطابق حذفت الالف وأدغم تخفيفا كما قالوا أصل رب راب واعلم أن أصل قوله يطلق على الاقوال الخ من كلام السعد على العقائد عند قول المتن قال أهل الحق لكنه أتى به بعد تفسير الحق بنفس الحكم المطابق وأمّا المطابقة فجعلها آخر الكلام تفسيرا للحقية فأحال الشارح الكلام وتصرف فيه ولنوضح لك الإشتمال فهو فى الاقوال على كلام السعد من اشتمال الدال على المدلول وعلى كلام الشارح على صفة المدلول وكذا العقائد ان حملتها على القضايا وان حملتها على النسب لم تحتج الى اشتمال على تفسير السعد وعلى تفسير الشارح من اشتمال الشئ على صفته وان حملتها على الاعتقادات الذى هو المعنى المصدرى كان من اشتمال الشئ على متعلقه على تفسير السعد ومن اشتمال الشئ على صفة متعلقه على كلام الشارح وكذا القول فى الاديان والمذاهب فانها تطلق على المعنى المصدرى أعنى التدين والذهاب وعلى القضايا والنسب (قوله محمد) بحذف تنوينه للوزن كتسكين بالعاقب ولك أن تجعل حذف التنوين للاضافة بناء على أنه من اجتماع الاسم واللقب لما فى العاقب من الاشعار بالمدح (قوله بدل من نبى) شيخنا فى الحاشية مانصه فان قلت يشكل جعله بدلا لما تقرر فى العربية أن المبدل منه فى حكم الطرح قلت انما يعنون به من جهة المعنى غالبا دون اللفظ بدليل جواز ضربت زيدا يده اذ لو لم يأت بزيد أصلا لما كان للضمير مايعود عليه اهـ ولعل روح الجواب قوله غالبا والا فالقصد اللفظى لا ينفع هنا والاحسن ماقرره بالتسليم وأن المقصود بالصلاة محمد لا مطلق نبى وهذا لا ينافى ان وصف النبوة مقصود للثناء والمدح وعبارة المصنف فى الشارح بيان لنبى وبدل منه وهو اما على اعراب الزمخشرى مقام ابراهيم بيانا للآيات فلا يقول باشتراط النحاة موافقته تعريفا وتنكيرا أو أراد كما رأيت بطرته البيان اللغوى أى مابين المراد وعطف البدل تفسير (قوله مخصص له) أصله للمصنف وفيه أن التخصيص من وظائف النعت ورأيت بطرته مانصه لأن الشافعى نص على أن البدل من المخصصات اهـ قلت الذى فى جمع الجوامع والمحلى مانصه الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض من الكل كما ذكره ابن

الحاجب نحو أكرم الناس العلماء ولم يذكره الاكثرون وصوّبهم الشيخ الامام
والد المصنف لان المبدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا
تخصيص به اه ومرجع ماهنا البدل البعض بالالتفات لعموم نبى فى حد ذاته
والظاهر فى مثله أنه بدل كل نظرا الى أن المراد بالنبى ابتداء هو محمد صلى الله
عليه وسلم وفى حاشية شيخنا مانصه مخصص له أى مقيد له اذ لا عموم هنا اه
وأراد نفى العموم الاصولى أى استغراق اللفظ من غير حصر لان نبى نكرة
فى سياق الاثبات لا تشمل فهى من باب المطلق (قوله منقول) لما أن المعنى
الاصلى كلى يضطر اليه فى المخاطبات فيقدم ويقابله المرتجل لارتجال علميته
أى سرعتها ومن البعيد القول بارتجال جميع الاعلام استبعادا لملاحظة
النقل وأبعد منه تكلف أن جميعها منقول (قوله المضعف) أى الفعل المكرر
العين وليس المراد المضعف التصريفى بمعنى ما كانت عينه ولامه من جنس
واحد كمس وظل (قوله سمى به) أى سماه جده وقيل أمه أمرت بذلك بين
اليقظة والنوم ويحتمل أن الخلاف لفظى وأن لكل مدخلا والتسمية يوم
السابع وقيل ليلة الولادة وجمع بأنه أخذ فى شأنها يوم الولادة وانختمت يوم
السابع والمسمى حقيقة هو ربه وهو أشرف أسمائه صلى الله عليه وسلم ولذلك
قرن بالاسم الاعظم فى الشهادتين وبما علمت من أن المسمى حقيقة هو الله
تعالى وأنه ألهم جده بل وأظهره قبل فى الكتب ثم قرر فى الشرع علم أنه
بتوقيف شرعى فان أسماءه صلى الله عليه وسلم توقيفية كتب العلامة
النفراوى على طرة شرح المصنف باتفاق وأما أسماؤه تعالى ففيها خلاف
والراجح أنها توقيفية والفرق بينهما أن النبى صلى الله عليه وسلم بشر فربما
تسوهل فيه فسدت الذريعة باتفاق وأما مقام الالوهية فأجل محترم فقيل
فيه بعدم التوقيف اه ما كتبه بالمعنى قلت ونظير هذا قول المالكية
بقتل ساب النبى ولو تاب بخلاف ساب الاله وما قيل من تمثل الشيطان فى
المنام بالاله دون النبى وقولنا أيضا يحرم نداؤه صلى الله عليه وسلم بمجرد اسمه
بخلاف الاله ما ذاك الا لحماية مقام النبوة ومزيد تبجيله ولعمرى ظهر حرمة
ما يحصل من بعض المخرفين من تغزلهم فى المقام المحمدى بما يقال فى المعشوق
مما يأنف أحدنا أن يخاطب به ولو كان هذا جائزا ما فات حسان فمن دونه

وهو علم منقول من اسم مفعول المضعف سمى به نبينا صلى الله عليه وسلم

لكثرة خصاله المحمودة ورجاء أن يحمده أهل السماء والارض وكان كذلك ووصفه بـ (العاقب) وهو الذى يحشر الناس

وقد قالوا انما لم يفتتن به صلى الله عليه وسلم مع أنه أعطى كل الحسن وفتن يوسف مع اعطائه شطره لان جماله صلى الله عليه وسلم صين بالجلال كما قال السلطان ابن الفارض

بجمال سترته بجلال * هام واستعذب العذاب هنا كا

ومن كلام سيدى على وفا رضى الله عنه

سبحان من أنشاه من سبحانه * بشرا بأسرار الغيوب يبشر

قاسوه جهلا بالغزال تغزلا * هيهات يشبهه الغزال الأحور

هذا وحقك ماله من مشبه * وأرى المشبه بالغزالة يكفر

يأتى عظيم الجهل فى تشبيهه * لولا لرب جماله يستغفر

الى أن قال

فعلى جمالك بالكمال جلالة * فيها لاهل الكشف سر مضمر

وما وقع لعارف من نحو هذا اما بتأويل يجده أو بجذب أخرجه عن الفتيا فليس لمن لم يساوه أن يقتدى به مادام مميزا بين ما ينافى الجلال وغيره كقوله فى القصيدة السابقة

جنات عدن فى جنى وجناته * ودليله أن المراشف كوثر

وليس لاحد أن يقول ما رأينا أحدا نص على حرمة هذا بخصوصه فان هذه البدع لم تشع فى زمن الائمة فلتوزن بالميزان السابق (قوله لكثرة خصاله) أى المعلومة بالقرائن الكثيرة (قوله ورجاء أن يحمده) هذا جواب عبد المطلب لما قيل له ليس من أسماء قومك ففيه أن التسمية بأسماء العشيرة من السنة القديمة وهذا على أنه من حمده أكثر عليه الحمد كغسله بالتشديد ويصح أنه من حمده جعله حامدا كعلمه وفهمه بالتضعيف فهو أفضل المحمودين وأجل الحامدين صلى الله عليه وسلم وعلى آله (قوله العاقب) هو الذى يأتى فى العقب والآخر وذلك لكمال رتبته فلا يحتاج لغيره الا قبله كالوسيلة الممهد المبشر ومتى حصل لم يحتج لغيره ولا يحصل معه ويشكر الله تعالى للبوصيرى حيث يقول

فانه شمس فضل هم كواكبها * يظهرن أنوارها للناس فى الظلم

حتى اذا ظهرت فى الافق عم هدا * ها العالمين وأحيت سائر الامم

وأيضا فى تأخره نسخ الشرع غيره لا العكس وأيضا الثمرة العظمى فى الاشياء
تأتى آخرها كالماء فى سفر الابار وأنشد

نعم ما قال سادة الاول * أول الفكر آخر العمل

وهو صلى الله عليه وسلم الحكمة المرادة من الخلق فلولاه ما أوجدوا والى
ذلك أشار السلطان ابن الفارض فى التائية بقوله

وانى وان كنت ابن آدم صورة * فلى فيه معنى شاهد بابوتى

(قوله على قدمه) أى طريقه وشرعه لان أصل الطريق يسلك بالقدم
فهو محله أى يستمر شرعه للحشر أى لا يتوسط بينه وبين الحشر شرع آخر
ولا يلزم استمرار العمل به للحشر بالفعل فان المؤمنين يموتون قبله بالريح اللينة
وتقوم الساعة على شرار الناس وهذا معنى اسمه الحاشر أيضا (قوله تبتدأ
نبوته) خرج عيسى لان بدء نبوته قد مضى وانما يأتى متبعا لنبينا صلى الله عليه
وسلم وبهذا سقط ما قيل مجىء عيسى بشرعنا كمجىء أنبياء بنى اسرائيل بشرع
موسى وقد عدوا أنبياء مستقلين لقولهم لا يشترط فى الرسول أن ينسخ شرع
من قبله ووجه السقوط أن أنبياء بنى اسرائيل مجيئهم هذا هو بدء نبوتهم
ان قلت ينافى التبعية رده الجزية التى قبلها محمد صلى الله عليه وسلم قلت هو
تنفيذ لحكم محمد صلى الله عليه وسلم فانه أفاد أنها مغياة لذلك الزمن (قوله
رسل) الوزن بسكون السين وفى القرآن متى وقع بعده حرفان رسما قرئ
فى السبع بالسكون لابى عمرو وبالضم لغيره كرسلهم ورسلنا وان كان بعده
حرف واحد فبالضم ليس الا كرسلى ورسله (قوله أى لجميع الانبياء) أى
فأطلق الخاص وأراد العام أو فيه اكتفاء بحذف الواو وما عطفت والا فلا
يلزم من ختم الاخص ختم الاعم والقرينة العلم بختمه الجميع وكانه آثر
التصريح بالرسل لانه أمدح فان الرسالة أشرف لجمعها بين الحق والخلق
خلافا للعز قائلا للتفرغ عن الاغيار قال الملوى أو يحمل على ترادفهما
لكنه ضعيف اه (قوله والرب) يقال فيه ربى بابدال بائه الثانية ياء كراهة
لثقل التضعيف قالوا لا وربيك أى لا أفعل وربك والاسم الربابة بالكسر
والربوبية أفاد ذلك فى القاموس (قوله مصدر) هذا ظاهر ان كان من رب
كشد وهو يأتى بمعنى جمع وأصلح فيكون متعديا وبمعنى لزم وأقام فيكون

لازما

على قدمه وليس بعده نبى تبتدأ نبوته فهو بمعنى
الخاتم بعثه وارساله (لرسل ربه) أى لجميع الانبياء
والرب يقال لمعان منها السيد والمالك وهو فى الاصل
مصدر بمعنى التربية وهى تبليغ الشىء شيأ فشيأ
الى الحد الذى أراده المربى أطلق عليه تعالى

لازما أى الباقى وأما ان كان من ربى بالالف فهو اسم مصدر والمصدر التربية
(قوله مبالغة) أى بدعوى الاتحاد ففيه بشاعة فالاولى انه اسم فاعل
أصله رابب أو صفة مشبهة أصله ربب كحذر أو على أصله كضخم (قوله واذا
أفرد) لان جمع نحو أرباب متفرقون أو أضيف نحو رب الدار قال العلامة
الملوى ويتهى عنه لغير الله اذا أضيف لعاقل قال واذكرنى عند ربك ليس من
شريعتنا قلت هذا قاعدة الشافعية وأما مذهب المالكية فشرع من قبلنا
شرع لنا كما هو مفاد فهذا اهم اقتده فيحتاج لتصحيح الناسخ (قوله ودخلت عليه
ال) الواو بمعنى أو فان الصحيح أن أحدهما كاف فى الاختصاص ويراد
بالافراد التجرد عن أل أيضا تأمل (قوله وآله) عملا بما ورد قولوا اللهم صلى
على محمد وعلى آل محمد وللنهى عن الصلاة البتراء التى لم يذكر فيها الآل وأصل
آل أول من الاول لأن الشخص يؤل ويرجع لهم ويرجعون له فى المهمات
بدليل تصغيره على أويل والقول بأن فى الاستدلال بالمصغر على شئ فى المكبر
دورا ممنوع بأن التصغير يتوقف على المكبر من جهة أنه فرعه فى الوجود
وغاية ما فى الاستدلال توقف المكبر عليه من جهة معرفة أصل حروفه
فانفكت الجهة أورد بأنه مختص بالاشراف العقلاء وآل فرعون بحسب زعمه
أو الدنيا أو تهكم كما أن آل الصليب لتنزيله منزلة العاقل حيث عبدوه وأنه
قليل وتصغيره ينافى ذلك والجواب أن الشرف فيما أضيف له على أنه لو سلم
سريانه فالشرف مقول بالتشكيك على أن التصغير يأتى للتعظيم قال لبيد

وكل أناس سوف تدخل بينهم * دويهية تصفر منها الانامل

وقال الآخر

فويق جبيل شامخ الرأس لم تكن * لتبلغه حتى تكل وتعملا

ويأتى لتزيين اللفظ كما قال السلطان ابن الفارض

عوذت حبيبى برب الطور * من آفة ما يجرى من المقدور

ما قلت حبيبى من التحقير * بل يعذب اسم الشئ بالتصغير

وقيل أصله أهل بتصغيره على أهيل والقول بأن أهيلا يجوز أنه تصغير أهل لا
آل فلا يستدل به ممنوع فان الائمة لا يحكمون بأنه له الا لمقتض ولا يبعد أن
يقول أحدهم للاعرابى كيف تصغر آل فيجيبه ويخونهم وسوسة قلبت الهاء

مبالغة واذا أفرد ودخلت عليه أل اختص به
سبحانه وتعالى (و) سلام الله مع صلاته على (آله)
صلى الله عليه وسلم وهم

همزة حملا على عكسه فى أراق وان كانت الهمزة أثقل فالمقصود التوصل للاخف من الهاء أعنى الالف وقلب الهاء ابتداء ألفا لا مستند له يحمل عليه واضافته للضمير كما فى المصنف جائزة خلافا لمن منع متمسكا بأنه مختص بالاشراف والظاهر لوضوحه أشرف وفيه أن لفظ الضمير فيه شرف الاعرفية ومعناه يشرف بمرجعه وقال عبد المطلب

وانصر على آل الصليب * وعابديه اليوم آلك

(قوله أتقياء أمته) مأخوذ مما ورد آل محمد كل تقى وان كان ضعيفا ولم يرد أنا جد كل تقى واعلم أن الآل له معان باعتبار المقامات فربما جعلت أقوالا ولا يحسن ففى مقام المدح كل مؤمن تقى والدعاء كل مؤمن ولو عاصيا وحرمة الزكاة الاصح عند المالكية بنو هاشم كالحنابلة زادت الشافعية والمطلب وخصت الحنفية فرقا خمسة آل على وآل جعفر وآل عقيل وآل العباس وآل الحرث بن عبد المطلب قال العلامة الملوى فى الحاشية ما نصه فائدة اولاده صلى الله عليه وسلم الذكور ثلاثة عبد الله ويلقب بالطيب وبالطاهر فله لقبان زيادة على الاسم والقاسم وابراهيم والاناث أربعة زينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة وينبغى حفظهم ومعرفتهم لان النبى صلى الله عليه وسلم سيدنا ويقبح على الانسان أن لا يعرف أولاد سيده اه قلت وكلهم من خديجة الا ابراهيم فمن مارية القبطية أهداها له المقوقس من مصر وجمع بعضهم زوجاته اللاتى مات عنهن بقوله

توفى رسول الله عن تسع نسوة * اليهن تعزى المكرمات وتنسب
فعائشة ميمونة وصفية * وحفصة تتلوهن هند وزينب
جويرية مع رملة ثم سودة * ثلاث وست نظمهن مهذب

(قوله لتعميم الدعاء) علة لعدم تفسيره بالاقارب لكن الانسب حينئذ أن يراد تقوى الشرك وأصل هذا التفسير لعياض كأنه لان مقام الصلاة من باب المدح لانها اشعار تعظيم (قوله لمشاركته له) أفرد ضميره لكون العطف بأو وهى لاحد الشيئين وان خصه يس على الالفية بالتى للشك فالمشهور الاطلاق ثم ان عطفه على محمد لا يصح لان المعطوف على البدل بدل وابدال الآل من النبى لا يظهر على نوع من أنواع البدل ولا الاضراب

الانتقالى

ياء أمته لتعميم الدعاء فهو معطوف على نبى أو لمشاركته له فى حكمه وهو الدعاء عاذكر

الانتقالى لاساءة الأدب بعادة الاضراب ولا الاشتمال لانّ ضابطه وهو
تقاضى المتبوع واشعاره بالبدل اجمالا بحيث تتشوّف النفس له كما اذا
قلت سرق زيد انتظر السامع أن تقول ثوبه أو نحو ذلك غير موجود هنا وقد
صرّحوا بأنّ ضرب زيد غلامه ليس اشتمالا اللهمّ الا على ماقيل من بدل الكل
من البعض ونقل عن مالك أنّ آل الرجل يشمل الرجل نفسه نحو ادخلوا آل
فرعون أى فرعون وقومه وتكون اضافته للضمير من اضافة الكل للبعض
وكأنّ الذى غرّ الشارح أنّ المبدل منه فى نية الطرح فكأنه لم يذكر ابتداء
الامجد والعطف عليه صحيح أى أنّ العطف بعد انقضاء الامر فى شأن
الابدال فليتأمل ان قلت وعطفه على شئ يقتضى طرحه قلت المعطوف على
المبدل منه ليس مبدلا منه حتى يكون فى نية الطرح فتأمل (قوله وصحبه)
خصهم لمزيد الاهتمام بهم وان شملهم الآل بالمعنى الاعمّ وصحب عند أبى
الحسن الاخفش جمع صاحب والتحقيق قول سيبويه اسم جمع لانه ليس من
أبنية الجمع كما ذكره الاشمونى فعلم أنّ اسم الجمع قد يكون له واحد من لفظه
وقولهم فيه ما لا واحد له من لفظه بل من معناه كجيش لعله نظر للغالب أو
خلاف التحقيق وانما الفرق بينهما لفظى بكونه مغايرا للموازين المعلومة
للجموع ومعنوى بأنّ الجمع كائنة فى قوّة التكرار بحرف العطف واسم الجمع كل
أفاده الاشمونى ولعله نظر للاصل والا فيقال حمل الرجال الصخرة وأعطيت
الجيش دينارا دينارا (قوله أصحابه) جمع صاحب كجاهل واجهال على
ما فى التوضيح وان لم يكن قياسا أو صحب كفرخ وافراخ ... وان كان
شرط اطراد افعال فى فعل اعتلال عينه كثوب وأثواب وباب وأبواب وناب
وأنياب وقيل جمع صحب بكسر عينه مأخوذ من الاوّل بحذف الالف أو
من الثانى بتحريك الساكن ويجمع صحب أيضا على صحاب ككعب وكعاب
(قوله والصحابى) قيل تسميته حدثت فى الاسلام فهو أخص من مطلق
صاحب فمن ثمّ فى بعض العبارات يقال الصاحب بمعنى الصحابى وهو نسبة
للصحابة وأصلها مصدر بمعنى الصحبة كالجزالة أطلقت على الجماعة
المعلومين من باب زيد عدل (قوله مميزا) المعتمد لا يشترط فيدخل من حنكه
بالتمر من الصبيان والمجنون المحكوم باسلامه فيما يظهر والنائم فلا يشترط

(و) على (صحبه) أى أصحابه صلى الله عليه وسلم
والصحابى من لقيه صلى الله عليه وسلم مميزا

قصد ذلك الشخص الاجتماع ولا معرفة أحدهما الآخر نعم الاظهر فيما اذا
كانا نائمين عدمها وان كان صلى الله عليه وسلم لا ينام قلبه لان الاجتماع
المعلوم من وظائف العين (قوله مؤمنا به) أى بعد البعثة فعلى هذا نحو
ورقة بن نوفل لا يعد صحابيا وبعضهم أطلق (قوله ومات على الاسلام)
شرط لدوامها والا فلما تحققت حال الحياة فان ارتد بطلت فان عاد ولم يره
بعد عادت مجردة عن الثواب عند الشافعية قال العلامة الملوى فى الحاشية
وفائدتها التسمية والكفاءة فيسمى صحابيا ويكون كفؤا لبنت الصحابى قلت
ومن ذلك جعل من اجتمع به تابعيا وعدم حنث الحالف على انه صحابى واشتهر
أنها لا تعود عند المالكية والذى رأيته فى الحطاب على مختصر الشيخ خليل
تردد فى ذلك فجاء الاجهورى وجزم بأحد الاحتمالين أعنى عدم العود
وتبعته تلامذته بعد كالشيخ عبد الباقى والشبرخيتى فكأنه من هنا اشتهر
فحينئذ لا مانع من الرجوع فيه لمذهب الشافعى على ما كان يرتضيه بعض
الاشياخ (قوله فيدخل ابن أم مكتوم) هو عبد الله أحد المؤذنين له صلى
الله عليه وسلم كنيت أمه به لكتم بصره وهو تفريع على التعبير باللقى لا بالرؤية
وان أجيب عنه بأن الرؤية علمية لا بصرية (قوله وعيسى والخضر) تفريع
على عموم من (قوله لا يشترط فيه التعارف) أى ولا الطول بخلاف التبعية
على المشهور لمزيد تأثير نور النبوة والصحيح عندهم أن التابع لا يشترط فيه
طول أيضا وكأن الشارح أراد بالتعارف الظهور بين الناس حتى يخرج منه
عيسى والخضر وأما على المشهور من أنه على وجه الارض فهم داخلون ولو
اشترط للاجتماع بالكل فى بيت المقدس ثم اشتراطه على المشهور ولعله اصطلاح
والا فالسماء لا تنقص عن الارض فى مثل هذا نعم يشترط كون الاجتماع
بالاجساد قبل الموت (قوله والملئكة) دليل حذف فى الكلام السابق أى
والملائكة تدخل أيضا (فعيسى عليه السلام آخر الصحابة موتا) أى من البشر
الظاهرين فلا يرد الملائكة والخضر لانه انما يموت عند رفع القرآن وقيل بل مات
لحديث مسلم أنه صلى الله عليه وسلم أقسم قبل وفاته بشهر ما على وجه الارض
من نفس منفوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهى حية وأجاب الجمهور بأنه
ساكن البحر أى ويمكن أنه اذ ذاك كان فى الهواء على أنه يمكن أن المراد

مؤمنا به ومات على الاسلام فيدخل ابن أم مكتوم
ونحوه من العميان وعيسى والخضر والياس عليهم
السلام لحصول اللقاء ولانه لا يشترط فيه التعارف
اذ لا تنافى بين مقام الصحبة والنبوة والملئكة
وعيسى عليه السلام آخر الصحابة موتا والملائكة
صحابة باقون الى الآن

الظاهرون (قوله لتكليفهم بشريعته) شيخنا اللام بمعنى مع أى لان الصحبة لا تتوقف على التكليف وعلى أنهم مكلفون فهل بما كلفنا به أو بغيره لما ورد منهم الساجد لا يرفع رأسه والاقرب أن ارساله اليهم تشريف وأن طاعتهم جبلية والتكليف انما يكون بما فيه كلفة (قوله وحزبه) الظاهر حمله على من غلبت ملازمتهم له فيكون عطف خاص لمزيد الاهتمام (قوله وبعد) مما اشتهر وذكره المصنف فى شرحه أنها ظرف زمان باعتبار النطق ومكان باعتبار الرقم قال بعض مشايخنا والالتفات للمكان الذى بعد مكان البسملة من الورق المكتوب فيه بعيد ومن المشهور أنه اذا نوى لفظ المضاف اليه أعربت ومعناه بنيت ثم تكلف فى الفرق مع تلازمهما بأن اللفظ فى الاول مقصود كأنه مصرح به والمعنى حاصل غير مقصود وفى الثانى بالعكس أونية المعنى لا يلتفت فيها اللفظ بخصوصه أوهى نفس نية معنى الاضافة أعنى النسبة الجزئية فهى محط القصد وان لزم منها المضاف اليه وفيه أنه لا معنى لاضافتها له فقط مع أنها حالة بينهما والكل لا دليل عليه فلو قيل ليس ثم الا نية اللفظ بمعناه ويجوز معها الاعراب والبناء على حد نحو يوم اذا أضيف للجمل كان أسهل وأنسب بما يذكرونه فى علل البناء لضعفها والبناء الجائز يكتفى فيه بسبب ما فانهم يعللونه بشبه أحرف الجواب فى الاكتفاء بها عما بعدها أو تضمن معنى الاضافة أو الجمود بعدم تصرف الاسماء من تثنية وجمع ونحو ذلك وبنيت على حركة فرارا من ساكنين وضم جبرا بالاقوى أو عما فاتها فى اعرابها فانها تنصب أو تجر وهذا الثانى نظر للغالب والا فقد نقل شيخنا فى حاشية ابن عبد الحق عن ابن قاسم فى حاشية المحلى على المنهاج جواز رفعها منونة على الابتداء عند القطع عن الاضافة رأسا وذكره المصرى على الازهرية أيضا قال شيخنا بعد أن تكلمت معه فى ذلك ان معنى وبعد فأقول على هذا وزمن أقول فيه لكن يقال ما المسوغ للابتداء بالنكرة ولعله الوصف معنى لأن المراد وزمن تال للزمن السابق ويرده ما فى الطبلاوى على الأزهرية نقلا عن العلامة القاسمى عن شيخه الصفوى من جواز حيوان آدمى فى الدار دون انسان فى الدار مع أن المعنى واحد لأن العرب اعتبرت الوصف الخارج عن النكرة دون المأخوذ منها

لتكليفهم بشريعته (و) على (حزبه) أى جماعته صلى الله عليه وسلم (وبعد)

مسوّغا النكتة تظهر فى بعض الاحيان وطرد وا الباب فلا يضر تخلفها فى بعض المواد على ماقال أولما فى الاوّل من مزية الاجمال ثم التفصيل دون الثانى على مايمكن أن يقال ثم هذا الوجه مع بعده يمكن جريه عند عدم القطع وشرط بعضهم فى البناء كون المضاف اليه معرفة كما فى حواشى الاشمونى وغيرها (قوله يؤتى بها للانتقال) فلا تقع أوّل الكلام وهذا من ضروريات البعدية وهذا الغرض هو الذى صار يلاحظ منها وأمّا المعنى الاصلى أعنى الشرط والتعليق فقل أن يقصده المتكلم ثم انها تكسب الاقتضاب وهو انتقال من كلام لآخر لا يناسبه والتحقيق جوازه كقوله تعالى بعد ذكر مايتعلق بالطلاق حافظوا على الصلوات ثم جاءت آية العدّة بعد شبها بالتخلص وهو انتقال مع المناسبة كالانتقال من التشكى للمدح فى قوله

تقول فى قومس قومى وقد بلغت * منا السرى وخطا المهرية القود
أمطلع الشمس تبغى أن تؤمّ بنا * فقلت كلا ولكن مطلع الجود

والمهرية القود ابل طويلة الاعناق وقومس موضع والشبه هو أنّ النفس لا تنتقل للثانى الا بعد أن تشعر به بوجه مّا وتشم رائحته لكنه فى التخلص من حيث المناسبة وفى الاقتضاب الذى أتى فيه بلفظ بعد أو هذا ونحوه من حيث انّ هذه الالفاظ تؤذن بانتهاء الاوّل وأنه سيشرع فى غيره (قوله وأصلها أمّا بعد) من هنا لا يصح دخول الفاء لتقدير أمّا لانّ المقدر كالثابت ولا يجمع بين العوض والمعوّض نعم اذا لم تجعل الواو بدلا على ماستعرف ويصح توهمها لكثرة ورودها وهذا الاصل هو الذى كان يأتى به صلى الله عليه وسلم فهى مستحبة بناء على تناول السنة جميع أفعاله لا لأنها مقصورة على ما كان على وجه التعبد لا تشمل ما هو من العادات ظاهرا فبعض المؤلفين كالمصنف يرى الاقتداء بنفس بعد فيعدل الى الواو اختصارا أو لنحو وزن ان قلت من أين أنّ أمّا أصل الواو وهلا حكموا بأنّ كلا منهما فرع عن مهما قلت لما كانت أمّا تفيد معنى الشرط فى غير هذا التركيب نحو فأمّا اليتيم فلا تقهر وأمّا ثمود فهديناهم بدليل الفاء جعلناها هنا أيضا نائبة عن الشرط والواو لا تستعمل مكان الشرط فى غير هذا الموضع فلم نقبلها نائبا لضعفها بل عن النائب وأوّل من نطق بها مطلقا آدم لانه علم الاسماء كلها وان قيل بغيره

يؤتى بها للانتقال من أسلوب الى آخر وأصلها أمّا بعد

فيالنسبة

فبالنسبة لقومه قيل هى فصل خطاب داود والحق أنه مطلق كلام فاصل بين
الحق والباطل وقيل غير ذلك (قوله لزوم الفاء) أى ثبوتها ومقارنتها فلا
ينافى قوله غالبا تقول لازمته سنة فالقيد قرينة على اخراج اللزوم عن
حقيقته وللحذف نوع كثرة فى الشعر كالنثر ان حذف معها قول قال
ابن مالك فى الأصل أعنى أمّا

وحذف ذى الفا قل فى نثر اذا * لم يك قول معها قد نبذا

(قوله فى حيزها) أفاد شيخنا أن حيز الشئ مكانه ومكان بعد لا يشتغل بغيرها
فهو على حذف مضاف أى قرب حيزها ولك أن تقول الاضافة لأدنى
ملابسة على أن الحيز من الحوز وأصله حيوز وحوز الشئ ما تبعه ونسب
اليه كفناء داره وما حواليها (قوله لتضمن أما معنى الشرط) علة للزوم الفاء
ولابن الحاجب أن الفاء لاجراء كلمة الظرف مجرى الشرط كقوله تعالى واذ لم
يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم قلنا اذ تأتى للتعليل فلها شبه بالشرط
لأنه لتعليل الجواب فساغ اجراؤها مجراه مع قربها من صورة اذا بخلاف
بعد فهذا قياس مع الفارق اذ لا جامع بين بعد والشرط ثم يمكن الواو لعطف
الجمل أو للاستئناف والفاء زائدة أو معللة لمحذوف أى وأقول لك بعد استمع
وأحضر ذهنك لان العلم الخ مثلا فتأمل (قوله مهما) قيل الفاء تدل
على مطلق شرط فما المخصص لمهما ولعلهم امتنعوا من ان لانها للشك وغيرها
اشتهر خصوصه بزمان أو مكان أو عاقل أو غيره والمراد هنا التعميم بناء على
عدم تخصيص مهما بغير العاقل وأما أى فتحتاج لكلفة مضاف اليه (قوله
من شئ) بيان لمهما حال من ضميره فى يكن وان كان شأن البيان التخصيص
فقد يكون مساويا اشارة الى أن المراد الجنس بتمامه دفعا لارادة البعض
على حد ما أشير له فى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه ويصح
أن من زائدة وشئ فاعل يكن التامة ان قلت تخلو الجملة الخبرية عن رابط
قلت فيها اعادة المبتدا بمعناه لان مهما معناها شئ (قوله بعد) اقتضى
الشارح أنها من متعلقات الشرط ورجح كونها من متعلقات الجزاء
ليكون المعلق عليه مطلقا وهو أبلغ فى التحقق ولان تقييد القول الآتى
بانه بعد البسملة له مقتض وهو الحديث الآمر بتقديمها ولا مقتضى لتقييد

بدليل لزوم الفاء فى حيزها غالبا التضمن أما معنى
الشرط والاصل مهما يكن من شئ بعد البسملة
ومابعدها رفالعلم بأصل الدين.

مطلق وجود شيء ولا يرد أن الفاء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها للتوسع فى الظروف على أن الدمامينى على المغنى ذكر أن تقديم المعمول لغرض فى مثل هذا لا يلتفت معه لوجود المانع ومن التعليق على محقق عدت أما للتأكيد أى التحقيق وأما التفصيل فغالب فقط على الصحيح اذ لا يلزمها المجمل (قوله أى بأصوله) يشير الى أن المراد بالاصل الجنس الصادق بمتعدد وان شئت قلت انه مفرد مضاف فيعم ثم ان شيخنا فى الحاشية جعل كلام الشارح اشارة الى أنه ليس المراد المعنى العلمى والشيخ الملوى جعله من التصرف فى العلم لضرورة النظم وقد عهد لغير ضرورة وهو أظهر وأنسب بقوله يحتاج للتبيين الخ وصرح به المصنف فى شرحه (قوله وهى العقائد) شيخنا فى الحاشية أى وهى كليات العقائد فاندفع ما يقال ان الآتى بيانه البيت قواعد أو أن تسميتها قواعد بالنظر لاعتماد الاحكام عليها كما يعتمد البيت على أساسه اه وجزم العلامة الملوى فى حاشيته بالثانى وهو الصواب لان أكثر الغرض فى هذا العلم يتعلق بشخصيات كقولنا القدرة واجبة له تعالى الى غير ذلك ويندر الالتفات للكليات نحو كل كمال واجب لله تعالى (قوله قال الراغب الخ) اشارة الى أن العلم من حيث هو يعرف وقال الرازى كما فى جمع الجوامع والمواقف والمقاصد لا يعرف العلم احتج بأنه بديهى فان كل انسان يعلم بعلمه بوجوده بداهة والعلم بالوجود أخص من مطلق العلم واذا كان الخاص بديهيا كان العلم فى ضمنه بديهيا ورد بأن البديهى التصديق بحصوله لا تصور حقيقته فان قيل الحكم على الشيء فرع عن تصوره قلنا بعد تسليم أن بداهة التصديق تستلزم بداهة التصور فذاك تصوره ولو بوجه ما ولا يلزم منه بداهة تصوره بالتعريف قال لو عرف فاما بنفسه واما بغيره مجهولا وكلاهما باطل فتعين أنه بمعلوم غيره وهو أيضا باطل فان المعلوم يتوقف على العلم اذ لا يكون معلوما الا بعد تعلق العلم به فاذا عرف العلم بمعلوم توقف العلم أيضا على المعلوم وهو دور ورد بانفكاك الجهات وتباينها فان المعلوم يتوقف على حصول فرد من العلم بالوجود الاصلى فى النفس الموجب لاتصافها بكونها عالمة والمتوقف على المعلوم تصور الماهية الكلية أى وجودها فى النفس بالوجود الظلى الذى لا يستلزم اتصافها بذلك كما وضحه السيد على المواقف فبنى الشبهتين كما نص

عليه

أى بأصوله وقواعده وهى العقائد الآتى بيانها قال الراغب العلم

عليه العضد في المواقف عدم الفرق بين الحصولين وقال امام الحرمين والغزالي تعريف العلم عسر قال في المواقف ويوجه كلامهما بالوجه الثاني وسبق ما فيه (قوله ادراك) هذا هو المراد هنا بدليل الحكم عليه بالتصور وهو المعنى الاصلي للفظ العلم فانه مصدر علم ويطلق حقيقة عرفية على القواعد المدونة وعلى الملكة كما يأتي للارتباط التدريجي وتفسير العلم بالادراك يقتضي تعدده بتعدد المعلوم كما اذا فسر بالصورة الحاصلة في النفس بناء على أن العلم عين المعلوم بمعنى أن الشئ من حيث حصوله في الخارج معلوم ومن حيث حصوله في الذهن علم وأما ان فسر بالملكة فالاظهر عدم التعدد وقد حكى الخلاف في هذه المسئلة المصنف في شرحه وهو مشهور وأما العلم القديم فلم يقل بتعدده الا الصعلوكي كما سيأتي وعدل الشارح عن قول الباقلاني العلم معرفة معلوم لما أورده عليه العضد في المواقف من الدور حيث أخذ المشتق في تعريف المشتق منه وان أجيب بأنا نريد بالمعلوم ذات الشئ لا المعنى الاشتقاقي نعم فيه فائدة ترادف العلم والمعرفة خلافا لمن خص العلم بالكليات أو المركبات والمعرفة بالجزئيات أو البسائط ويوهمه قول النحاة علم العرفان يتعدى لمفعول واحد والحق كما قال الرضي أنه مجرد فرق في الاستعمال فقط أي كذا خلقت وخلافا لمن قال المعرفة تستدعي سبق جهل فلذا لا تطلق على علم الله تعالى قال السيد في شرح المواقف اجماعا لا لغة ولا اصطلاحا اه والحق أن عدم الاطلاق لعدم التوقيف على أن بعضهم جوزها لما ورد تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة وان احتمل المشاكلة أو المجازاة على معنى ما هو الشأن في العمل بمقتضى المعرفة كما هو الاظهر في معنى قول ابن الفارض رضي الله عنه

قلبي يحدثني بأنك متلفي * روحي فداك عرفت أم لم تعرف

ومعنى فداك الفدية مقدمة لحضرتك (قوله الشئ) اعترض في المواقف التعبير بالشئ بأنه يخرج علم المستحيل فانه ليس شيأ من الاشياء اتفاقا بخلاف المعدوم الممكن وأجاب بأنه شئ لغة (قوله وهو كقول شيخ الاسلام) يشير الى أنه ليس المراد بالحقيقة القاصر على التصور بل على الوجه الحق بقي أن هذا يشمل الادراك غير الجازم كالظن مع أنه لا يقال له علم في هذا الفن بل

ادراك الشئ بحقيقته وهو كقول شيخ الاسلام ادراك الشئ على ما هو به.

الجازم لا يقال له علم فيه مالم يكن لمقتض من ضرورة أو دليل كما فى المواقف وغيرها وانما هو اعتقاد وتقليد فلعله أريد العلم فى أصل اللغة أو العرف وأريد بالادراك ماهو المتبادر أعنى الجازم أو مرّ على جواز التعريف بالاعم وأنه لا يشترط كونه مانعا لأنّ المقصود الاشعار بالمعرف بوجه مّا كما هو مذهب المتقدمين ان قلت يمكن انه قصد العلم عند أهل المنطق قلنا ينافيه اخراج الجهل المركب منه فانّ العلم عندهم حصول الشئ فى الذهن جازما أولا مطابقا أولا (قوله ملكة) هى الهيئة الراسخة فى النفس كأنها ملكت محلها أو ملكها صاحبها وتسمى عقلا بالفعل وقبل رسوخها حالة من التحوّل وتسمى عقلا مستفادا والتهيؤ قبل ذلك يسمى عقلا بالملكة يعنى بالقوّة والامكان وقد بسط الكلام فى ذلك الكستلى فى حاشيته لشرح السعد على عقائد النسفى قال وأسامى العلوم وضعت وضعا أوليا بازاء ماتضاف اليه أى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات تتزايد بحسب تزايد الحوادث فلا يترجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل غاية ما يبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام لها أقاموا ملكة استنباطها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعض العلوم مسائله قضايا معدودة كعلم الكلام لكن التصديقات المتعلقة بها أمر لا يتيسر دوامه انما بل كلما وجد يفقد أجروا ملكة استحضارها مجراها وسموها باسمه اه (قوله ادراكات جزئية) شيخنا فى الحاشية أى ادراك مدركات جزئية أو يراد بالادراكات المدركات أولا مانع من وصف الادراكات بذلك اذ ادراك الجزئى جزئى اه وفيه أنه لا يشمل الادراك المتعلق بالكلى الوارد بعد الملكة بل يقتضى أنّ ادراك الكلى كلى والحق أنّ الادراك القائم بالشخص جزئى فى ذاته لا يقبل الشركة تعلق بكلى أو جزئى فالقيد لبيان الواقع ولا يحتاج التكلف (قوله والجهل) عرّفه لمقابلته العلم فيخطر بالبال معه حتى عدّ أهل البيان الضدية من علاقات المجاز كقولك للبخيل هذا حاتم (قوله انتفاء العلم) قيدوه بأنه عما من شأنه العلم من باب نفى الشئ فرع صحة ثبوته وظاهرهم الالتفات لشخصه لا لنوعه أو جنسه فخرج نحو الحمار وأجهل من حمار على غير هذا الاصطلاح لانّ التفضيل فرع المشاركة على حدّ قوله

ويقال ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية
والجهل انتفاء العلم

قال حمار الحكيم توما * لو انصف الدهر كنت أركب
لانى جاهل بسيط * وصاحبى جاهل مركب

(قوله بالمقصود) أى ما شأنه أن يقصد ويعلم فعلى هذا لا يدخل الجهل بالمغيبات وأما ذاته تعالى فباعتبار ما يجب لها ويستحيل ويجوز شأنه أن تعلم وأما من حيث الكنه فلا فان الاصح أن الحادث يستحيل أن يدرك كنه القديم بل يقصر عن ذلك بالطبع (قوله البسيط) وهو مع العلم من العدم والملكة وجعله بعض أهل السنة ضدا وجوديا فهما ضدان وهذا الخلاف جار فى الموت والحياة والقدرة والعجز ولا يضر فى العقيدة شيأ (قوله على خلاف هيئته) ويكون ذلك فى التصديقات قطعا وهل يدخل التصورات قال الخيالى نعم كما اذا تصور شبح حجر على بعد بأنه حيوان ناطق والسيد على المواقف لا قال وهذه الصورة صواب للانسان فى ذاتها وانما الخطأ فى الحكم بأنها لهذا الشبح وهو يرجع للتصديق (قوله المركب) ومقابلته مع العلم تقابل تضاد باتفاق (قوله لتركبه من جهلين) أى بسيطين لئلا يلزم التسلسل والتركب بمعنى الاستلزام والا فلا يتركب الوجودى من العدمى (قوله وجهله بانه جاهل) وفى ذلك قيل

جهلت ولم تدرى بأنك جاهل * ومن لى بأن تدرى بأنك لا تدرى

(قوله الفلسفى) أصله فيلسوفى نسبة لفيلسوف معناه محب الحكمة كما فى البيضاوى قال الشعرانى نقلا عن ابن العربى أول اليواقيت والجواهر فهم لم يذموا لمجرد هذا الاسم والوصف فان كل أحد يحب الحكمة بل لما وقع منهم من ضلال فيوزن كلامهم ولا يرد بمجرد سماعه فربما اتفق أنه صواب فيدخل راده تحت يا ويلنا قد كنا فى غفلة من هذا بل كنا ظالمين قلت والعامة تحرف فيلسوف الى فلفوس يستعملونه فى الحاذق (قوله قدم العالم) أى بالزمان ومعناه عدم أوليته وان كان حادثا بالذات ومعناه احتياجه لمؤثر ولو بالتعليل عندهم والقديم بالذات الواجب وحده وهو ما استغنى عن مؤثر والحادث بالزمن ما سبقه عدم وهم يقولون بقدم الافلاك والعناصر أشخاصا والمولدات أنواعا ويرد عليهم كما يأتى أنه يلزم من حدوث الافراد حدوث الانواع لتحققها فيها وكفروا بذلك كانكار العلم بالجزئيات وحشر

بالمقصود بان لم يدرك وهو الجهل البسيط أو أدرك الشئ على خلاف هيئته فى الواقع وهو الجهل المركب لتركبه من جهلين جهل المدرك بما فى الواقع وجهله بانه جاهل كاعتقاد الفلسفى قدم العالم انتهى وقوله

الاجساد شيخنا البليدى وبقى رابع وهو اثبات التعليل وخامس وهو اسناد التأثير للعقول العشرة قال وكانهم لم يعدوهما لفظاعتهما فكان القائل بهما ليس من العقلاء هكذا اقررلنا فى قراءة السعد على عقائد النسفى ويمكن التلازم بين التعليل والقدم والالتفات لاصولهم فتأمل فانه بقى أمور كعدم قبول الافلاك الخرق والالتئام المنافى ليوم نطوى السماء (قوله محتم) اعلم أن هذا المبحث لا يخرج عن قوله الآتى فكل من كلف شرعا وجبا * عليه أن يعرف الخ (قوله فالعلم) الفاء خارجة عن المبتدا لكن الحرف يضم لمدخوله لعدم استقلاله (قوله أن تعلم) شيخنا فى الحاشية الاولى ابقاء العبارة على ظاهرها وأن معناها التصديق بعقائد الدين أمر واجب محتم اذ وجوب التعلم والتعليم انما هو من باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويجاب بأن هذا مبنى على أن التصديق من الكيفيات فالتكليف به انما هو تكليف بأسبابه من التعلم وغيره اه وقد يقال ان الشارح احتاج لذلك اشارة الى أن المراد بالعلم فى المصنف نفس الفن المعلوم والباء بعده للتصوير وذلك ليظهر قوله بعد يحتاج لتبيين الخ من غير تكلف استخدام ولا غيره كما سبقت الاشارة اليه فليتأمل (قوله واجب) لم يقل واجبان تنزيلا للتعليم والتعلم منزلة الشئ الواحد لتلازمهما قال النووى ان العالم لا يجب عليه أن يطلب الجاهل ليعلمه بل الامر بالعكس أى فليس كالرسول لأن الاحكام يقررها الرسول على الناس فليبحثوا بعد عمن يعلمهم ثم يجب على العالم الاجابة بعد الطلب وكل هذا ما لم يشاهد منكرا من الجاهل فيجب حينئذ المبادرة للتعليم والتغيير حسب الامكان (قوله محتما الخ) مزيد تأكيد ثم جعل الوجوب محتما مجاز فان الوجوب نفس التحتم (قوله لقوله تعالى فاعلم الخ) قيل الدليل قاصر على الوحدانية واجيب بأنها تتضمن جميع العقائد قلنا ظاهر فى الالهيات وأما النبوات والسمعيات فانما تؤخذ من محمد رسول الله على ما يأتى فلعل الشارح اقتصر على الاشرف ولغيره دليل آخر نحو آمنوا بما نزلنا فانه يشمل الكل أو بالقياس أو غير ذلك (قوله عينيا) نسبة الى العين بمعنى الذات لتعلقه بعين كل شخص على حدته ثم هو وجوب فروع على صحة ايمان المقلد وأصول على كفره ويأتى تفصيل ذلك (قوله التحقيق) أى

(محتم) خبر فالعلم الواقع مبتدأ يعنى ان تعلم التوحيد
وتعليمه واجب شرعا وجوبا محتما أى لا ترخص فيه
لقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله عينيا فى العينى منه
وهو ما يخرج به المكلف من التقليد الى التحقيق

اثبات الشئ بدليل (قوله عقيدة) قال فى المواقف هى ما يراد للاعتقاد كالله
موجود لا للعمل بمقتضاه كالصلاة واجبة فان الاحكام الشرعية تنقسم
لهذين القسمين والاول أصول والثانى فروع (قوله ولو جمليا) بسكون الميم
نسبة للجملة ضد التفصيل فى المقدمات والشبه والواو للحال لأن هذا هو
الاقل والتفصيلى أكثر يحصل به الكفائى والعينى فالعينى كلى يحصل
بأحد الدليلين (قوله وكفائيا) نسبة للكفاية للاكتفاء فيه بالبعض وهل
يحصل لمن لم يقم ثواب كعقاب الجميع اذا لم يحصل أولا لعدم العمل أو ان كان
جازما فسبقه غيره فالاول والا فالثانى واللاحق قبل حصول الغرض
كالسابق حيث لم يتعين بالشروع كما أفاده المحلى فى طلب العلم قال لاستقلال
كل مسئلة والحق أن العينى أفضل لمزيد الاعتناء فيه (قوله مسائله)
المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه فمن ثم ضروريات العلم لا تعد من مسائل
العلوم اذ لا يقام على الضرورى برهان (قوله واقامة الادلة) عطف تفسير
على التحقيق أو مباين ان أريد به الذكر على الوجه الحق (قوله وازالة الشبه)
تقدم الكلام على الشبهة فى خطبة الشارح وهذا عطف لازم لأن التفصيلى
اصطلاحا ما قدر على تقرير مقدماته وحل شبهه فان عجز عن أحدهما
أو عنهما فجملى (قوله بقوة) أى بحيث لا يمكن الخصم خدش (قوله وهذا
العلم يبحث فيه الخ) أصل هذا الكلام للقاضى الارموى كما فى شرح المقاصد
وهو يفيد أن موضوع هذا العلم ذات الله تعالى وصفاته والممكنات من حيث
مبدؤها ومعادها لانه يبحث فيه عن ذلك وهو أظهر مما قيل موضوعه
المعلوم مطلقا أو ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على ما يجب للاله كما فى
شرح الكبرى أو أقسام الحكم العقلى الثلاثة أو مطلق الموجود الى غير
ذلك من أقوال لا تقوى (قوله ذات الله) أى من حيث انها قديمة مخالفة
للحوادث الخ (قوله وصفاته) أى من حيث تقسيمها لنفسى وسلبى ومعانى
ومعنوية ومتعلقة وغير متعلقة والمتعلق لعام التعلق وخاصه وقديمة وحادثة
كما فى صفات الافعال عند الاشعرى الى غير ذلك فهذا غير البحث عن الذات
من حيث مجرد ثبوت الصفات المذكورة أولا فلا تكرار (قوله فى المبدا)
أى من حيث انها حادثة ناشئة بالاختيار لا بالتعليل (قوله والمعاد) اشارة

وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جمليا وكفائيا فى
الكفائى منه وهو ما يقتدر معه على تحقيق مسائله
واقامة الأدلة التفصيلية عليها وازالة الشبه عنها
بقوة وهذا العلم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته
وأحوال الممكنات فى المبدا والمعاد

للحشر والسمعيات بقيت النبوات فأما انه أدرجها في أحوال الممكنات
خصوصا والمعاد انما يعلم من الرسول فاستتبع أحكام الرسل أو انه أدرجها
في الصفات من حيث ان الارسال من صفات الافعال وانما يتعلق بمن ثبتت
له تلك الاحكام وأما نحو مبحث نصب الامام وتقليد الائمة فانما ذكر في بعض
كتب هذا الفن لكثرة ضلال الفرق الزائغة فيه وأما قول المصنف وكن كما
كان خيار الخلق ونحوه فآداب ذكرها تتميما للفائدة (قوله على قانون
الاسلام) أي أصله وقواعده غير المصادمة للشرع خرج الهيآت
الفلسفية فانها على مجرد تخيل آرائهم وأما كلام المعتزلة فقالوا انه يعد
من علم التوحيد وذلك محوج الى أن تحمل الشبه المدفوعة على ما اعتقد
شبهة وان كان في الواقع حقا فتأمل (قوله وحدوه أيضا) يشير الى أن الاول
يصلح حدا أي علم يبحث فيه الخ وتعبيره بالحد مبني على أن التعاريف
الاصطلاحية حدود وهو الحق فانها بالذاتيات المعتبرة ذاتية عندهم كما
في القطب على الشمسية خلافا لمن جعلها رسوما معللا بعدم الجزم بأن هذه
ذاتيات وهذا الحد الذي ذكره الشارح ثانيا أصله للعضد في المواقف (قوله
يقتدر) اشارة الى أنه ليس بلازم الزام الغير بالفعل بل هو من أشرف
المناصب مطلقا ولا يغتر بما نقله الشعراني في اليواقيت والجواهر أوائله عن
ابن العربي من أن علم الكلام مجاهدة مع غير عدو فانه لو ترك التمرن فيه قبل
الحاجة لعسر عند الحاجة اليه أو تعذر وهكذا الشأن في الامور الظاهرية
فضلا عن الامور الباطنية وانما هذه جذبة حالية (قوله معه) اشارة لتحقيق
الحق وأن الربط بين الاشياء اصطحاب والتأثير لله قيل يشمل غيره اذا صاحب
ذلك وجوابه أن المراد معية خاصة لها مدخلية فاعترض بدخول علم
المنطق كما في شرح المقاصد بل والنحو المرشد لتركيب الكلام والمعاني المبين
لنكاته وجوابه أن المراد مدخلية فيه من حيث خصوصه وعلم المنطق لمطلق
الادلة لا خصوص العقائد وكذا النحو لكل كلام والمعاني لجميع النكات وربما
يجاب بأن المراد المعية اللازمة وغيره من العلوم يفارق ذلك نعم أورد في
شرح المقاصد شمول جملة علوم منها هذا الفن وجوابه أن قيد الوحدة مراعى
في الجنس أي علم واحد لا هيئة علوم مجتمعة (قوله على الغير) اشارة الى أن

على قانون الاسلام وحدوه أيضا بانه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه

الانسب

الانسب كما فى اليواقيت والجواهر وشرح المواقف وغيرهما ملاحظة أن المناظرات الكلامية لالزام الغير وأما ايمان الشخص فيفزع فيه لما فى الكتاب والسنة بالوجدان وينقاد لذلك باطنا فانه أنور وأشرح (قوله ثم بين السبب الخ) بيان السبب لا يستلزم أن الجملة مستانفة وان ذكره شيخنا فى الحاشية بل يصح مع كونها خبرا ثانيا (قوله هذه المنظومة) أى باعتبار كليتها أى مطلق متن منظوم والا فكون شخصها لو حدا ذاتى له فوضعه فى غيره من باب قلب الحقائق (قوله دون غيره من العلوم) ان قلت ما بينه لا ينتج هذا فان الحاجة للتبيين قدر مشترك بين العلوم كلها قلت يراد الحاجة الشديدة الاولية (قوله الملقب) لا مانع من أنه لقب حقيقى فان فيه مدحا الغاية وان حمل شيخنا فى الحاشية اللقب هنا على الاسم نعم على اشتراط ثانوية الوضع فى اللقب والكنية يحتاج هنا لاثبات تقدم اسم كالتوحيد مثلا أو الكلام (قوله بتصوير مسائله) أراد به تركيب عباراتها الا المستعمل فى نحو الفقه من تصوير الكليات ببعض جزئياتها (قوله واثباتها) هذا بيان للتبيين فى حد ذاته والا فالسياق يوهم أنه غرض المصنف من هذا النظم مع انه انما أشار للادلة فى بعض العقائد كقوله

وانه لما ينال العدم * مخالف برهان هذا القدم

(قوله بقواطع) كونها قواطع لا ينافى بعض اختلاف فيها فان النظرى معروض للخفاء ولعله بالنظر للغالب والا فى كلام السعد ما يفيد أن كون صفات المعانى زائدة على الذات خارجا بحيث يصح رؤيتها لم يقم به قاطع يشير لذلك كلامه فى شرح العقائد وأطال هناك ونحو هذا كثير كما ستراه فى موضعه ان شاء الله تعالى (قوله من حيز الاشكال) شيخنا فى الحاشية عن ابن قاسم الحيز فى المعانى مجاز وصح فى التعريف لوضوح المراد اه بالمعنى ولك أن تجعله من اضافة المشبه به للمشبه بجامع الاشتمال فالحيز مستعمل فى حقيقته (قوله مقصورا على الذات الخ) أى ببركة نور النبوة كما هو الاليق بالادب ألا ترى لما قالت الكفار صف لنا ربك كيف شق عليه ذلك ونزل جوابهم بالصمدية لا بقياس استثنائى ولا اقترانى وبعد الخوض فى شئ من ذلك يكتفى بنحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وغاب

ثم بين السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة فى أصول الدين دون غيره من العلوم الواجبة بقوله (التبيين) أى الفن الملقب بأصول الدين (يحتاج) أى التوضيح بتصوير مسائله واثباتها بقواطع الادلة والبيان اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلى وانما احتاج الى البيان لان الكلام كان مقصورا على الذات والصفات الاوائل والنبوات والسمعيات فلما حدثت المبتدعة

على السلف لذلك التفويض كما يأتى (قوله وكثر جدالهم) أى وتقووا بحيث
لم يمكن زجرهم عن هذا الابتداع بنحو ما نقل عن مالك لما سأله رجل عن قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول
والسؤال عنه بدعة أخرجوا عنى هذا المبتدع حكى السعد أول من أظهر
الخلاف رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان فى مجلس الحسن البصرى فقال
رجل للحسن يا امام الدين زعم أناس كفر من فعل كبيرة وقال آخرون لا تضر
مع الايمان معصية أصلا كما لا تنفع مع الكفر طاعة فما الحق فى ذلك فأطرق
الامام مليا لينظر فى المسئلة فأسرع واصل باثبات المنزلة بين المنزلتين وعقد له
مجلسا الاسطوانة وقال الناس ثلاثة أقسام مؤمن وكافر ولا مؤمن ولا كافر
فقال الحسن اعتزلنا واصل ثم تعاظم الامر لما عرب المأمون العلوم
الفلسفية وطلبها من اليونان فضنوا بها ثم قالوا أرسلوها لهم فانها ما دخلت
بين قوم الا وأفسدت عليهم أمر دينهم (قوله وخلطوا تلك الشبه بكثير من
القواعد الفلسفية) أى فان المعتزلة ينتحلون من الفلسفة كما بينه
السنوسى وغيره ألا ترى أن من قواعد الفلاسفة واجب الوجود لا يكون
الا واحدا من جميع جهاته أخذت منه المعتزلة نفى صفات المعانى ومن
قواعدهم التأثير بالتعليل ونفى الاختيار باثبات اللزوم أخذوا منه وجوب
الصلاح والاصلح ومنها أن الرؤيا باشعة تتصل بالمبصر أخذوا منه أن الله
تعالى لا يرى ومنها تأثير العقول ونحوها المستندة لواجب الوجود أخذوا
منه أن العباد يخلقون أفعالهم الى غير ذلك (قوله تصدى المتأخرون)
ورئيس ذلك أبو الحسن الاشعرى بعد أن اشتغل على أبى هاشم الجبائى
مدة مديدة فى الاعتزال حتى سأله عن ثلاثة اخوة مات أحدهم طائعا
والثانى عاصيا والثالث صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى والثالث
لا ولا فقال مقتضى وجوب الاصلح أن يبقى الصغير كالطائع فقال له علم الله
لو كبر عصى فالصلاح موته صغيرا فقال له الصلاح على هذا أن يميت العاصى
بل وكل الكفار صغارا فقال له أبك جنون قال لا ولكن وقف حمار الشيخ
فى العقبة فصارت مثلا وندم من وقته الاعتزال ونصر السنة (قوله
فاحتاجوا الى ادراجها) أى فما أدرجوها الا لغرض مهم بحيث لا يعد

وكثر جدالهم مع علماء الاسلام وأوردوا شبها على
ما قرره الاوائل وأزموهم الفساد فى كثير من
المسائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من القواعد
الفلسفية تصدى المتأخرون لدفع تلك الشبه
فاحتاجوا الى ادراجها

معه الوجوب خلافا لمن شنع عليهم فى ذلك حتى أنشد ابن تيمية وأساء الادب فى حق الفخر الرازى وكتابه المحصل

محصل فى أصول الدين حاصله * من بعد تحصيله علم بلا دين
رأس الضلالة فى الافك المبين فما * فيه فأكثره وحى الشياطين

فان الفخر رحمه الله تعالى من الائمة الذين هدموا كل شبهة تحار فيها جملة وصانوا بها الملة حتى انها تفوق نسك المتعبدين وقد صعد أبو اسحق الاسفراينى جبل لبنان وقال للمنقطعين فيه يا أكلة الحشيش أيسر محمدا أن تهربوا هنا وتتركوا أمته تعبث بدينها المبتدعة فقالوا يا أستاذ لا طاقة لنا بذلك وأنت الذى أقدرك الله تعالى فنزل وألف كتابه الجامع بين المعقول والمنقول ولما كمل الامام ابن فورك أراد أن ينقطع للعبادة فسمع هاتفا آلآن اذ صرت حجة من حجج الله تعالى على خلقه تعرض عنهم حكاه فى شرح الكبرى وبالجملة فهذا العلم من أشرف الطاعات ولا عبرة بقول بعضهم ألست تذكر الشبه والناس فى غفلة عنها فانا لو لم نذكرها لنفسدها لذكرها الخصم ليفسدهم بها ولا يقول الشيخ الاكبر كما فى أوائل اليواقيت والجواهر ان المتكلمين يطيلون المشاغبة فى اللوازم ولازم المذهب ليس بمذهب فيخترعون أمورا ويزعمون أنهم يردون على خصم وانما زاعهم مع أنفسهم فان لازم المذهب وان لم يعد مذهبا صريحا فهو معول عليه فى المناظرات اجماعا والا لانسد بابها ولا يقدح فى ذلك ما نقل عن الفخر اللهم ايمانا كايمان العجائز فانه أراد الرسوخ وعدم التزلزل ولا ما أنشد عند موته

نهاية اقدام العقول عقال * وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا * وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
وكم من رجال قد رأينا ودولة * فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال

فان هذه جذبة حال على أنه ليس بلازم أنه أشار بالبيت الاخير للشبه بل يمكن انه للبراهين ومن حاولها ورأيت مناقضة للشاذلى أو المرسى وأظنه فى لطائف المنن لابن عطاء الله

وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فدكت والرجال رجال

(قوله في كلامهم) يشير لتسميته أيضا بعلم الكلام اما لكثرة كلام الخصوم فيه أو لاقداره بذلك على الكلام أو لانه أحق العلوم فكأنه لا كلام الا هو أو من الكلم وهو الجرح لشدة تأثيره أو لان مسئلة الكلام القديم من أعظم مباحثه (قوله صحيحها) أى قويها والا فالشبهة لا تكون الا فاسدة اتفق عليه الشيخان فى حاشيتيهما وهو مبنى على أنه من اضافة الجزئى ولك أن تحمله على الجزء وصورة قياس الشبهة تكون فيه المقدمة الصحيحة والفاسدة (قوله التطويل) أراد به ما يشمل الحشو وهو ما تعينت زيادته والاطناب وهو ما كان لفائدة الاول كقوله وألفى قولها كذبا ومينا وكون الاول وقع فى مركزه لا يكفى هنا اذ الملتفت اليه مزية معنوية والثانى كقوله وأعلم علم اليوم والامس قبله فان قبله لا يفيد خصوص الامس بخلاف العكس والثالث كالاحتراس فى قوله

فسقى ديارك غير مفسدها * صوب الربيع وديمة تهمى

(قوله والايجاز المخل) ذم هذا مفهوما لانه لا تبيين فيه وقد قال يحتاج للتبيين وأما التطويل فقد ذمه صريحا بأن الهمم تكل منه (قوله ومفصل) تقدير مفصل بناء على أن الاشارة لما فى الذهن وأنه ليس الا مجملا وأن الارجوزة اسم للمفصل ويحتمل أن الاشارة لما فى الخارج بناء على تأخر الخطبة وكون الذهن لا يقوم به المفصل هو الأقرب فى نحو العبارات اذ قل أن تستحضر مفصلة فى آن واحد نعم المحسوس كالبيت بما فيه يمكن استحضاره مفصلا وكون الارجوزة اسما للمفصل وان اشتهر ليس بلازم اذ يصح أنها اسم لهيئة الكتاب المجملة بل هو الاقرب اذ يبعد ملاحظتها عند الوضع مفصلة بيتا بيتا مثلا ثم بعد تسليم ذلك فالحمل يكفيه اتحاد الماصدق وان اختلف بالاجمال والتفصيل فانه ليس أشد من اختلاف المفهوم فى المتعجب ضاحك فلا يلزم تقدير هذا المضاف وبعد تسليم أنه لا بد من تأويل فالتأويل فى الاوائل قال الخيالى كنزع الخف قبل الوصول لشط النهر فليكن التقدير وهذه مجمل أرجوزة ردا للثانى الى الاول فتأمل (قوله نوع) تقديره بناء على أن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس فيشمل ما عند المصنف وما عند غيره

في كلامهم ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها فصعب لهذا تناوله وخصوصا في مقام الايجاز ثم استدرك على ما يقتضيه احتياج هذا الفن للتبيين من مزيد التطويل بقوله (لكن) وان احتاج للتبيين لا ينبغي المبالغة معه في تطويل العبارة لانه (من التطويل) المؤدي الى الملل والسآمة (كانت) قد همت (الهمم) جمع همة وهي لغة القوة والعزم وعرفا حالة للنفس تتبعها قوة ارادة وغلبة انبعاث الى نيل مقصود ما ثم ان تعلقت بعالي الامور فهي علية والا فدنية (فصار فيه) أي في تعليم أصول الدين بالتأليف (الاختصار) أي الايجاز وهو مقابل الاطناب والتطويل (ملتزم) تقريبا على المتعلمين القاصرين فظهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى منطوقا ومفهوما أن الاطناب الممل مذموم لانه يمنع الهمم القاصرة من تعاطيه والايجاز المخل كذلك لانه لا يوصل الى صحة فهمه فاداء المقصود وتعين الاختصار لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (و) الالفاظ (هذه) مفصل نوع

لا خصوص مفصل ما فى ذهنه لأنه علم شخص بناء عدم التعدد بتعدد
المحل فى مثل هذا عرفا كما عرفت أول الكتاب وقد يقال على الاول أجمعوا
على صحة حمل علم الجنس على الجزئى المحقق هو فيه ولم يلتزموا هذا التقدير
وليس هذا هو نفس الوضع وبيان المسمى وأيضا الاولى نظير ما سبق بعد
التسليم التأويل فى الثوانى أى وهذه جزئى أرجوزة فتأمل قال العلامة
الملوى ويصح تقدير نوع قبل مفصل (قوله المخيلة) يشير الى العبارات
الذهنية وهى غير المعنى فانها الكلام النفسى المتخيل على هيئة الخارجى فقد
تتعدد صورة لمعنى واحد ثم استعمال اسم الاشارة مجاز فى كل ما عدا
احتمال النقوش المبصرة وحدها ويحتمل فى تركيبها مع غيرها عموم المجاز أو
الحقيقة والمجاز وهو مرسل بالاطلاق عن قيد الحس البصرى أو استعارة
بجامع كمال الحضور أصلية لا تبعية خلافا للمولوى فى تعريب رسالة العصام
الفارسية معللا بأنه تضمن معنى الحرف كما فى النحو أى فيجرى التشبيه أولا
بين مطلق معقول ومحسوس وهذا ظاهر ولو قلنا بوضع اسم الاشارة للجزئيات
نظرا العدم تعينها بالشخص ألا ترى قولهم ان الوضع فيه عام والمنافى لادراج
المشبه والاستعارة انما هو الجزئية الشخصية كما فى العلم (قوله على وجه)
تنازعه المخيلة وما بعده (قوله بحر) هو لغة المتسع شبه به الميزان المعلوم لكثرة
ما يوزن به (قوله الرجز) هو كثير التغير حتى أخرجه بعضهم عن الشعر وقد
يطلق بمعنى أعم على مطلق الشعر لا شهريته (قوله وكل نفيس) أى من
المعادن عطف عام (قوله والمعدن) عطف عام من عدن بالمكان أقام به
لاقامته فى الارض ومنه جنات عدن (قوله لانه أشرفها) أى وما وقع
فى بعض العبارات من النهى عنه فذاك المخلوط بالشبه بالنسبة للقاصرين
(قوله اذ به) أى بهذا العلم لا بغيره كما يفيده تقديم المعمول والحصر اضافى
بالنسبة لغيره من العلوم فلا ينافى أن المعرفة تحصل بالكشف والالهام قال
العارف ابن عطاء الله فى الهيات الحكم متى غبت حتى تحتاج الى دليل
يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل اليك لكن طريق
العلم أنسب بعامة الامة قال حجة الاسلام الغزالى فى كتابه احياء علوم الدين
مثل أهل الظاهر كمن أجرى الماء لحوضه بجدول أعلاه فانه وان لم يسلم الماء

المخيلة الدالة على المعانى المقصودة على وجه
مخصوص (أرجوزة) أى منظومة من بحر الرجز
صغيرة الحجم أبياتها أربعة وأربعون ومائة بيت
ففيه ترغيب فى تعاطيها وأكده بقوله (لقبتها) أى
جعلت لها (جوهرة) علم (التوحيد) لقبا والجوهرة
اللؤلؤة وكل نفيس وتلقيبها بما ذكر لطابق الاسم
المسمى فانه قال (قد هذبتها) أى خلصتها من
الحشو والتطويل مع تحقيق معانيها ولا يبقى بعد
التهذيب والتصفية الا الخالص الجوهر والمعدن
وتخصيص التوحيد بوضع الجوهرة فيه دون غيره
من بقية العلوم لانه أشرفها اذ به يتوصل الى معرفته
سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته وتحقيق توحيده (والله
وتنزيهه وشرف العلم بشرف معلومه
أرجو فى) حصول (القبول) والرجاء

من تعفيش الاتربة من الهواء والمارة ونحو ذلك لكنه يسهل من اولته برأى
العين ومثل أهل الباطن كمن سد الحوض من أعلى وأراد أن ينبع الماء
بطريق تحت الارض فانه وان عسر ذلك وربما زاغ منه الماء فلم يدرك طريقه
لكن هو يخرج أصفى وأبعد عن القذر والجمع اكمل (قوله عرفا) نقل شيخنا
عن الشارح فى حاشيته أن المراد عرف الصوفية ولكن الاظهر أنه عرف علماء
الشرع مطلقا (قوله بمرغوب) أى محمود شرعا خرج الشهوة كذا أفاده
بعض شيوخنا (قوله فى المستقبل) خرج التمنى المتعلق بالماضى (قوله مع
الاخذ فى الاسباب) خرج الطمع المذموم كأن يطلب الرحمة وينهمك
فى المعاصى (قوله مع ترك الاعتراض) لعل أصل العبارة بمعنى ترك
الاعتراض تفسير للرضا وصلح الملوى كلام الشارح بأن الرضا قد يصاحبه
اعتراض أى ولو بوجه ما كما قال ابن مالك وتقتضى رضا بغير سخط (قوله
حال من الاسم الكريم) فيه ضعف معنى من حيث ان الحال قيد فيصير
التقدير أرجوه حال النفع مع أن الرجاء مطلق والاولى أنه حال من فاعل
القبول المنوى أى أرجو أن يقبلها حال كونه نافعا بها ومن البعيد أيضا
جعله حالا من فاعل أرجو اذ فيه اساءة أدب حيث يجعل نفسه نافعا
الا أن يؤول بطالب النفع منه تعالى (قوله الضر) بالفتح المصدر وبالضم
الاسم (قوله ما يحصل به) أى انعام يحصل به ان كان النفع بالمعنى المصدرى
أو منعم به ان كان بمعنى المنتفع به (قوله أو الجوهرة) شيخنا فى الحاشية فيه
نظر اذ النفع بمعناها لا بلفظها الذى هو الاسم المراد فيما تقدم اه ويجاب عن
مثل هذا بالاستخدام (قوله فى نظير أعمالهم) هو معنى نحو ادخلوا الجنة
بما كنتم تعملون ولا ينافيه لن يدخل أحدا الجنة بعمله لأن المنفى السببية
الذاتية كما يشير اليه قوله بعد ولا أنا الا أن يتغمدنى الله برحمته (قوله من
غير ايجاب) خلافا للفلاسفة ان قلت هم ينكرون الحشر من أصله فلا
يثبتون ثوابا بايجاب قلت أشار العلامة الملوى لدفع ذلك بأنهم وان أنكروا
حشر الاجسام يقولون بحشر الارواح أى وتثاب بالذات المعنوية والاولى
حذف قوله عليه أو تأخيره بعد الوجوب الراد على المعتزلة الموجبين للصلاح
وذلك لان الايجاب يرجع للتعليل والايجاد بدون اختيار ولا يتعدى بعلى

تأمل

عرفا تعلق القلب بمرغوب فى حصوله فى المستقبل
مع الاخذ فى أسباب الحصول والقبول للشئ الرضا
به مع ترك الاعتراض على فاعله وقيل الاثابة على
العمل الصحيح (نافعا) حال من الاسم الكريم
والنفع ضد الضر يطلق على ما يحصل به رفق
ومعونة وضمير (بها) للارجوزة أو الجوهرة وقوله (فى الثواب) متعلق
(مريدا) منصوب بنافعا وقوله أى راجيا الثواب وهو
(طامعا) الواقع صفة لمريدا أى تفضل باعطائه
مقدارا من الجزاء يعلمه الله تعالى الحسنة ببعض
لمن شاء من عباده فى نظير أعمالهم كما يأتى
اختياره من غير ايجاب عليه ولا وجوب بمحض الفضل
التصريح به فى قول المتن فان يثبنا فبمحض الفضل
والمعنى لا أرجو فى حصول القبول من للجوهرة مريدا
أو الارجوزة الا الله تعالى حال كونه نافعا بها طامعا فى الثواب منه
تحصيل ما يحتاج اليه منها
تعالى بذلك التحصيل

تأمل (قوله لا رياء) هو العمل لمن يرى والسمعة العمل لمن يسمع من الغائبين (قوله فكل) الظاهر أن الفاء في جواب شرط مقدر أي اذا أردت تبيين علم أصول الدين فأشرع لك في مباديه وأقول كل الخ وأما مقاصده فمن قوله فواجب له الوجود الخ (قوله من الثقلين) خرج الملائكة والخلاف في تكليفهم انما هو بالنسبة لمعرفة الله تعالى فانها جبلية لهم (قوله الزام) لا يشمل الندب والكراهة وفسره بعضهم بالطلب فيشملهما وعلى الاول يظهر ما رجحه المالكية من تعلق الندب والكراهة بالصبي كأمره بالصلاة لسبع من الشارع بناء على أن الامر بالامر أمر وأما الاباحة فليست تكليفا عليهما ان قلت كيف هذا مع قولهم الاحكام الشرعية عشرة خمسة وضع السبب والشرط والمانع والصحة والفساد وخمسة تكليف الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة قلت اما أنه تغليب أو أن معنى كونها من أحكام التكليف أنها لا تتعلق الا بالمكلف المصرح به في أصول الفقه من أن أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة وتقريبه أن معنى مباحة لا اثم في فعلها ولا في تركها ولا ينفي الشئ الا حيث يصح ثبوته (قوله البالغ) هذا في الانس وأما الجن فمكلفون من أصل الخلقة نقل المصنف في شرحه عن أبي منصور يعني الماتريدي والحنفية أن الصبي مكلف بالايمان بالله قال وحملوا رفع القلم عن الصبي على غير الايمان من الشرعيات قلت ولا يعوّل على ظاهر هذا فان جمهور أهل العلم على نجاة الصبيان مطلقا وهم في الجنة ولو أولاد الكفار نعم ان أرادوا ما قاله أصحابنا المالكية ردة الصبي وايمانه معتبران يعني اجراء الاحكام الدنيوية التي تتسبب عنهما كبطلان ذبحه ونكاحه وصحتهما رجع لخطاب الوضع من حيث السبب والمانع وهو لا يتقيد بالمكلف الا أنه لا يعاقب في الآخرة ولا يقتل قبل البلوغ (قوله العاقل) خرج المجنون والسكران غير المتعمد أما المتعمد فيستصحب عليه حكم تكليفه الاصلي لتعديه (قوله الذي بلغته الدعوة) ولا بد على التحقيق من أن يكون الرسول لهم كما نقله الملوي عن الابي في شرح مسلم خلافا للنووي فالعرب القدماء الذين ادركوا عيسى من أهل الفترة على المعتمد لانه لم يرسل لهم وانما أرسل لبني اسرائيل وكذا يعطى حكم أهل الفترة من بني

لا رياء ولا غيره (فكل من كان) من الثقلين والتكليف الزام ما فيه كلفة والمكلف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة

اسرائيل من لم يدرك نبيا ونشأ بعد تغيير الانجيل بحيث لم يبلغه الشرع الصحيح لا ان بلغه ولو بعد موت عيسى بناء على أن شرع الانبياء السابقين لا ينسخ الا بمجيء نبي آخر لا بمجرد الموت (قوله لا يجب عليه ماذكر) أي في قوله الآتي أن يعرف ما قد وجبا الخ فأولى غيره (قوله على الاصح) يأتي مقابله القائل بأن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل فلا تتوقف على بلوغ دعوة (قوله ولا يعذب الخ) أي لان الله تعالى وان كان لا يسأل عما يفعل يفعل في ملكه ما يشاء لكن بمقتضى سبق رحمته لا يقع منه ما تحتار فيه العقول كل الحيرة فضلا منه تعالى ويرحم الله البوصيري حيث يقول

لم يمتحنا بما تعيا العقول به * حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

وانظر الى آية لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وآية لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا وأما حديث البخاري في التوحيد ان الله ينشئ للنار خلقا فقد قال ابن حجر عن القابسي المعروف فيه ان الله ينشئ للجنة خلقا وجزم ابن القيم بأنه غلط وقال جماعة هو مقلوب ولا يحتج به للاختلاف في لفظه ولا يظلم ربك أحدا فالمعول عليه كما في حاشية شيخ الاسلام الملوي أن النار تمتلئ من ابليس وأتباعه كما أخبر تعالى بقوله لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين ولا ينشأ للنار خلق جديد بل للجنة على ما ورد نعم يضع الرحمن قدمه في النار فتقول قط قط قطوتأويل وضع القدم التجلي عليها بصفات الجلال والنظر اليها بعين عظمته تعالى حيث تقول هل من مزيد فتنزوي اذ ذاك وتتواضع وعلى فرض صحة أنه ينشأ للنار خلق فيحمل الانشاء على اخراجهم من الخلق كما في حديث اظهار بعث النار من بين أهل الموقف لا انه ايجاد لقوم لم يعصوا (قوله ويدخل الجنة) أي بمحض فضل الله تعالى فليس ثوابا اذ لا عمل فلا ينافي تقدير وما كنا معذبين أي ولا مثيبين وهذا عطف على النفي لا على المنفي اذ الحق انه لا واسطة بين الجنة والنار وأهل الاعراف مصيرهم الى الجنة (قوله الحافظ) هو ابن حجر العسقلاني والاصابة اسم كتاب له يقال له الاصابة في معرفة الصحابة (قوله من عدة طرق) انظر ما مرتبة هذه الطرق هل الصحة أو الضعف أو غيرهما اهـ ملوي (قوله الشيخ الهرم) أي الذي أدركته البعثة بعد ان رد الى أرذل العمر وذهب عقله حتى صار

لا يعلم

ومن لم تبلغه الدعوة لا يجب عليه ماذكر على الاصح ولا يعذب ويدخل الجنة لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال الحافظ في الاصابة وورد من عدة طرق في حق الشيخ الهرم

لا يعلم بعد علم شيأ (قوله الفترة) بفتح الفاء وسكون المثناة ما بين النبيين من الفتور وهو الغفلة والترك لانهم تركوا بلا رسول وأمّا الخلقة فيقال فيها فطرة بكسر الفاء والطاء وأمّا الفقرة بفتح الفاء وسكون القاف فهى فى السجع كشطر البيت فى النظم (قوله أكمه أعمى أصم) الاولى كما فى حاشية شيخنا أو أعمى بالتنويع فان الكمه وحده كاف بالمعنى الآتى له (قوله قبل أن يبلغ) اما جنونه بعد البلوغ فبمنزلة موته على ما كان عليه (قوله يدلى بحجة) أى يتمسك بها ويتوصل بها المطلوبه من النجاة (قوله لو عقلت) راجع لما عدا أهل الفترة (قوله أو ذكرت) راجع لاهل الفترة وانما سمى مجىء الرسل تذكيرا لان الاقرار قد وقع يوم ألست بربكم فالرسول كانه يذكر العهد القديم أى بالنسبة للايمان الذى كلامنا فيه وهو المنجى من الخلود لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين فلا يتوهم من هذا مذهب أهل الاعتزال الذين يقولون ان العقل كاف فى الاحكام بناء على تحسينه وتقبيحه وانما الرسول مذكر فقط (قوله فترفع لهم نار الخ) أى جهنم أو غيرها ويحتمل خلود الآبين فيها وعدمه يحتاج لتصحيح نقل صريح ثم هذا ليس أمر تكليف بدخولها اذ لا تكليف فى الآخرة وانما هو قهر وجبر كما فى حاشية الملوى أى لان المولى فى ذلك اليوم كما فى الصحيح يغضب غضبا ما غضب مثله قط فلا يسأل عما يفعل وهذا هو الذى يذيب الكبود وبعد فكلام ابن حجر هذا مقابل للاصح كما فى حاشية شيخنا والحق أن أهل الفترة ناجون وأطلق الائمة ولو بدلوا وغيروا وعبدوا الاصنام كما فى حاشية الملوى وما ورد فى بعضهم من العذاب اما انه آحاد لا يعارض القطع أو انه لمعنى يخص ذلك البعض يعلمه الله تعالى اذا كان هذا فى أهل الفترة عموما فاولى نجاة والديه صلى الله عليه وسلم فانه لا يحل الا فى شريف عند الله تعالى والشرف لا يجامع كفرا قال المحققون ليس له أب كافر وأمّا آزر فكان عم ابراهيم فدعاه بالاب على عادة العرب أو أبوه فيكون جدا للنبى صلى الله عليه وسلم ولم يسجد للصنم بل كان يصنعه لقومه فلما أعان على عبادته أسندها له وقال لم تعبد وما فى الفقه الاعظم لابى حنيفة أنهما ماتا على الكفر فا مدسوس عليه بل نوزع فى نسبة الكتاب من أصله أو يؤول بأنهما ماتا فى زمن الكفر بمعنى الجاهلية

ومات فى الفترة ومن ولد أكمه أعمى أصم ومن ولد مجنونا أو طرأ عليه الجنون قبل أن يبلغ ونحو ذلك ان كلا منهم يدلى بحجة ويقول لو عقلت أو ذكرت لآمنت فترفع لهم نار ويقال ادخلوها فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن امتنع أدخلها كرها انتهى

وان كانوا ناجين وغلط منلا على يغفر الله له ومن العجائب ما نسب له مع ذلك
من ايمان فرعون اغترارا بالظواهر فى ذلك ويرحم الله البوصيرى حيث يقول

لم تزل فى ضمائر الكون تختا * رلك الامهات والآباء

وما ورد من نهيه عن استغفاره لهما أو نحو ذلك فمحمول على أنه قبل اخباره
بحالهما أو لئلا يقتدى به أولاد من مضى من الكفار الاسرائيليين ونحوهم
على أنه قيل أحياهما الله تعالى زيادة فى الفضل وآمنا به أنشد الغيطى
فى المولد للحافظ الشمس بن ناصر الدين الدمشقى

حبا الله النبى مزيد فضل * على فضل وكان به رؤفا
فأحيا أمه وكذا أباه * لايمان به فضلا منيفا
فسلم فالقديم بذا قدير * وان كان الحديث به ضعيفا

(قوله والمراد بالاكمه) أى فهو الاهبل لا المعنى المعلوم وهو من ولد
بلا عينين كما أنه ليس المراد بالاحمق من يضع الشئ فى غير محله (قوله
فى الحديث) فى حاشية الملوى لعله حديث آخر واستظهر بعض مشايخنا أن
المراد الحديث السابق فى بعض رواياته (قوله منصوب بنزع الخافض) أى
ظاهر نصبه عند نزع الخافض وانما أولنا النصب بظهور النصب لانه كان قبل
ذلك منصوبا لكن محلا لقولهم المجرور مفعول معنى وأنه فى محل نصب كما هو
مفصل فى محله وجعلنا الباء بمعنى عند لان النزع ليس عاملا بل العامل
المتعلق ونقل شيخنا فى الحاشية عن الحلبى فى شرح بسملة شيخ الاسلام عند
الكلام على اعرابه لغة وعرفا ما نصه اعترض بأنه ليس فى الكلام عامل
حتى يظهر أثره فى ذلك المعمول عند زوال الخافض وأجيب بأنه وان لم يكن
موجودا فى الكلام لفظا هو موجود فيه تقديرا وهو لفظ أعنى مثلا وفيه
هلا جعل النصب بذلك العامل المقدر ليسلم مما قيل نزع الخافض سماعى اهـ
وهو كلام لا يظهر فان المأخوذ من كلام النحاة أن العامل الناصب هو الذى
يتعلق به حرف الجر عند ذكره فلا يتعدى الا به وهو الكون بالنسبة لقولنا
لغة اذ أصله كائن فى اللغة ووجبا هنا كما أشار له الشارح ولما قرر شيخنا هذا
المحل التزم تقدير أعنى هنا وتكلف تفسير التعلق فى قول الشارح متعلق
بوجبا بالارتباط لا أن وجب هو العامل ولا مقتضى لهذا التعسف فليتأمل

(قوله

والمراد بالاكمه الذى لايدرى اين يتوجه وهو
الاحمق والمعتوه المصرح به فى الحديث والله أعلم
وقوله (شرعا) منصوب بنزع الخافض

(قوله متعلق بوجبا) شيخنا فى الحاشية ما نصه جوز بعضهم فى غير ذلك الكتاب أن يكون متعلقا بكلف اهـ أقول اعلم أن السنوسى قال فى الكبرى أول ما يجب على من بلغ أن يعمل فكره وفى شرحها انما لم أقيده بالشرع كما وقع فى الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما ثبتت عند أهل السنة بالشرع فكتب اليوسى ما نصه الارشاد لامام الحرمين ذكر فيه أنه يجب على البالغ شرعا أن يعرف فقال الشيخ تقى الدين المقترح فى شرحه يحتمل أن يرجع قيد الشرع الى الوجوب ويكون الكلام فيه تقديم وتأخير كانه قيل يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل أن يرجع الى ما قبله فعلى الاحتمال الاول فى كلام المقترح يثبت ما قال المصنف اهـ فما أظن شيخنا الا أراد ذلك ونزل كاف منزلة البالغ فى عبارة الارشاد تسمحا وبعد فكلام الشارح أظهر لان المقصود بينهم أن المعرفة واجبة بالشرع لا بالعقل ولا غرض فى تقييد التكليف من حيث هو بالشرع هنا (قوله عقلا) قصد بذلك دفع الايطاء فان الوجوب الاول ما يعاقب على تركه وتقدم نظير هذا فى البيت الثانى والثالث مع ما يتعلق به لكن الاولى أن يراد بالوجوب الثانى عدم الانفكاك مطلقا لان مباحث السمع والبصر والكلام المعول عليه فيها الدليل السمعى كما يأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى وأما الصفات الباقية ولو الوحدانية خلافا للسعد على العقائد لقولهم التعدد مؤد للعجز وعدم وجود شئ فالتعويل فيها على العقلى لا السمعى والا لتوقفت على السمع المتوقف على المعجزة المتوقفة كسائر الافعال على هذه الصفات فيدور هكذا اشتهر وفيه أن الجهة منفكة اذ المعجزة تتوقف على وجود هذه الصفات لله تعالى خارجا لكونها لا توجد الا بها ولا تتوقف على معرفتها ألا ترى أنها تقوم حجة على كل منكر وجاهل محض والمتوقف على السمع والمعجزة معرفتها والحكم بها أى وجودها الذهنى لا الخارجى ولو صح هذا الدور للزم بالاولى فى الدليل العقلى فانه بنفسه والنظر فيه يتوقف على هذه الصفات بلا واسطة شئ اذ لم يخرج عن كونه فعلا من الافعال ومما لا يرد أيضا ما فى شرح الكبرى عن المقترح من أن الاستدلال بالسمع على الكلام دور أى استدلال على الشئ بنفسه وأنت خبير بان المدلول الصفة القائمة بالذات والدليل من الكلام

أى بالشرع متعلق بـ (وجبا عليه) لكنه قدمه لافادة الحصر والمعنى لا يجب على المكلف (أن يعرف) أى معرفة (ما قد وجبا لله) فقلا الا بالشرع

اللفظى فتبصر (قوله اذ قبله) أى قبل الشرع بالمعنى المصدرى أى التشريع وبعثة أحد من الرسل (قوله وجمع من غيرهم) ونقل المصنف فى شرحه عن الماتريدية أن وجوب المعرفة بالعقل قال والفرق بينه وبين قول المعتزلة أن المعتزلة يجعلون العقل موجبا وهؤلاء عندهم الموجب هو الله تعالى والعقل معرف بايجابه اهـ قلت توضيحه أن المعتزلة يبنون الكلام على التحسين والتقبيح العقليين فيجعلون ذات العقل تستقل بالاحكام بناء على ذلك فى المصالح وانما جاء الشرع مذكرا ومقويا للعقل بناء على وجوب الصلاح والاصلح فبالجملة يجعلون الشرع تابعا للعقل لا أنهم ينفون استفادة هذه الاحكام من الشرع ويضيفونها للعقل والا لكفروا قطعا وأما الماتريدى فمعنى مانقل عنه أن ايجاب المعرفة من الله تعالى بمحض اختياره غير أن هذا الحكم لو لم يرد به شرع أمكن العقل أن يفهمه عن الله تعالى لوضوحه لا بناء على تحسين ذاته بل هو تابع لايجاب الله تعالى عكس ما قالت المعتزلة والجادة لا يستقل العقل بشئ أصلا قالت المعتزلة لو لم تجب المعرفة بالعقل لزم افحام الرسل لان المرسل اليه يقول لا أنظر الا اذا ثبت عندى وجوب النظر على ولا يثبت الا بالنظر فيما تدعونى اليه فأنا لا أنظر أصلا وجوابه كما فى المواقف والمقاصد أن وجوب الامتثال لا يتوقف على علمه بالحكم بل على ثبوت الحكم فى الواقع فقوله الا اذا ثبت عندى العندية ممنوعة بل متى تقرر الحكم فى الواقع تعلق به ووجب الامتثال بمجرد اخبار الرسول فان قال من أين صحة رسالته قلنا دليله معجزة مقارنة لا يقبل الاعراض عنها عند العاقل تمسكا بهذا الهذيان فان مثال ذلك كما قال حجة الاسلام الغزالى مثال من أتاه شخص وقال انج بنفسك فهذا أسد خلفك وان التفت رأيته فهل يليق أن يقول أنا لا أعتنى بكلامك وألتفت الا اذا علمت صدقك ولا أعلم صدقك الا اذا التفت ويستمر واقفا حتى يأكله السبع فكذلك الرسول يقول اتبعونى فى كل ما أقول فانى نذير لكم بين يدى عذاب شديد وان نظرتم فى معجزتى علمتم صدقى وها هى المعجزة أفيصح الاعراض حينئذ بل هو عين الحمق والعناد الذى لا يعذر فاعله ولا يفحم المرشد الناصح على أن هذا البحث لو سلم ورد عليهم فان وجوب المعرفة نظرى وادعاء بداهته مكابرة فيقال لهم

لا ينظر

اذ قبله لا حكم أصلا لا أصليا ولا فرعيا كما هو المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم والمراد أن يعرف الواجب لله تعالى وما عطف عليه أعنى قوله (والجائز)

لا ينظر النظر الموصل لوجوب المعرفة الا اذا علم وجوبها عليه ولا يعلم الا
بالنظر وهو لا ينظر وأطال سيدى حسن اليوسى فى حواشى الكبرى
بكلام آخر هنا منه أنه يلزم التسوية بين النبى والمتنبى أو التكليف بما لا يطاق
من الفرق بينهما من أول الأمر قال واختيار بعضهم الوجوب فيهما
تغليبا واحتياطا كاختلاط مذكاة بميتة فيحرمان معا مردود بأن
هذا بعد تقرر وجوب الاحتياط والفرض أن لا حكم اذ ذاك على أن
المتنبى يحرم اتباعه فما المعنى لتغليب الوجوب قال وقال لى بعض الفضلاء
وقد ذاكرته بهذا الاشكال وجوب النظر أمر تواطأت عليه الامم فلا يقدح
فيه فقلت له بعد التسليم كيف تصنع بالرسول الاول فحاول الجواب بأن
وجوب النظر باعتبار المآل بمعنى أنه متى ثبتت نبوته تبين أن النظر كان
واجبا قال أعنى اليوسى وكفينا نحن المؤنة بانه لا نبى بعد نبينا صلى الله عليه
وسلم فلم يبق الا الاتباع أو السيف هذا تلخيص ما أردنا من كلام اليوسى ولا
يخفى اندفاعه بما علمت عن العضد والسعد من الالتفات للواقع وأن النبى معه
المعجزة بخلاف المتنبى فان الله تعالى يفضحه ولا محالة على أن قوله اتباع المتنبى
حرام انما يظهر فى التدين بما قال وغرضنا الآن النظر فيما جاء به ليعلم صدقه
أو كذبه ولا حرمة فى ذلك بل لا بعد فى وجوبه فان قال من أين الوجوب
والفرض أنه لا شرع قلنا فمن أين الحرمة فتأمل (قوله كذلك) فى الجائز
والممتنع أى عقلا نظير ما سبق فى الواجب وقوله فى حقه قيل حقه ما ثبت له
من الاحكام أى فى عدادها وقيل أصله حاق والاضافة بيانية وفى بمعنى
اللام أى لثابت هو هو (قوله أمرت الخ) الحق أنه ليس فى الحديث تصريح
بوجوب المعرفة بالدليل فلعله رآها شأن الشهادة (قوله وللاجماع) هكذا
ذكر العضد فى المواقف مع أنه قيل كما يأتى النظر مندوب والمعرفة شرط
كمال فاما أن يقال

وليس كل خلاف جاء معتبرا * الا خلاف له حظ من النظر

أو يحمل القول بالندب على التفصيلى وكلامنا فى الجلى (قوله لا يتصور)
اعترض بأن العقل يتصور عدم الواجب حتى يمكنه الحكم عليه بالاستحالة
فأجيب بأن المراد بالتصور التصديق ويرد عليه أنه انما من باب المجاز

فى حقه سبحانه وتعالى كذلك (والممتنعا) عليه سبحانه
وتعالى كذلك ولو بدليل جلى يخرج به المكلف من
التقليد الى التحقيق لقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا
الله وحديث أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا
أن لا اله الا الله وللاجماع على ذلك والواجب مالا
يتصور

أو المشترك فلا بد له من قرينة قال أبو مهدي عيسى السكتاني في حواشي الصغرى القرينة التعبير بالصحة في تعريف الجواز ورده تلميذه سيدي حسن اليوسي في حواشي الكبرى بأن التعاريف تعتبر مستقلة في ذاتها فلا يجعل ما في تعريف قرينة على ما في تعريف آخر كيف ويجوز أن يلقي أحدهما دون الآخر قلت فالخلاص أن يقال اطلاق التصور على التصديق لا يحتاج لقرينة لانه اشتهر حتى صار حقيقة عرفية أو كاد وكثيرا ما يقال عقلي لا يتصور هذا الكلام أي لا يقبله ونحو هذا ان قلت ما جاء هذا الا من قراءة يتصور بالبناء للمفعول ونحن نقرؤه بالبناء للفاعل من تصور الشيء لازما أي صار صاحب صورة قلت هو لازم للاول اذ لا معنى للتصور الا وجود الصورة في العقل فلا محيص عما سبق (قوله في العقل) الاولى عدم ربط الواجب بالعقل فان الواجب واجب في ذاته وجد عقل أو لا فيقال الواجب ما لا يقبل الانتفاء والعقل هنا بمعنى الآلة والظرفية مجازية أي لا يكون العقل آلة في التصديق بعدمه لبطلانه والعقل لا يكون آلة الا لكل صحيح قال السكتاني وتبعه اليوسي وتبعهما شيخنا في الحاشية بصحة حمل العقل هنا على العلوم الضرورية كما قيل به ويأتي توضيحه ان شاء الله تعالى أي ما لا يكون عدمه في عداد العلوم ورد عليهم ان نفي كونه من العلوم الضرورية لا ينافي ثبوته في عداد النظرية والقصد نفيه أصلا الا أن يلاحظ انتهاء النظري للضرورة على ما في المنطق وهو تعسف (قوله عدمه) ان قلت هذا يقتضي أنه موجود فلا يشمل الواجبات السلبية قلت أرادوا بالعدم السلب بثبوت النقيض أي أن الواجب لا يحمل عليه العدم حمل اشتقاق وهو حمل هو ذو هو وأما حمله عليه حمل مواطأة أي حمل هو هو فلا يضر تقول القدم لولا نا عدم ولا يصح معدوم (قوله كالتحيز) هو أخذ الحيز وهو المكان ومذهب المتكلمين أنه فراغ موهوم اذ ليس لنا فراغ محقق بل هو مملوء بالجواهر ولو الهواء اذ لو وجد المكان حقيقة لكان اما جوهرا أو عرضا فيقوم بجوهر وأيا كان يحتاج هذا الجوهر لمكان فينتقل الكلام له فيتسلسل أو يدور ورد فثبت أن لا خلاء محقق ورد بأنه يشار له فيقال هذا المكان ونحوه ويوصف بالزيادة والنقصان وأجاب الشريف الحسيني في شرح هداية أثير الدين الابهري بأن ما ذكر مبني على

في العقل عدمه ضروره كالتحيز

الوجود

الوجود الفرضى لا الحقيقى قلنا أو الوهمى المؤيد بالتبعية لما حل فيه على تسمح فى قولنا حل فيه فانه لا معنى للحلول فى العدم المحض بل مجرد تخيل وان شابه السفسطة فى بادئ الرأى وبهذا الاخير يجاب عن اعتراض الحسينى نفسه بأن المكان يحصر بحاصرين فأكثر فلا يكون معدوما وقال افلاطون والحكماء الاشراقيون الذين اكتسبوا العلم باشراق الباطن بالرياضات المكان بعد موجود مجرّد عن المادّة وسموه بعدا مفطورا بالالفاء للفطرة على معرفته بالبداهة كما فى شرح السيد على المواقف قال الميبدى فى شرح الهداية وصحفه بعضهم بالمقطور بالقاف أى بعد له اقطار ويجب أن يكون جوهرا لقيامه بذاته ولتوارد المتمكنات عليه مع بقاء شخصه وردّه السعد فى شرح المقاصد بأنه لو كان كذا لاحتاج لمحل يحل فيه ويتسلسل وقال المعلم الاوّل أعنى اوسطاليس والشيخان أبو نصر الفارابى وأبو على الحسين ابن سينا وجمهور المشائين فى العلم بالسمى الظاهر المكان هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وردّ بأنّ ما لا وراءه شئ من العالم لا مكان له حينئذ وجسم بلا مكان لا يعقل وبالجملة فالحمد لله الذى لم يكلفنا فى هذه المسئلة بشئ وسبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم واعلم أنّ التحيز للجرم واجب مقيد بوجود الجرم يصح عدمه اذا عدم الجرم وأمّا وجود المولى تعالى ونحوه فواجب مطلق لا يقبل العدم بحال فينقسم الواجب أيضا الى واجب ذاتى كما تقدم وواجب عرضى وهو الممكن الذى علم الله تعالى وقوعه والاتخلف متعلق صفاته تعالى (قوله للجرم) هو الجوهر مطلقا والجسم خاص بالمركب وما فى حاشية شيخنا من أنّ الجرم أعمّ من الجوهر محمول على الجوهر الفرد (قوله والمستحيل) فى اليوسى ما نصه قيل السين والتاء للطلب بمعنى أنه طلب من المكلف أن يحيله واختار شيخنا أبو مهدى أنّ استفعل هنا مطاوع أفعل كما يقال أراحه فاستراح فكذا أحاله واستحال قلت وهو الظاهر فقد نص فى التسهيل أنّ استفعل يكون مطاوعا لافعل ويدل له أيضا قول صاحب القاموس المحال من الكلام بالضم ما عدل عن وجهه كالمستحيل اهـ وقد تبين من كلامه أنّ الاستحالة فى الاصل بمعنى التقلب والانحراف من التحول فمعنى أحاله حرفه فاستحال

للجرم أو نظرا لوجوب القدم له تعالى والمستحيل ما لا يتصور فى العقل

أى انحرف ثم نقل عن بعضهم تفريقا بين المحال والمستحيل انظره فان قلت هل يصح أن يكون استفعل للصيرورة قلت لا شك أن استفعل قد ورد فى كلام العرب بمعنى صار لكنه فى الافعال الناقصة التى لا تتم بنفسها فلا يمكن هنا وعلى تقدير صحته فلا ينافى ما تقدم من المطاوعة اه كلام اليوسى ولا يخفى أن جعلهما للطلب ضعيف فان هذا اسم له بقطع النظر عن الطلب بل وقبل ورود الشرع لانه من الامور العقلية والمطاوعة أيضا توهم أن هذا وصف عرضى طارئ من تأثير الغير فلا يشمل الاستحالة الذاتية والصيرورة منها كما أشار له آخرا فانه يقال حجرته بالتشديد فاستحجر ومعناه صار كالحجر فالظاهر أن السين والتاء زائدتان وأن الاستحالة الاحالة كما يفيده كلام القاموس ان قلت اجعلها للنسبة والعد كهذا استحسن أى معدود حسنا ومنسوب للحسن فالمعنى هنا معدود محالا قلت هذا المعنى انما وجد فى المتعدى كاستحسنته واستحال لازم وأما التفرقة فلم أرها فى القاموس ولا فى كلام أبى مهدى على الصغرى ولعلها ان المستحيل صفة له باعتبار عدم امكانه فى ذاته لانه اسم فاعل وأما محال فمن حيث حكم العقل عليه بذلك لانه اسم مفعول والاستعمال تساويهما وقدم المستحيل على الجائز لانه كالضد للواجب أقرب خطورا معه ولانه لا يقبل الا العدم فكان كالبسيط والجائز يقبلهما كالمركب فأخر والمصنف راعى الوزن وكون الجائز يشارك الواجب فى مطلق ثبوت تامل (قوله وجوده) ان قلت يشمل العدميات غير المستحيلة قلت المراد ثبوته بنفى نقيضه واعلم أن الحاذق يكتفى بما سبق فى تعريف الواجب عن الكلام هنا فى التصور وغيره (قوله كتعرى الجرم عن الحركة والسكون) ان قلت ان الحركة على ما يشير اليه اليوسى وغيره واشتهر الكون الاول فى الحيز الثانى والسكون الكون الثانى فى الحيز الاول ولو أولية نسبية أى بالنسبة لسبقه على هذا الكون حال الكون الاول هذا على بساطتهما وقيل مركبان فالحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد وعلى كل فالجسم يعرى عنهما فى كونه الاول فى حيز الاول قلت أراد الشارح بالحركة المعرفة أعنى الاضطراب كما قال اليوسى أثناء عبارته المشهور أن الحركة عند المتكلمين انتقال الجرم من حيز

وجوده ضرورة كتعرى الجرم عن الحركة والسكون

الى حيز وبالسكون الاستقرار والثبات ولو فى المكان الاول وظاهر أنه لا يخلو عنهما وأما الحركة المعرفة فى المقاصد وغيره بانها الانتقال من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فتلك الحركة من حيث هى الشاملة للحركة فى الكيف والكم والمراد هنا الحركة فى خصوص الاين (قوله كالشريك) فلا يصلح للوجود وتعلق القدرة فلا يعد عدم القدرة عليه عجزا كما سيأتى وقوله تعالى لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا من باب تعلق المحال على المحال والمحال جاز أن يستلزم محالا آخر كما صرح به أرباب المعقول وجعل بعضهم ان فى قوله تعالى ان كنا فاعلين على أنها نافية (قوله فى نظر العقل) المراد بالنظر مطلق التوجه لا ما يخرج الضرورى (قوله كتعذيب) المطيع ولو نبيا لان الكلام فى مجرد حكم العقل ولا حرج على الله لان كل ما صدر منه فضل أو عدل فى مملوكه وليس ثم من له استعلاء عليه حتى يسئل عما يفعل ولسيدى محمد وفا رضى الله تعالى عنه وعنا به

سمعت الله فى سرى يقول * أنا فى الملك وحدى لا أزول

وحيث الكل عنى لا قبيح * وقبح القبح من حيثى جميل

فانقسام الفعل الى حسن وقبيح انما هو من حيث ظهوره على يد الاغيار لكن لا ينبغى التشدق فى حق الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل بقدر ضرورة التعليم (قوله واثابة العاصى) ولو كافرا خلافا للمعتزلة على قاعدتهم فى التقبيح العقلى استقبحوا غفران الكفر والمراد بالاثابة محض التفضل لا المعرفة بما كان فى نظير العمل بل ولا مانع عقلا من كونه فى نظير العصيان للغنى المطلق عن الطاعة وغيرها فاستوت النسبة العقلية الذاتية فلو جعل سبحانه وتعالى الكفر علامة على الجنة ما كان لاحد عليه سبيلا أو الايمان علامة على النار وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون واعلم أن الجائز هو الممكن بالمعنى الاخص وأما الامكان بالمعنى الاعم فعدم الاستحالة الصادق بالوجوب والجواز فأفاد الشارح قولهم الممكن ما استوى طرفاه فيحتاج للمرجح فيهما فالعالم قبل حدوثه يدل على الفاعل المختار بعدمه حال امكانه خلافا لمن قال العدم ذاتى للجائز وانما يحتاج للمؤثر فى وجوده وفيه أن الذاتى عدمه الازلى

أو نظرا كالشريك له تعالى والجائز ما يصح فى نظر العقل وجوده وعدمه ضرورة كالحركة أو السكون للجرم أو نظرا كتعذيب المطيع واثابة العاصى ويمثل للثلاثة أقسام بحركة الجرم وسكونه فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه والمستحيل

وهو واجب وكان الله اذ ذاك ولا شئ معه ولا دليل ولا مستدل وأما عدمه فيما لا يزال فلا لاستواء أجزاء المستقبل فى قبول وجوده وعدمه فظهر ضعف من التزم فى الدلالة الحدوث (قوله خلوه عنهما) شيخنا فى الحاشية أو اجتماعهما قلت وهذا هو الحق وأما تقريره على الصغرى عن الاشعرى أنه اذا انتقل الجرم من حيز لحيز فكونه فى الحيز الثانى من حيث انه استقرار فيه سكون ومن حيث انه نقلة عن الاول حركة فوّاه فان الكون الاول فى الثانى حركة لا غير والكون الثانى سكون لا غير (قوله ولو بقانون كلى) يحتمل أنه أراد به الدليل الجملى أو المعتقد الاجمالى وهو المتعين فى الجائز اذ لا حد لجزئياته فيقال كل ممكن يجوز فى حقه تعالى فعله وتركه وكذا نؤمن اجمالا بوجوب الكمالات التى لم يقم دليل على تفصيلها او لا نهاية لها بحسب عقولنا أو الواقع وقولهم كل ما وجد خارجا متناه فى الحوادث كما أفاده شيخنا والمولى يعلمها تفصيلا ويعلم أنها غير متناهية وتوقف العلم التفصيلى على التناهى باعتبار الحوادث وبالجملة فسبحان من لا يعلم قدره غيره ولا يبلغ الواصفون صفته (قوله متى كان فيهم أهلية الخ) رد بان كل مكلف أهل للجملى (قوله مثل ذا) فى مطلق الوجوب وما معه وان اختلفت الافراد والادلة (قوله رسله) خصهم لأن بعض ما يأتى كالتبليغ خاص بهم دون الانبياء والملائكة وان كان لكل واجبات ومستحيلات تؤخذ مما يأتى ان شاء الله تعالى (قوله ثم علل) يشير الى أن اذ للتعليل وهل هى حرف بمعنى اللام أو ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام خلاف حكاه ابن هشام فى المغنى وعلى الثانى عاملها اما الذى بعدها أى لم يخل من ترديد وقت تقليده أو ما قبلها أى يجب عليه أن يعرف وقت عدم خلو ايمانه التقليدى من ترديد ليتخلص منه (قوله متى كان متأهلا) الاولى حذف هذا لان بعض الاقوال الآتية يطلق وبعضها يفصل كما يأتى فالموضوع المقلد من حيث هو (قوله يعنى علم العقائد) أى ولو تعلق بالرسل وليس المراد التوحيد بمعنى خصوص اثبات الوحدة ان قلت يدفع هذا تقديره أحكام قلت للوحدة أحكام كأقسام الكم والادلة (قوله من غير حجة) خرجت التلامذة بعد أن يرشدهم الاشياخ للادلة فهم عارفون بعند وضرب السنوسى فى شارح الجزائرية مثالا للفرق بينهم وبين المقلدين

خلوه عنهما جميعا والجائز ثبوت أحدهما معينا بدلا من الآخر والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات حسب الطاقة البشرية ولو بقانون كلى ودخل فى المكلف العوام والعبيد والنسوان والخدم فانهم مكلفون بمعرفة العقائد عن الادلة متى كان فيهم أهلية فهمها والا كفاهم التقليد (ومثل ذا) أى ويجب بالشرع أيضا على كل مكلف أن يعرف مثل ما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل (لرسله) سبحانه وقوله (فاستمعا) تكملة ثم علل وجوب المعرفة السابقة بقوله (اذ كل من) أى انما أوجبنا على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل لانه متى كان متأهلا لفهم البراهين ولو اجمالية و(قلد) غيره أى أخذ بقوله (فى) أحكام (التوحيد) يعنى علم العقائد الاسلامية من غير حجة ولا تفكر فى خلق السموات والارض

بجماعة نظروا الهلال فسبق بعضهم لرؤيته فان أخبرهم وصدقوه من غير
معاناة كانوا مقلدين وان أرشدهم بالعلامات حتى عثروا واستقلوا وخرجوا
عن التقليد ألا ترى أن الاولى اذا سئلت عن الهلال كان جوابها قالوا انه
ظهر والثانية تقول انى رأيته بعينى (قوله أى جزمه) فليس المراد بالايمان
ما كان عن معرفة اذ لا معرفة عنده (قوله أى تردد الخ) يشير الى أن المراد
ترديد معتقده أى تكرير معتقده مرة بعد مرة وتأمله فيه هل هو صحيح أو لا
ان قلت هذا هو الشك والموضوع أنه جازم قلت أجاب الملوى بأن المراد عن
قبول ترديد أو عن ترديد بالقوة لا بالفعل وان عمم فى شرحه فلا عبرة به للتنافى ان
قلت العارف أيضا كذلك بأن تطمس عين معرفته والعياذ بالله تعالى قلت
المراد القبول والقوة القريبان من الفعل عادة ولا يضر غيرهما ثم قال
العلامة الملوى ويمكن أن ترددة يتعلق بمن أخذ عنه هل له حجة متمسك بها أو لا
فيعود عليه بالضرر لانه تابع له ويمكن أن يحمل الترديد على خلاف العلماء فما
يأتى كالتفسير لهذا المحل (قوله نفس المعرفة) أى فيكون المقلد كافرا أو أنه
الايمان الكامل من حيث الدليل ان قلت يدخل الذين يعرفونه كما يعرفون
أبناءهم قلت شرط الايمان كما أفاده السعد عدم المنافى وعدم الاذعان مناف
كالسجود للصنم أو شد الزنار ولو وجد اذعان فآل الامر الى أن الاذعان
لا بد منه اجماعا وانما الخلاف أهو مسمى الايمان أو مسماه المعرفة والايمان
عليهما بسيط وقيل هو مركب من الاذعان والمعرفة معا واعلم أن جميع
ما قيل به فى تفسير الايمان مأمور به كما أن الايمان مأمور به فاندفع ما فى
المقاصد من أن كثرة الاقوال فيه تقتضى خفاء حقيقته ما هى مع أن النبى
صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يأمرون به من غير توقف ولا استفسار ولا
يكون ذلك الا فى الشئ الواضح ثم عمدة الامر على الانقياد والقبول
(قوله أو حديث النفس) أى انقيادها وقبولها قال فى المقاصد وهو المشار
اليه بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وهذا هو معنى التصديق
الشرعى كما سيأتى فى قول المصنف وفسر الايمان بالتصديق نقل السعد عن
بعض المحققين أنه قدر زائد على التصديق المنطقى قال لان التصديق المنطقى

(ايمانه) أى جزمه بما أخذه من أحكام التوحيد (من غير دليل) أى لا يسلم (من غيره) الا دليل عليه بل هو مصحوب به وذلك
(ترديد) أى تردد وتحير
ينافى الايمان بناء على أنه نفس المعرفة أو حديث
النفس التابع للمعرفة (وفيه)

من أقسام العلوم فهو نفس المعرفة فعلى هذا المعاند عنده تصديق منطقي لا شرعي" لكنه أطال في ردّه في شرح المقاصد قائلا كلام ابن سينا وغيره يدل على أنّ التصديق المنطقي" المقابل للتصوّر مسا وللمراد من التصديق الشرعي" فانه الحكم بمعنى الاذعان للنسبة نعم تعقبه الخيالي" بأنّ الشرعي" أخص لصدق المنطقي" بالظنّ (قوله صحة ايمانه) يندرج تحت هذا محرم النظر واعلم أنّ موضوع الخلاف التقليد فيما جهله كفر كصفات السلوب والمعنوية أما صفات المعاني ونحوها مما لا يكفر منكرها فلا كما أفاده العلامة الملوي" (قوله الاشعري") هو أبو الحسن نسبة للاشعري" جدّه أبي موسى الصحابي ونسبه اليه في اليوسي قال واشتهر أنه واضع هذا الفنّ وليس كذلك بل تكلم عمر بن الخطاب فيه وابنه وألف فيه مالك رسالة قبل أن يولد الاشعري" نعم هو اعتنى به كثيرا وكان مالكيا وكذا نقل الاجهوري في شرح عقيدته عن عياض ونقل عن السبكي أنه شافعي" قال الغنيمي على المصنف مولده سنة سبعين وقيل ستين ومائتين بالبصرة وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلثمائة ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة اه (قوله والقاضي) أبو بكر الباقلاني مالكي (قوله والاستاذ) هو أبو اسحق الاسفرايني بفتح الفاء وكسرها وياء قبل النون كما في العكاري على الكبرى والاستاذ جدّ العصام المشهور وتوفي الاستاذ سنة ثمان عشرة وأربعمائة ذكره العكاري على الكبرى (قوله وامام الحرمين) اسمه عبد الملك عراقي نسب للحرمين لمجاورته بهما توفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة كما في العكاري (قوله مالك) بن أنس الامام المشهور واسم أمّه كما في الشبرخيتي على الشيخ خليل العالية بنت شريك الازدية وقال ابن عامر أمّه طليحة مولاة عامر بنت معمر اه قال في شرح الكبرى قال القاضي التقليد محال لانه ان أمر بتقليد من شاء لزم نجاته بتقليد الضالين وان أمر بتقليد المحققين فلا بدّ من دليل يعلم به حقيتهم وهو تكليف بما لا يطاق أو بدليل فلا يكون مقلدا اه بالمعنى وضعفه ظاهر اذ يتفق تقليد المحق بمجرد حسن ظنّ وهو غرضنا (قوله فصل) أي وحمل عدم الجواز على حالة الاهلية (قوله لم يكن فيه أهلية) أي ان صح ذلك وسبق مناقشته بانّ الكلام في الجلي المتيسر لكل عاقل (قوله من قلد القرآن الخ) اعترضه

أي في صحة ايمانه وعدمها (بعض القوم) المصنفين في هذا الفنّ (يحكى اختلافا) أي الخلاف عن أهل الفنّ من المتقدمين والمتأخرين فمنهم من نقل عن الاشعري" والقاضي والاستاذ وامام الحرمين والجمهور عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية وعزى للامام مالك ومنهم من نقل عن الجمهور ومن ذكر عدم جواز التقليد في العقائد الدينية فانهم اختلفوا فمنهم من يقول المقلد مؤمن الا انه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح ومنهم من فصل فقال هو مؤمن عاص ان كان فيه أهلية النظر وغير عاص ان لم يكن فيه أهلية ذلك ومنهم من نقل عن طائفة أنّ من قلد القرآن والسنة الصحيح" ومن قلد غير القطعية صح ايمانه لاتباعه القطعي ذلك لم يصح ايمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم

السنوسى فى شرح الجزايرية بأنه ان عرف حقيقة ذلك فليس مقلدا والا
فنه كفر كظاهر الوجهين ونسب ابن دهان هذا القول للحشوية قلت يختار
الاول والمقلد من لا دليل عنده وان عرف حقيقة المعنى ويفرض ذلك
فى العقائد التى التعويل فيها على الدليل العقلى ان قلت ما وجه صحة ايمانه
دون غيره مع هذا الفرض قلت لانه استند للدليل السمعى وان لم يكن معولا
عليه فهو دليل فى الجملة كما كتفوا فى الخروج من التقليد بالدليل الجلى على
أن السمع على ما أسلفناه عند قوله ماقد وجبا يصلح دليلا فيخرج عن حقيقة
التقليد لكن لا يلحظ السنوسى فى اعتراضه بقى أن قطعية القرآن والسنة
المتواترة انما هى بالنسبة لمتنه والتقليد فى المدلولات فيجب فرض هذا
فى معنى الدلالة عليه قطعية لا ظنية كالوحدانية من قوله تعالى قل هو الله
أحد فتأمل (قوله شرط كمال) احتج باكتفائه صلى الله عليه وسلم بالنطق
واظهار الانقياد من الاعراب ولم يأمرهم بدليل ورده فى شرح الكبرى بما
حاصله أن ذلك للعلم بأنهم لا يصدقون الا بدليل ولا أقل من الجلى هكذا أصل
فطرتهم خصوصا مع مشاهدة أنوار النبوة (قوله حرم النظر) يجب حمله على
غير ما الكلام فيه أعنى التفصيلى لمن يقصر عن التخلص من الشبه والا
خالف القرآن الآمر بالنظر فى غير ما موضع كما نبه عليه اليوسى (قوله غير
النظر الخ) أى كمباحث النبوات والسمعيات وتبع شيخ الاسلام ورده ابن
قاسم بأن الخلاف عام كما فى حاشية شيخنا (قوله شاهق جبل) أى جبل
شاهق أى مرتفع وأصل هذا الكلام للسعد بحسب ما علم والحق كما قال
القاضى السكتانى واليوسى وجود المقلد بل من هو أسوأ منه فى عوام
المدن (قوله فاخبره غير معصوم) أما اذا أخبره معصوم فليس مقلدا
و يفرض فيما دليله سمعى أو مطلقا على ما بيناه لك (قوله الماتريدى) نسبة
لماتريد قرية بسمرقند واسمه محمد وهو تلميذ أبى العياض تلميذ أبى بكر
الجوزجانى صاحب أبى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن حسن الشيبانى
قاله الغنيمى على المصنف (قوله لكن منهم الخ) لا محل للاستدراك بعد قوله
مؤمنون عارفون هذا والحق أن أحوال العوام لا تنضبط ولكل حكمه
(قوله فطرتهم جبلت الخ) لا ينتج دعواه الا ان كان ذلك بنظر ثم هذا مبالغة

ومنهم من جعل النظر والاستدلال شرط كمال فيه
ومنهم من حرم النظر قال العلامة المحلى وقد
اتفقت الطرق الثلاثة يعنى الموجبة للنظر والمحرمة
والمجوزة على صحة ايمان المقلد وان كان آثما بترك
النظر على الاول ومحل الخلاف فى غير النظر الموصل
لمعرفة الله تعالى أما هو فواجب اجماعا كما أن
الخلاف انما هو فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم
يتفكر فى ملكوت السموات والارض فاخبره غير
معصوم بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبره
به بمجرد اخباره من غير تفكر ولا تدبر وليس
الخلاف فيمن نشأ فى ديار الاسلام من الامصار
والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبى صلى
الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزة ولا فى الذين
يتفكرون فى خلق السموات والارض فانهم كلهم
من أهل النظر والاستدلال وحكى الآمدى اتفاق
الاصحاب على انتفاء كفر المقلد وأنه ليس للجمهور
الا القول بعصيانه بترك النظر ان قدر عليه مع
اتفاقهم على صحة ايمانه وأنه لا يعرف القول
بعدم صحة ايمان المقلد الا لأبى هاشم الجبائى من
المعتزلة وقال أبو منصور الماتريدى أجمع أصحابنا
على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم وأنهم
حشو الجنة كما جاءت به الاخبار وانعقد عليه
الاجماع لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلى
فى العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافى فان
فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث
ماسواه من الموجودات وان عجزوا عن التعبير
عنه باصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد
لا يلزمهم والله أعلم

(وبعضهم حقق فيه الكشفا) أي وبعض القوم
كالتاج السبكي حقق الكشف أي البيان عن حال
ايمان المقلد وبين حقيقته على الوجه الحق المطابق
للواقع بما يصير به الخلاف لفظيا (فقال ان يجزم)
أي المقلد الذي فيه أهلية النظر ولا يخشى عليه من
الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال اعتقاده
(ب) صدق (قول الغير) أي الذي أخبره به غير
المعصوم دون حجة وكان جزما مطابقا للواقع من
غير شك ولا ترديد على وجه يقع معه في نفسه أنه
عالم بما جزم به صح ايمانه و (كفى) عند أهل السنة
الاشعري وغيره في اجراء الاحكام الدنيوية عليه
اتفاقا فينا كح ويؤم وتؤكل ذبيحته ويرثه المسلمون
ويرثهم ويسهم له ويدفن في مقابرهم وفي الاحكام
الاخروية عند المحققين من أهل السنة فلا يخلد
في النار ان دخلها ولا يعاقب فيها على الكفر ومآله
الى النجاة والجنة لقوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى
اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عليه السلام من صلى
صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم
لكنه عاص بترك النظر (والا) أي وان لم يجزم
المقلد اعتقاده بما أخبره به الغير على الوجه السابق
لم يكف فيه ذلك الاعتقاد في صحة اسلامه وترتب
أحكامه عليه لانه (لم يزل) واقعا (في الضير) أي
في ضير الشك المنافي للايمان لم يتخلص منه وهذا
ليس من محل الخلاف في شئ لانهم متفقون على عدم
صحة ايمانه والخلاف في ايمان المقلد انما هو بالنظر
الى أحكام الآخرة وفيما عند الله وأما بالنظر الى
أحكام الدنيا فالايمان الكافي فيها هو الاقرار فقط
فمن أقر أجريت عليه الاحكام الاسلامية في الدين
ولم يحكم عليه بالكفر الا اذا اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم (واجزم) اعتقادك أيها المكلف

في الرسوخ والافليس جبليا حقيقيا (قوله وبعض القوم) فيه أن الضمير
راجع للمضاف اليه السابق في قوله فقيه بعض القوم ثم قال وبعضهم وان
كان الاكثر رجوع الضمير للمضاف وحكمته أنه المحدث عنه الاصلي
والمضاف اليه قصد لتقييده فمن القليل كمثل آدم خلقه الا أنه في غير كل
وبعض كما هنا لانهما سور لما بعدهما (قوله الخلاف لفظيا) أي بين أهل
السنة فقط كما يفيده جمع الجوامع وهو على غير ما حكاه الآمدي ومن وافقه
(قوله فيه أهلية) تقدم ما في هذا القيد (قوله ولا يخشى الخ) انما يظهر
هذا في الدليل التفصيلي فلعله رأى أن الاستدلال يفتح باب الجدال
خصوصا وقد سبق لك أن من الجلي ما تحل شبهه بدون تقرير مقدماته (قوله
غير المعصوم الخ) تقدم ما في ذلك (قوله أنه عالم) هذا على تخيله في نفسه
أو أن المعنى كالعالم في الرسوخ والا فالعلم لا بد له من دليل شيخنا بحيث لو رجع
مقلده لم يرجع ولا يخفى بعد هذا في المقلد (قوله في اجراء الاحكام الدنيوية)
الاولى عدم ذكر هذا لان الخلاف المرجع لفظيا باعتبار الآخرة كما سيأتي له
(قوله المحققين من أهل السنة) يقتضي مخالفة غير المحققين فلا يكون لفظيا
الا أن تجعل من للبيان أو قصر الكلام على المحققين لانهم هم الذين نقل عنهم
الكفر أولا وغيرهم قال بالايمان أصالة (قوله لقوله تعالى) هذه الادلة في
أحكام الدنيا وفق ما سبق له وتقدم ما فيه (قوله على الوجه السابق) هذا محط
النفي فلا ينافي أن الموضوع أصل الجزم لكنه يرجع برجوع مقلده وهذا
محل ما ورد في فتنة القبر يقول لا أدري سمعت الناس يقولون شيأ فقلته
(قوله في صحة اسلامه الخ) ظاهره الاحكام الدنيوية وسبق ما فيه (قوله
ليس من محل الخلاف في شئ) أي لا علاقة بينه وبينه في حال من الاحوال
ان كان قصده الاعتراض ففيه أنه انما يتم على أن المراد في الضير بالفعل
ونحن نقول المراد القبول على ما سبق عند قوله لم يخل من ترديد وان أراد
ليس من محل الخلاف بعد التوفيق ظهر وكان ثمرة الكلام السابق (قوله
والخلاف في ايمان المقلد الخ) يقتضي أنه يوجد اسلام بلا ايمان وأن القائل
بكفر المقلد يقول بأكل ذبيحته ونكاحه وفيه ما فيه (قوله واجزم الخ)
قال في شرحه المقصود هنا الاولية وما سبق في قوله فكل من كلف الخ

في

فى أصل الوجوب فلا تكرار ثم هذه ليست من أركان الدين المعتقدة كيف والاصح كفاية التقليد (قوله أولا) صرفه لكونه مقابل الثانى وكذا الظرف وأما بمعنى أسبق فممنوع للوصفية ووزن الفعل (قوله وسائر أحكام الالوهية) ينبغى أن الاضافة لادنى ملابسة وأن أحكام الرسل لكونهم وسائط كأحكام المرسل لأن القصد أن العقائد أول الواجبات وان اختلف ترتيبها (قوله لم يقع خلاف الخ) كأنه التفت للدليل الجلى وبنى على ما أنشده السيوطى فى الاتقان

وليس كل خلاف جاء معتبرا * الا خلاف له حظ من النظر

أولاحظ طريقة تخصيص الخلاف بغير معرفة الله تعالى على ما سبق والا فسبق قول بحرمة النظر وقول بأنه شرط كمال هذا وكون هذا مشارا اليه بعيد فان أصل وجوب المعرفة مبحث آخر سبق فى كلامه (قوله لان جميع الواجبات الخ) ان أراد بالتحقق الصحة اقتضى أن صلاة المقلد باطلة وان أرادبها الوجوب اقتضى أن الصلاة مثلا غير واجبة على المقلد وكلاهما باطل اللهم الا أن يريد الصحة الكاملة قرره شيخنا أقول لا غرابة فى فساد عبادة المقلد بناء على كفره ولا غرابة أيضا فى عدم وجوب الصلاة عليه بناء على كفره أيضا وأن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة على أنا نريد بالواجبات ما يجب فى حقه تعالى أى أنها لا تتحقق عند المكلف على وجه لا يقبل التشكيك الا بالمعرفة فكانت المعرفة أهم من غيرها فحكمنا بأنها أول الواجبات (قوله غير ملتفت الى غيره) قيل لا يناسب هذا مع أن الخلاف لفظى قلنا هذا قاصر على القول بأن أول الواجبات النظر أو الجزء الاول منه أو التوجه والقصد له فانها وسائل للمعرفة لا بالنسبة لبقية الاقوال وأنهاها اليوسى لاحد عشر الخامس اعتقاد وجوب النظر أى لانه سابق على النظر السادس الايمان السابع الاسلام الثامن النطق بالشهادتين والثلاثة متقاربة مردودة باحتياجها للمعرفة التاسع التقليد أو أحد الامرين من التقليد والمعرفة العاشر وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم الحادى عشر قال الجبائى والمعتزلة الشك ورد بأنه مطلوب زواله ولعله أراد ترديد الفكر فيؤول للنظر (قوله الابصار والفكر) أى أنه

(بان أولا مما يجب معرفة) الله تعالى أى معرفة
وجوب وجوده تعالى ومعرفة وحدته وصانعيته
للعالم ومعرفة صفاته وسائر أحكام الالوهية وأشار
بقوله (وفيه) أى وفى تعيين أول الواجبات (خلف)
أى اختلاف (منتصب) أى قائم بين الائمة سنيين
كانوا أولا الى أنه لم يقع خلاف بين المسلمين فى وجوب
معرفة الله تعالى ولا فى وجوب النظر الموصل اليها
بقدر الطاقة البشرية ولذا جعل الخلاف فى الاولية
دون الوجوب والمشهور عن الاشعرى امام أهل
السنة الذى بنيت هذه المنظومة على مختاره أن
المعرفة أول واجب على المكلف لان جميع الواجبات
لا تتحقق الا بها فاجزم اعتقادك به واختره غير
ملتفت الى غيره لارجحيته لكنه لا يتوصل اليها الا
بالنظر فهو واجب لوجوبها لتوقفها عليه مع كونه
مقدورا للمكلف وكل ما هو كذلك فهو واجب ولذا
أى بصيغة الامر فى قوله (فانظر) أيها المكلف
المخاطب والنظر لغة الابصار والفكر

مشترك بين عمل البصر وعمل القلب والفكر حركة النفس في المعقولات
وفي المحسوسات تخييل قال السيد والنفس تتحرك من المقاصد للمبادي
لتحصلها ثم تتحرك في ترتيبها والحركة الأخيرة في الانتقال من المبادي الى
المقاصد فقولهم فيما يأتي ترتيب تصريح بالامر الوسط وقولهم معلومة
يستلزم الاول وقولهم للتوصل اشارة الى الآخر (قوله ترتيب الخ) الترتيب
وضع الاشياء في مراتبها قال في المواقف وهذا التعريف لا يشمل الحد
الناقص بالفصل وحده وقول ابن سينا انه نادر لا يفيد أي لان التعريف
للماهية الشاملة لجميع الافراد وقرر شيخنا أن فيه ترتيبا وتعددا حكما لان
ناطق في قوة شيء ذو نطق بقي التعريف اللفظي فلعله لوحظ ما قيل انه لا يفيد
تصور مجهول بل تصديق بالتسمية لكن الظاهر أنه وان لم يكن من الفكر
التحصيلي لا يخلو عن التذكري وهو ما متعلقه معلوم ثم غاب وقد ذكر
القسمان في حواشي الكبرى (قوله كترتيب الصغرى) يدخل فيه ترتيب
الحدود أي وكتقديم الجنس على الفصل في التصورات واعلم أن مبحث
حدوث العالم ذكر هنا على سبيل التمثيل ومحله البراهين لانه أصل معرفة
الصانع وصفاته التي يتوقف عليها الفعل وهو معنى ما ورد كما في مفاتيح
الكنوز وحل الرموز للشريف المقدسي كنت كنزا مخفيا فأحببت أن
أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني ولما نفت الفلاسفة حدوث العالم انسدت
عليهم طرق الصواب وهاموا في أودية الضلال ولا يهولنك ما نقله الشعراني
في اليواقيت عن ابن عربي من أطلق القول بحدوث العالم مخطئ فانه قديم
بالنظر لعلم الله تعالى لان قدمه باعتبار العلم يرجع لقدم العلم نفسه وهو
من ضروريات هذا الفن وأما ذات العالم فحادث قطعا كما صرح هو به في عدة
مواضع قالوا لو كان حادثا لكان وجود الصانع سابقا عليه والا لكان حادثا
مثله فاما بغير مدة وهو تناقض أو بمدة متناهية فيلزم ابتداؤه
أو غير متناهية فلا يخرج عن قدم العالم لان تلك المدة حينئذ عالم قديم
أو فيها عالم قديم وأجاب الشهرستاني في كتابه نهاية الاقدام في علم الكلام
وهو جزآن جليلان بما حاصله أن هذا جاءهم من جعل التقدم زمانيا ونحن
نقول هو تقدم ذاتي لا في زمن وتقريبه تقدم أمس على اليوم اذ ليس زمن

وعرفا ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها أي بترتيبها
الى مجهول أي الى علمه كترتيب الصغرى مع الكبرى

ثالث يقع فيه التقدم وان عبر عنه بقبل اكتفاء بالاعتبار فالزمن
حادث ووجود الصانع ووجوبه ذاتى لا يتقيد به قالوا لو كان حادثا لجاز
وجوده قبل زمنه فاما الغير نهاية فينتقل لازليته أو لحد فيلزم التحكم وعجز
الصانع اذ ذاك والجواب أن الانتقال من المدد للازل خيال باطل كيف
والمدد كلها متناهية وانما هو كتوهم فراغ فوق السماء أو تحت الارض
لا نهاية له وتوهم سلسلة عدد لا تفرغ مع القطع بأن كل ما فى الخارج متناه
عقلا كما وضحه الشهرستانى فالازل بون والازمنة بون وحقيقة الازل من
مواقف العقول وأما قولهم يلزم العجز فانما يصح لو كان لنقص فى القدرة
وانما ذاك لان طبيعة الممكن لا تقبل الوجود الازلى فليتأمل قالوا لو كان
حادثا لكان مسبوقا بامكانه والامكان معنى لا بد له من محل يقوم به بل
ومادة يكون بها التكوين فذلك المحل والمادة قديمة والا نقل الكلام
وتسلسل أو دار قلنا الامكان اعتبار لا وجود له فى الخارج والقادر المطلق
لا يحتاج لمادة ومن هنا تعلم أن امكانه أزلى بمعنى أن نقيض الامكان معدوم
أزلا والا لزم قلب الحقائق لكن متعلق الامكان انما يكون فيما لا يزال فيمكن
أزلا وجوده فيما لا يزال وبالجملة فرق بين أزلية الامكان وامكان الازلية
فنقول بالاول دون الثانى كما أفاده صاحب المواقف وغيره قالوا لو كان حادثا
لاحتاج لموجب يخصه بوقت حدوثه دون غيره وذلك الموجب ليس مجرد
الصانع اذ لو كفى علة لزم مصاحبة المعلول له فيلزم حكم القدم فتعين أن
الموجب أمر آخر فاما قديم فيتم مطلوبنا أو حادث فيحتاج أيضا لموجب
وهكذا قلنا ضلال جاءكم من نفى الاختيار الذى هو المرجح فى كل حادث وربك
يخلق ما يشاء ويختار لا يسئل عما يفعل وتنزه عن ضيق التأثير بالتعليل
أو بالطبع والاختيار ذاتى لا يحتاج لموجب قالوا لو كان حادثا لكان الصانع
فى الازل غير صانع فباحداثه يطرأ له كونه صانعا والتغير عليه تعالى محال
قلنا هذا تغير أفعال لا فى الذات ولا فى الصفات الذاتية قالوا لو سبق بالعدم
لكان تأثير الصانع فيه اما حال عدمه وهو باطل لان المعدوم لا يرد عليه
شئ واما حال وجوده وهو باطل لتحصيل الحاصل فبطل سبقه بالعدم
ومن هذه الشبهة قالت المعتزلة المعدوم شئ وقال من قال الماهيات ليست

بجعل جاعل وانما المؤثر يظهرها من الخفاء وما ل ظاهر كلام ابن عربي لهذا نقل عنه الشعراني في اليواقيت والجواهر اذا كان معدوما محضا فما قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون والمحققون قالوا هذا تمثيل لسرعة الايجاد وليس القصد حقيقة الخطاب للاجماع على أن الكلام ليس من صفات التأثير قلنا التأثير حال العدم معناه تعقيبه بالوجود ولا استحالة في ذلك والا لزم أن لا يخرج شيء من عدم لوجود وحال الوجود معناه كما في المقاصد الامداد بنفس ذلك الوجود الحاصل لا بغيره حتى يلزم تحصيل محال قالوا لو كان حادثا لكان عدمه متقدما عليه وأنواع التقدم خمسة تقدم العلة والتقدم بالطبع كتقدم الجزء على الكل وهو أن يكون الثاني محتاجا للاول من غير أن يكون الاول علة فيه وبالشرف والمكان والزمان والاربعة الاول لا تصح هنا فتعين الاخير والعدم عندكم أزلي فالزمان الذي يتقدم به أزلي قلنا جواب هذه جواب الشبهة الاولى وهو أن هنالك تقدما ذاتيا من غير زمان كتقدم الماضي على الآن فدونك مقاصد سبعة أرجو من فضل الله أن يسد بها أبواب النيران ويدخل بها الجنان ونظمتها في قولي

سبق الاله كذا العدم تدريجه * امكانه مع موجب أثر طرا

فقولي سبق الاله اشارة لشبهة وهي قولهم لو كان حادثا لسبقه الاله بمدة فيلزم قدم المدة أو حدوث الاله وقولي كذا العدم لثانية وهي قولهم عدمه متقدم عليه بالزمان فيلزم قدم الزمان وقولي تدريجه اشارة لثالثة وهي قولهم وجوده قبل زمنه بمدة جائز وهكذا فيتدرج للقدم وقولي امكانه لرابعة أعني لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان وقولي مع موجب لخامسة وهي لو كان حادثا لاحتاج لما يخصه بزمنه وهو اما قديم أو حادث فينتقل الكلام له الخ وقولي أثر اشارة لشبهة التأثير حال الوجود أو العدم وهي السادسة وقولي طرا اشارة للسابعة وهي لزوم التغير في الصانع بطرو كونه صانعا وقد سبق توضيح رد الجميع (قوله العالم متغير) يريد الاعراض لانها هي التي شوهد تغيرها للعدم وأما الاجرام فلملازمتها الحادث لانه لا يشاهد تغير ذات الجرم وأما الصغر والكبر والموت والحياة فترجع للاعراض والميت انما شاهد

في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه موصل للعلم بحدوثه أي العالم المجهول قبل ذلك الترتيب

أو لا تفرق أجزائه ونحو الملح في الماء يستحيل ماء ولا ينعدم انعداما حقيقيا بخلاف العرض فيشاهد في لحظة عدم أفراد منه لا تنضبط خصوصا الحركة والسكون واعلم أن لهم هنا مطالب سبعة جمعها بعضهم في قوله

زيد مقام ما انتقل ما كمنا * ما انفك لا عدم قديم لا حنا

فقوله زيد اشارة لاثبات زائد على الاجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الاجرام ودليل ذلك المشاهدة قال بعضهم يقال لهم نزاعكم معنا موجود أولا فان قالوا لا كفونا المؤنة والا فقد أثبتوا الزائد وقوله مقام بحذف ألف ما للوزن اشارة لقولهم لا نسلم عدم الاعراض لجواز أن الحركة تقوم بنفسها اذا سكن الجسم مثلا ورده أن العرض لا يقوم بنفسه اذ لا تعقل صفة من غير موصوف ولا حركة بدون متحرك الى غير ذلك وقوله ما انتقل بسكون اللام لرد قولهم لا نسلم عدم الاعراض حتى ينتج حدوثها لجواز أن الساكن اذا تحرك انتقل سكونه لمحل آخر وجوابه أن من طبع العرض لا ينتقل من محل لمحل ولو انتقل لكان بعد مفارقة الاول وقبل وصول الثاني قائما بنفسه وقوله ما كمنا اشارة لابطال قولهم لا نسلم عدم الحركة مثلا بل تكمن في الجسم اذا سكن وفيه جمع الضدين وقيام المعنى بمحل من غير أن يوجب له معنى اذ الحركة فيه وهو غير متحرك وهو خلاف المعقول وقوله ما انفك اشارة لقولهم لا نسلم ملازمة الجرم للاعراض حتى يلزم حدوث الاجرام وجوابه أنه لا يعقل جرم خاليا عن حركة ولا حركة أو بياض ولا بياض لارتفاع النقيضين وأيضا الجرم لا يتحقق الا بمشخصات تميزه عن غيره وهي أعراض البتة وقوله لا عدم قديم رد لقولهم نسلم عدم الاعراض لكن ذلك لا ينافي أن الموجود كان قديما ورده أن القديم لا يقبل العدم اذ لا يكون وجوده الا واجبا وقوله لا حنا رمز لابطال حوادث لا أول لها حيث قالوا نسلم حدوث الاعراض وملازمة الجسم لها ولا نسلم الكبرى القائلة وملازم الحادث حادث لجواز أن ما من حادث الا وقبله حادث فصح ملازمة السلسلة للقديم وجوابه أنه تناقض اذ حيث كانت حوادث فكيف تكون لا أول لها مع أن حدوث كل جزء يستلزم حدوث المجموع المركب منه ومما يبطله برهان القطع والتطبيق وسيأتي ان شاء الله

تعالى فى مبحث ابطال التسلسل مع أدلة أخرى (قوله يؤدّى) أى بطريق
اللزوم العقلى كالتلازم بين الجوهر والعرض فوجود أحدهما بدون الآخر
مستحيل عقلى لا تتعلق به القدرة بل امّا أن يوجدا معا أو يعدما وقيل عادى
يقبل التخلف وقالت المعتزلة بالتولد على أصلهم فى الضرب الناشئ عنه
القطع والتولد أن يوجب الفعل لفاعله شيأ آخر وقالت الحكماء بالايجاب
والتعليل واعلم أنّ النظر الصحيح يستلزم العلم وهل الفاسد يستلزم الجهل وهو
المتبادر من سياق الشارح هنا حيث ذكر الاعتقاد الفاسد أو لا يستلزم شيأ
أو ان كان الفساد لمادّة المقدّمات مع استيفاء الصورة شروط الانتاج لزمه
وان كان الفساد من الهيئة فلا وهو الاقرب بكلام المناطقة فى لزوم النتيجة
وتبعيتها خلاف (قوله الى علم) ان كانت مقدماته جازمة بدليل كالعالم
متغير وكل متغير حادث فدليل الصغرى المشاهدة والكبرى استحالة عدم
القديم (قوله أو اعتقاد) ان كانت المقدمات مجزوما بها تقليدا نحو العالم
حادث وكل حادث له صانع لمن لم يعرف الادلة (قوله أو ظنّ) ان كانت ظنية
أو بعضها نحو هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل ما كان كذلك فهو لص (قوله
سنية الضحى) المراد بالسنة ما قابل الفرض فانه مندوب عند أصحابنا الفارقين
بين السنة والندب (قوله قدم العالم) سبق ما فى ذلك فى تعريف العلم ولا يجوز
أن تقول الله تعالى قديم بالزمان لما سبق عن الشهرستانى أنه عن الزمان بمعزل
خصوصا ولم يرد اذن مع الايهام فالحق مع بعض المغاربة فى اعتراضه على
من قال من المشارقة الحمد لله القديم بالذات والزمان وان قال شيخنا هو
صحيح لانّ ما له عدم افتتاح الوجود قلت لكن هو تعبير من قال بقدم الزمان
وسبقت الاقسام الاربعة وأجمعوا على أنّ القديم بالذات واحد وهو الله
تعالى وغيره حادث بالذات البتة ومنه الحادث بالزمان كاشخاص المولدات
(قوله كالمعرفة) لانه انما وجب بوجوبها خصوصا ان قلنا انها كيف فلا
يكلف الا باسبابها (قوله الى نفسك) بدأ بها لما ورد من عرف نفسه عرف ربه
قيل معناه من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والغنى أى من
تفكر فى بدائعها استدل بها وقال الشريف المقدسى فى مفاتيح الكنوز
وحل الرموز هو اشارة الى التعجيز أى أنت لا تعرف نفسك فلا تطمع فى كنه
ربك وأنشد

وعرّفه شيخ الاسلام بأنه فكر يؤدّى الى علم أو اعتقاد
أو ظنّ والاعتقاد هو الحكم الجازم القابل للتغير
ويكون صحيحا ان طابق الواقع كاعتقاد المقلد سنية
الضحى وفاسدا ان لم يطابقه كاعتقاد الفلسفى قدم
العالم ووجوب النظر عندنا بالشرع كالمعرفة وقد
تقدم التصريح به معها فلذا تركه هنا (الى نفسك)

قل لمن يفهم عنى ما أقول * قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه * ضربت والله أعناق الفحول
أنت لا تعرف اياك ولا * تدر من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدرى صفات ركبت * فيك حارت فى خفاياها العقول
أين منك الروح فى جوهرها * هل تراها فترى كيف تجول
هذه الانفاس هل تحصرها * لا ولا تدرى متى عنك تزول
أين منك العقل والفهم اذا * غلب النوم فقل لى يا جهول
أنت أكل الخبز لا تعرفه * كيف يجرى منك أم كيف تبول
فاذا كانت طواياك التى * بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدرى من على العرش استوى * لا تقل كيف استوى كيف النزول

(قوله أى فى أحوال ذاتك) جعل الى بمعنى فى لان النظر هنا بمعنى الفكر وهو لا يتعدى الا بفى وقدر أحوال لان الفكر فيها أبدع من الفكر فى الذات من حيث هى ذات (قوله وفى أنفسكم) أى آيات بدليل ما قبله ولا يعلق بتبصرون لمنع صورة الاستفهام التوبيخى ولا حاجة الى أن يقال يتوسع فى الظروف والاصل فألا تبصرون زحلقت الفاء اتماما لحق الاستفهام من الصدارة وقيل الاستفهام داخل على محذوف والفاء عاطفة عليه والاصل والله أعلم أتتركون التأمل فيما ذكرنا من الآيات فلا تبصرون أى لا ينبغى ترك النظر فأفاد طلبه وهو المراد هنا ولابن عطاء الله

ما أبينت لك المعالم الا * لتراها بعين من لا يراها
فارق عنها رقى من ليس يرضى * حالة دون أن يرى مولاها

قال فى لطائف المنن انه وجد بخط سيدى أبى العباس المرسى هذه الابيات

أعندك من ليلى حديث محرر * فايراده يحيى الرميم وينشر
فعهدى بها العهد القديم وانى * على كل حال فى هواها مقصر
وقد كان منها الطيف قدما يزورنى * ولما يزر ما باله يتعذر
فهل بخلت حتى بطيف خيالها * ام اعتل حتى لا يصح التصور
ومن وجه ليلى طلعة الشمس تستضى * وفى الشمس ابصار الورى تتحير
وما احتجبت الا برفع حجابها * ومن عجب أن الظهور تستر

اى فى أحوال ذاتك لانها أقرب الاشياء اليك لقوله تعالى وفى أنفسكم أفلا تبصرون

فالخلق آيات ودلائل وتصبر بالقضاء قواطع وشواغل فانا لله وانا اليه راجعون (قوله ولقد خلقنا الانسان) ارشاد لكيفية النظر والانسان آدم والسلالة طينته لانها قطعة من عموم الطين وفي قوله ثم جعلناه نطفة استخدام (قوله وصفاته) ظاهره ولو السمع والبصر والكلام وان كان الدليل السمعي فيها أرجح وسبق توضيح ذلك (قوله فانها) أي نفسك مشتملة تعليل لقوله تستدل (قوله سمع) هو قوة منبثة في مقعر الاذن ويطلق مصدرا على ادراك المسموع وهو بمحض خلق الله عندنا وقالت الحكماء بايصال الهواء الصوت لمقعر الاذن اما بكون القطعة من الهواء المتكيفة بالصوت تخرق الاهوية الى أن تصل الى الاذن أو أنه يوجد كيفية بعد كيفية وهكذا حتى تصل مقعر الاذن وليست كيفية واحدة تنتقل بذاتها في الاهوية حتى تصل مقعر الاذن لان انتقال العرض محال ولك أن تقول المحال انتقال من محل لمحل منفصل مستقل وذلك لما يلزم عليه من قيام العرض بنفسه بعد مفارقته الاول وقبل وصول الثاني والهواء شئ واحد متصل فلا مانع من سريان الكيفية فيه على أن الظاهر تكيف جميع الهواء بدليل سماع جميع الحاضرين ويلزم اجتماع مثلين اذا سمعوا أصواتا متعددة على أنه يسمع على بعد بمجرد النطق بحيث لا يقبل أن الهواء يقطع تلك المسافة في الحال قال الفخر ومما يرد التعويل على الهواء انا نسمع خلف الحجاب ومافي شرح الكبرى عن شريف الدين بن التلمساني من أنه ان أراد حجابا ساترا من جميع الجهات فالسماع خلفه ممنوع وان كان من بعض الجهات فلا يضر غير ظاهر اذ لا وجه لمنع الاول مع أن لعبة الصبيان مسدودة من كل جهة ويسمع صوت حركة الاحجار الصغار فيها ومما يرد أيضا كون السمع بالوصول لمقعر الاذن أنا نعرف جهة الصوت ونحزر بعد مسافته وقربها حتى نكاد نعرف عين محله أو نعرفه وهذا يفيد أن لنا به شعورا خارج الصماخ والا فالجميع بعد وصولها للصماخ مستوية وبالجملة فمباحث الصوت خفية وقد وضح بعض ذلك في شرح المواقف والمقاصد (قوله وبصر) هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان فيتأديان الى العينين قاله السعد في شرح عقائد النسفي قال الحكماء المبصر اللون دون الجسم ورد بانا نبصر متحيزا وكل متحيز

ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فتستدل بها على وجوب وجوده صانعك وصفاته فانها مشتملة على سمع وبصر

جوهر وفى الكستلى على العقائد أن البصر يتعلق أولا بالالوان وبغيرها
بالتبع قالوا البصر بوصول أشعة وردّ بانا ندرك السماء ولا نبصر الطائر اذا
ارتفع مع أنه أقرب فالاشعة تصل اليه أولا ولك أن تقول الصغير اذا بعد
زاغت عنه الاشعة قالوا بانطباع المبصر فى البصر فيدرك فردّ بلزوم انطباع
الكبير فى الصغير وأجيب بانه لا مانع من ذلك كما يرى فى المرآة على ما فى شرح
الكبرى وغيره مع ما فى ذلك من الاشكال فانه موجود بالمشاهدة ولا يصح
أنه عرض قائم بالمرآة الصغيرة مع أنه يرى كالجواهر بعيدا عنها كذا خل
فى فراغ ولا أنه انعكس البصر للجرم نفسه فانه يرى فى خلاف جهته
ولا يسعنا أنه مجرد تخيل وانما العلم عند الله (قوله وكلام) هو لفظ وهو صوت
وهو قائم بالهواء كما سبق فيلزم أن الهواء متكلم لافظ ولا قائل به الا أن يقال
الاشتقاق من التكلم بمعنى تحصيل الكلام فى الهواء أو أن اللغة تبنى على
الظاهر فمن ثم لما ظهر فى بعض المواضع اشتقوا له منه أسماء فقالوا صوّت
الهواء فى الشجر مثلا فهو مصوّت وكون الصوت قائما بالهواء صرح به
المولوى فى أول تعريب الرسالة الفارسية ونحوه للعضد والسعد وغيرهما ولم
يظهر لنا خلافه (قوله وطول) هو الامتداد الذى يفرض أولا والعرض
هو الامتداد الذى يفرض ثانيا والغالب أن يجعل الاعظم طولا لان النفس
انما تلتفت أولا للاعظم والعمق امتداد ثالث فالفرق اعتبارى ومجموع
الثلاثة جسم تعليمى لان الحكماء كانوا يبتدؤن به فى التعاليم ومعروضه جسم
طبيعى لانه طبيعة من الطبائع وحقيقة من ذوات الاشياء والخط طول فقط
نهايته النقطة وهى لا تقبل القسمة والسطح طول وعرض فيتركب
من خطين فأكثر والعرض بالفتح وأما بالكسر فموضع المدح والذم من
الانسان وبالضم الناحية والجانب (قوله وبياض وحمرة الخ) والتغير
فى هذا ولو بعد مدة (قوله ولذة) هى ادراك ما هو خير عند المدرك من حيث
هو كذلك والألم ادراك ما هو شر كذلك (قوله من العدم الى الوجود)
الاولى حذف هذا لانه نفس الحدوث فيلزم المصادرة الا أن ينوزع ويجعل
هذا دليل الافتقار المذكور بعد لا الحدوث وقول العلامة الملوى يراد
بالحدوث المسبوقية لا يدفع فان المسبوقية كونه مسبوقا بالعدم لازم بين

وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وغضب وبياض
وحمرة وسواد وعلم وجهل وايمان وكفر ولذة وألم
وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة وخارجة من
العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم وذلك
دليل الحدوث والافتقار الى صانع حكيم واجب
الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فتكون
حادثة وهى قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث
حادث أيضا وأشار الى طريق آخر يوصل النظر فيه
الى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته بقوله
(ثم انتقل) بعد نظرك فى نفسك (للعالم) اى للنظر
فى أحوال العالم (العلوى) وهو ما سوى الله تعالى

للخروج من العدم للوجود لا يثبت ما لم تثبت فلا يجعل دليلا عليها ولا عكسه مع ما فى ذلك من البعد والخروج عن المألوف فتأمل (قوله وصفاته) بعضهم لا يذكرها نظرا الى أنها ليست غيرا على ما يأتى (فائدة) الصفة والوصف والنعت مترادفة بمعنى ما ثبت للغير وجوديا أو عدميا قديما أو حادثا وأخص منها المعنى لانه قاصر على الوجودى فلا يشمل السلوب وأخص منه العرض لقصوره على الوجودى الحادث ثم شاع استعمال الصفة فى المعنى الاسمى دون المصدرى فتأمل (قوله من الموجودات) وكذا الاحوال على القول بها من العالم فانها عليه من متعلقات القدرة ولم يعتبره لضعفه وأقوى أدلته أن الوجود ليس معدوما والا لم يكن شئ موجودا ولا موجودا والا لاحتاج لوجود فينقل الكلام له ويدور أو يتسلسل فيتعين أنه واسطة وفيه أن نفى الاشياء انما يتسبب عن رفع الوجود بثبوت نقيضه ونحن نثبته كما نثبت السلوب وان كان مفهوما عدميا ونقول انه وجه واعتبار وهذا كمواضع كثيرة يدل على أن الاعتبارات لا ثبوت لها فى الخارج البتة فانها ليست من متعلقات القدرة والا لاحتاج التعلق لتعلق فانه من وجوه الاعتبار أيضا ويدور أو يتسلسل ولا تعد من العالم كالمعدومات بأسرها ممكنها ومستحيلها ويقول شيخنا الاعتبار قسمان بحت لا ثبوت له الا فى الذهن كاعتبار الكريم بخيلا وما له ثبوت فى نفسه وان لم يصل للوجود المصحح للرؤية كالوجود والابوة والعالمية فقلت له هذا قول بالواسطة فأجاب بأن ثبوت الحال المحال أقوى من ثبوت الاعتبار فان الحال على القول به له ثبوت فى نفسه وثبوت فى المحل والاعتبار له ثبوت فى نفسه دون المحل أى ولذلك صح اتصافه تعالى بالحوادث الاعتبارية كالخلق والرزق مع أن ذاته لا تكون محلا للحوادث وفيه أنه لا يعقل ثبوت صفة الا فى موصوف مع أنه لا يخرج عن الواسطة فى الجملة وأيضا لا ينبغى الجراءة على ثبوت شئ من الممكنات من غير تعلق القدرة العلية به وان قال هو لا يضر ذلك الا فى الموجودات الخارجية لا لمجرد الثبوت والقول بأنه لا زم لتأثيرها فى الموجود فان العالمية لازمة للعلم ميل للتولد وليس من أصولنا انما نسند كل ممكن للقدرة مباشرة وبالجملة الاعتبار له من اسمه نصيب

وصفاته من الموجودات سمى به لانه علم على وجود الصانع تعالى

فلا ثبوت له الا فى ذهن المعتبر ان قلت حينئذ ما الفرق بين الصادق والكاذب
قلت الصادق وجوده فى الذهن على وجه الانتزاع من الخارج فاذا شاهد
شيأ أبيض انتزع له الكون أبيض فالخارج مؤيد له فيوصف بالصدق تبعا
لمستنده من الموجودات وأمّا اعتبار الكريم بخيلا فمجرد اختراع يعارضه
الوجود خارجا فكان كذبا ومن هنا يضيفون الكلىّ للافراد وان كان
التحقيق عدم وجوده ولا فى ضمنها والا التشخص فلم يكن كليا الا ان الذهن
ينتزع من تلك الافراد معنى مشترك كا بينها اعتباريا فهو كليها فليتأمل وأمّا
المجردات الخارجة عن الاجسام والاعراض وان كانت جواهر فلم يقم عليها
دليل قاطع كما فى السعد وغيره ولعلنا نتعرض لها ان شاء الله تعالى فى غير
هذا الموضع (قوله فيعلم به) ولا دور لان توقف العالم على الصانع من
حيث الوجود والتحقق لا المعرفة فتأمل (قوله لان فى كلّ علامة) لكنه
لا يستعمل الا فى الكليات كالصنف لا الافراد اللهم الا أن يلاحظ استعمال
ما للكل فى الجزء (قوله قدرة الخ) ترتب الصفات على حسب قربها من الاثر
المستدلّ به وهو عكس ترتيبها فى سبقية التعلق فى التعقل المقرر فيما يأتى
فتأمل (قوله وحكمته) هى العلم أو الاحكام بكسر الهمزة وهو يرجع
للقدرة (قوله من الفلكيات) نسبة للفلك وهو فى السموات من نسبة
الخاص للعامّ وفى الكواكب من نسبة الحالّ للمحل (قوله وغيرها)
كالعرش والكرسىّ وهذا كالجمع فى قوله سموات بالنظر للعلوى فى حد ذاته
والا فالاعتبار انما هو لسماء الدنيا ولك أن تجعلها المرادة من قوله سموات
والجمع للتعظيم (قوله لجهات) كالفوق والتحت بالنسبة للبعض والفلك
الاخير فى مكان بناء على أن المكان الفراغ لا السطح الحاوى وسبق
ما يتعلق بذلك فى أقسام الحكم العقلىّ وأن مكان الشئ ينسب له وهو يحل
فيه وجهته تنسب له ولا يحل فيها كامامه وفوقه ومكان الشئ جزء من جهة
غيره وبينهما من حيث الصدق عموم وخصوص وجهىّ يجتمعان فى الفراغ
الذى أنت فيه مكان لك وجهة تحتية للسماء مثلا وتنفرد الجهة فى الفراغ
الذى بعد العالم بأسره اذا صح فانه جهة من جهات العالم لا محالة وليس مكانا
لشئ اذ ليس فيه شئ وينفرد المكان فى الفراغ الذى حل فيه العالم كله

فيعلم به ويستدل به عليه لان فى كل علامة تدل
على قدرة الصانع وارادته وعلمه وحياته وحكمته
والمراد بالعلوى ما ارتفع من الفلكيات من سموات
وكواكب وغيرها الا انك تجده مشمولا لجهات
مخصوصة وأمكنة معينة

فانه مكان له وليس جهة لشئ اذ ليس ثم متحيز غير هيئة العالم المجتمعة فينسب
اليها فتأمل (قوله وبعضه ساكنا) كالسماء ولا التفات لقول أهل الهيئة
بحركتها لان كلامنا فيما يشاهد ببادئ الرأى وليس الا الكواكب تسبح
فى الفلك على ما يريد الله سبحانه وتعالى (قوله وبعضه نورانيا) نسبة للنور
زعم بعضهم أنه اجرام شعاعية متصاغرة ومر عليه السنوسى فى شرح
الكبرى ورده فى شرح المقاصد والمواقف بأنها كانت تستتر بعد سد كوة
دخلت منها فى المحل وأيضا الاجرام حجاب فى الرؤية خصوصا اذا تكاثرت
وان أجيب بأن بعض الجواهر كالزجاج يعين على الرؤية وأيضا لو كانت
اجراما لم تنفذ من نحو الزجاج مع بعد أن يتأتى المكان المتسع اجراما من
مصباح صغير وقطع المسافات البعيدة فى الحال وبالجملة الاقرب القول بأن
النور عرض يخلق فى الهواء من بياضه وصفائه (قوله ظلمانيا) أى
لا ضوء له فى العالم كالسماء بخلاف القمر فنورانى وان قيل انه فى ذاته أسود
وان نوره مستفاد من نور الشمس فكلامنا فيما غلبت مشاهدته والظلمة
قيل أمر وجودى لقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وقيل هى عدم النور
بدليل أن من فى الغار يبصر من خارجه ولو كانت الظلمة أمرا وجودا
لحجبت اذ لا تكون الا كثيفة انظر شرح المقاصد (قوله دليل الحدوث)
لكن لم يثبت منذ كم حدث ونقل الشعرانى فى اليواقيت عن ابن العربى
فى ذلك العجب وأنه اجتمع بناس ممن قبل آدم فانظره لكن لم يصح فى الظاهر
قبل آدم بشر كما أفاده الزرقانى وغيره (قوله والسحاب) هو عند الحكماء
بسبب تكاثف الابخرة المتصاعدة كاكثر كائنات الجو وفى بعض الآثار ما يدل
على أنه من الجنة والهواء جوهر لطيف تعيش فيه الحيوانات المتنفسة
كما تعيش المتنشقة فى الماء وهو أحد العناصر يمد النار ويستحيل اليها
كالعكس وكذا جميع العناصر مع بعض عند الحكماء (قوله الذكرى) ليس
معناه مجرد ذكر هذا بعد هذا والاصح فى الواو وأيضا أنها للترتيب الذكرى
بل معناه كما أفاده نجم الائمة الرضى أن يحسن ذكر هذا بعد هذا ومثل له
بالفاء فى قوله تعالى وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا قال ان مجئ
البأس سبب الاهلاك وذكر السبب يحسن بعد ذكر المسبب فكذا هنا لما

ذكر

بعضه متحركا وبعضه ساكنا وبعضه نورانيا وبعضه
ظلمانيا وذلك دليل الحدوث والافتقار الى صانع
مختار منزه عن مماثلة لمصنوعه ذاتا وصفات (ثم)
انتقل بالنظر فى أحوال العالم (السفلى) وهو كل
ما نزل عن الفلكيات الى منقطع العالم كالهواء
والسحاب والارض وما فيها ولا تتوقف صحة النظر
على الترتيب الذى ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل
لو عكس فأخر المقدم وقدم المؤخر أو وسطه لصح
أيضا فلتكن ثم للترتيب الذكرى وتقديم العالم
العلوى على السفلى وان كان أقرب الى الاعتبار
اقتداء به سبحانه وتعالى حيث قدمه عليه فى مقام
الاعتبار قال تعالى ان فى خلق السموات والارض
الآية فانك ان تنظر فى أحوال ما ذكر

ذكر النفس التى بها الاستدلال ناسب ذكر اشياء أخر بها الاستدلال أعنى العالم العلوى ثم السفلى لكن بقى أن لفظ انتقل فى المتن نص فى الترتيب الرتبى فالحق أن ثم أيضا للترتيب الرتبى لكنه ترتيب اعتبارى غير متعين ووجهه أن النفس أقرب فقدمت ولما سبق ثم العلوى لكونه أعظم وأبدع واهتماما به لئلا يتشاغل الانسان عنه بما هو أقرب أعنى السفلى فينساه بالمرة ولهذين الوجهين قدم فى الآية الآتية (قوله تجده صنعا) يناسب لسيدى محيى الدين تضمين كلمة لبيد المشهورة رضى الله عنهما

تأمل سطور الكائنات فانها * من الملا الاعلى اليك رسائل

وقد خط فيها لو تأملت سطرها * ألا كل شئ ما خلا الله باطل

(قوله بديع الحكم) وقع فى كلام حجة الاسلام الغزالى ليس فى الامكان أبدع مما كان فشنع عليه جماعة قائلين هذا نسبة عجز لقدرة الاله وفى اليواقيت عن ابن عربى ما نصه هذا كلام فى غاية التحقيق لانه ما ثم لنا الا رتبتان قدم وحدوث فالحق تعالى له رتبة القدم والمخلوق له رتبة الحدوث فلو خلق تبارك وتعالى ما خلق فلا يخرج عن رتبة الحدوث فلا يقال هل يقدر الحق تعالى يخلق قديما مثله لانه سؤال مهمل لاستحالته قلت ويحتمل أن يكون مراده أنه ليس فى الامكان شئ يقبل الزيادة والنقص على خلاف ما سبق فى العلم أبدا اه كلام الشعرانى بالحرف ولك أن تقول ليس فى الامكان أبدع بحسب ما يسع العقول تفصيلا وان حكمت اجمالا بجواز أبدع أو أنه خرج مخرج المبالغة ولم يرد حقيقته على أنه يمكن صدورها وقت غيبوبته والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وما يشعر به الخ) فيه أن البديع المخترع من غير سابقة مثال والمخترع لا يكون الا حادثا الا أن يقال التوهم من عجز التعريف أعنى عدم المثال لا من صدره والاقرب لقوله صنعا أن تكون لكن لمجرد التأكيد كما قيل فى قوله تعالى ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله ويبعد أن يقال نفى الابوة يوهم نفى الرسالة بجامع مطلق التربية (قوله لا بغيره) أخذه من تقديم الجار والمجرور والظاهر أنه لمجرد الوزن (قوله أى امارة) فالدليل أصولى وهو مفرد يحتاج لجهة دلالة وأما المنطقى فمركب لانه القياس (قوله وهى الاعراض) هذا يقتضى أن العالم

(تجده) أى تعلم وتحقق فيما ذكر (صنعا بديع الحكم) أى الاتقان الدال على علم صانعه وقدرته وارادته وحياته واختياره لان الاتقان لا يصدر الا عن اتصف بما ذكر وما يشعر به قوله بديع الحكم من قدمه حيث كان كذلك يدفعه الاستدراك بقوله (لكن) العالم وان كان على غاية من الاتقان هو حادث لانه (به) لا بغيره (قام دليل) أى أمارة (العدم) وهى الاعراض الحادثة اللازمة له كالحركة والسكون التى لا تقوم بغير الحادث فاذا أردت أن تأتى بقياس مستنبط من نظرك فى العالم لتتوصل به الى تحقق حدوثه

يعنى الاجرام فلتكن هى المرادة فى المقدمة المفهومة من الاستدراك
لكنه فى بيانها اعم ثم خص آخرا الاعراض وبالجملة لم يجر الشارح على ما ينبغى
فى النظام وسبق لك تحقيق اثبات حدوث الاعراض ثم منها للاجرام فتأمل
(قوله عرشه) يعنى جزأه الاعلى وفرشه جزؤه الاسفل فهما من اضافة الجزء
للكل (قوله جائز) يشير الى أن قوله دليل العدم معناه دليل جواز العدم
اذ الفرض أنه موجود (قوله وهى حادثة) تكرار لاصل الدعوى (قوله
لقبولها للعدم) هو نفس المقدمة المطوية الا أن يفسر بالقبول الوقوعى
فيرجع للتغير بالعدم (قوله يعنى الفناء) يشير الى أن المراد بالعدم الانعدام
الطارئ لا العدم الاصلى فانه واجب لا يقبل الانتفاء والذى انقطع
بالوجود هو استمرار العدم فيما لا يزال لا العدم الازلى والعدم فيما لا يزال جائز
حال الوجود بدلا عنه فتأمل (قوله أن العالم حادث) هذا لازم النتيجة
وحقيقتها العالم يستحيل عليه القدم (قوله وان شئت قلت العالم مفتقر الى
مؤثر) فيه أن هذه الدعوى هى المقصودة بالذات فهذا أمر محتم لا تخيير فيه
فى العبارة ويتوصل بحدوثه الى المطلوب من وجود الاله تعالى لانه محدث
الخ الا ترى أن أصل الكلام فى النظر الموصل لمعرفة الله تعالى (قوله متعلق
مفهوميهما) مفهوم الايمان الانقياد الباطنى ومفهوم الاسلام الانقياد
الظاهرى ومتعلقهما ما ليس الا ما علم من الدين بالضرورة لانه هو الذى يكفر
عدم الانقياد له لا غيره كما يأتى فى قوله ومن لمعلوم ضرورة جحد فالمتعلق
بتمامه من مباحث هذا الفن ولو اجمالا وأما بقية الاحكام فمن توابعهما
ومتمماتهما من غير أن تكون من المتعلق الذى يتوقف عليه المفهوم أعنى
ما ليس ضروريا فلا يحتاج الى أن يقال المراد بعض المتعلق فتدبر (قوله
لتعلقه بالقلب) أى الذى هو أصل الجوارح لتبعيتها له صلاحا وفسادا على
أن الايمان شرط لصحة أعمال الجوارح فتأمل (قوله لتعلقه بالجوارح) هذا
يفيد أن الاسلام العمل بالفعل ويوهمه المتن الآتى فيلزم كفر تاركه كسلا
وليس كذلك فالصواب أن الاسلام الاقرار الظاهرى باللسان فالصواب
أنها واجبة ويحرم تركها فافهم (قوله وغيرهم) عطف على الجمهور
وذلك الغير كابن الراوندى والصالحى من المعتزلة ولا تعطف غير على مدخول

ذات العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وهذه
المقدمة الصغرى المطوية لفهمها من الاستدراك
وبيان هذه المقدمة أنا اختبرنا الموجود من العالم
فوجدناه غير خارج عن الاعيان والاعراض وهى
حادثة لقبولها العدم ولو كانت قديمة ما طرأ العدم
عليها والمقدمة الكبرى هى قوله (وكل ما جاز عليه
العدم) يعنى الفناء (عليه قطعا يستحيل) أى يمتنع
(القدم) فينتج ذلك أن العالم حادث وان شئت قلت
العالم مفتقر الى مؤثر لانه محدث وكل محدث فله
مؤثر وينتج القياس أن العالم له مؤثر ولما كان
الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميهما وهو
ما يجب الايمان به من مباحث علم الكلام ذكرهما
المصنف رحمه الله تعالى مقدما الايمان لاصالته
لتعلقه بالقلب وتبعية الاسلام له لتعلقه بالجوارح
فقال (وفسر الايمان) اى حده جمهور الاشاعرة
والماتريدية وغيرهم (بالتصديق) المعهود شرعا وهو
تصديق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

الجمهور لانه لا يوافقهم من غيرهم الا القليل كما يأتى أن المعتزلة يقولون العمل شطر والايمان افعال ياؤه بدل همزة كالف ماضيه ولا يكون الامؤبدا فان نوى ايمان هذا العام وكفرما بعده فهو كافر من الآن قال العلامة ابن الشحنة الحنفى فى منظومته

وناوى الكفرلو من بعد حين * كفور فى جهنم ذو انكباب

قال السيد الحموى فى شرحه لمخالفته لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا أى داوموا على الايمان ولانه رضى كفر نفسه ورضا الانسان بكفر نفسه كفر قطعا كغيره استحسانا للكفر وانما الخلاف اذا رضى كفر غيره طلبا لضرره وضيره هل يعد كفرا أولا اه ملخصا (قوله فى كل ماعلم مجيئه به) يشكل ذلك بالنسبة لابى لهب ونحوه ممن جاء الوحى بأنه لا يؤمن فانه مكلف قطعا بتصديقه فى خبره ومن خبره عدم ايمانه فكيف يمكنه تصديقه فى أنه غير مصدق وهل هذا الا تناقض أى تحصيل أنه مؤمن وغير مؤمن وان شئت قلت ايمانه بأنه لا يؤمن عين الكفر فيكون مأمورا بالكفر وهذا اشكال صعب قديما وللناس فيه أقاويل مختلفة فقيل ان هذا من المستحيل العرضى لسابق العلم والتقدير وفى ذاته ممكن يقبل الاختيار فيصح التكليف به وفيه أن هذا يظهر لو التفت فى الاشكال لمجرد العلم والتقدير وانما مبناه الاخبار بأنه لا يؤمن والايمان بذلك وظاهر أنه لا مخلص له عن الاشكال السابق ولا ينفع فى ذلك ماسبق وأجاب العلامة أحمد بن موسى الخيالى بما حاصله أن التصديق بأنه لا يؤمن انما ينافى علمه بايمان نفسه وجاز أن يؤمن ثم يحجب عن العلم بأنه مؤمن فيصدق بعدم ايمانه نعم هو خلاف العادة ورده بأنه يلزم التكليف بالمستحيل العادى ولم يقع كحمل جبل ثم قال اعنى الخيالى ما حاصله ان نحو ابى لهب يكلف بالايمان اجمالا وانما تأتى الاستحالة اذا التفت لخصوص الاخبار بانه لا يؤمن وفيه أن فرض الاشكال فيما اذا بلغه ذلك الخبر بخصوصه فمازال باقيا كما أشار له عبد الحكيم وفى آخر عبارة الخيالى مانصه وقد يجاب أيضا بأنه يجوز أن يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص اه قلت أصل نقل هذا الجواب للسعد فى شرح المقاصد قال وهو فى غاية

فى كل ماعلم مجيئه به من الدين بالضرورة أى فيما اشتهر بين أهل الاسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال

السقوط وفيه زيادة تشنيع عما في الخيالي وهو الحق اذ يتضمن ذلك أن تكذيب
بعض الوحي ليس بكفر ضرورة صحة الايمان بدونه كيف وكل تكذيب له
فهو كفر غير مباح وأن عموم تصديقه واجب ولما عسر التخلص عن هذا
الاشكال نقل امام الحرمين في الارشاد وذكر الامام الرازي في المطالب
العالية أن هذا من التكليف بالمحال من الجمع بين النقيضين وأنه واقع أفاده
السعد في شرح المقاصد صدر المبحث (قوله وان كان في اصله نظريا) اى
فحصله تشبيه ضروري عارض بالضروري الاصلي وفيه أنه لا يحتاج لهذا
الا اذا جعلت الضرورة صفة للحكم نفسه وهو أول كلامه انما جعلها
وصف العلم المجيء به ولا يستلزم ذلك ضرورته في نفسه ألا ترى أنه علم
بالضرورة مجيء محمد صلى الله عليه وسلم بجميع شريعة الاسلام مع أن أكثرها
نظري ثم نقول ذلك يشبه الضروري وليس ضروريا حقيقيا لان الضروري
يستقل به العقل وهذا يستند لنقل أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء به فتأمل
(قوله كوحدة الصانع) نظري عقلي (قوله ووجوب الصلاة) دليله
من السمع وهو أقيموا الصلاة لان الامر يقتضي الوجوب فنقول الصلاة
ورد الامر بها خاليا عما يصرفه لغير الوجوب وكل ما كان كذلك فهو
واجب ان قلت قد مثلوا بوجوب الصلاة لضروريات الفقه التي لا تعد من
مسائله قلت نظروا لما بعد الاشتهار (قوله يلاحظ اجمالا) اى يعتبر التكليف
به كذلك شرعا وظاهر كلام السعد في شرح العقائد الاكتفاء بالاجمال مطلقا
وقرر لنا شيخنا هنالك أنه طريقة غير هذه المشهورة (قوله أكمل من الاول)
يعني أزيد علما من حيث التفصيلي وان كان كل منهما خاليا عن التقصير في
مقامه من حيث الايمان فتدبر (قوله كآدم ومحمد) أدخلت الكاف بقية
الانبياء المذكورين في القرآن وهم ثمانية وعشرون منهم ثمانية عشر في سورة
الانعام قال تعالى ووهبنا له أي لابراهيم اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا
هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون
وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين
واسمعيل واليسع ويونس ولوطا والعشرة الباقية ثلاثة مختلف فيهم عزير
ولقمان وذو القرنين والسبعة الباقية آدم وادريس ومحمد صلى الله عليه

وسلم

وجبريل عليهم الصلاة والسلام فلو لم يصدق
بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون
كافرا والمراد من تصديقه صلى الله عليه وسلم قبول
ما جاء به مع الرضا بترك التكبر والعناد وبناء
الاعمال عليه لا مجرد وقوع نسبة الصدق اليه
في القلب من غير اذعان وقبول له

وسلم وعليهم أجمعين وهود وصالح وشعيب وذو الكفل وأما الخضر فلم يصرّح
باسمه فى القرآن وان كان هو المراد فى آية عبدا من عبادنا على أنه قيل بولايته
فقط وكذلك يوشع بن نون فتى موسى وابن أخته لم يصرّح باسمه وفى شرح
دلائل الخيرات للفاسى ذو الكفل قيل هو الياس وقيل هو زكريا وقيل نبى آخر
بعث الى رجل واحد وقيل رجل صالح من قوم اليسع تكفل له بصيام النهار
وقيام الليل وأن لا يغضب فولاه أمر الناس وهو بشير بن أيوب من ذرية
ابراهيم وفيه أيضا قيل الياس هو ادريس متأخر عن نوح ولا ادريس قبل
نوح فانظره هذا وظاهر ماهنا أنّ جهل واحد مما ذكر يضرّ فى أصل الايمان وهو
مسلم فيما علم من الدين بالضرورة كمحمد صلى الله عليه وسلم أمّا نحو اليسع فاكثر
العامة يجهلون اسمه فضلا عن رسالته فالظاهر أنه كغيره من المتواتر لا يعدّ
كفرا الا بعناد بعد التعليم (قوله وجبريل) دخل ميكائيل وعزرائيل فانه
ملك الموت واسرافيل فانه النافخ فى الصور وان لم يصرح باسمهما وكذا مما
صرح به القرآن حملة العرش والحافون به حوله على الاجمال ويأتى هنا
ماسبق من أنّ الكفر انما هو بعدم الضرورى وأمّا البقية فلا كفر بانكارهم
ولو ملكى القبر بالاولى من عدم كفرنا فى السؤال (قوله عند السؤال)
لا مفهوم له لانّ الكلام فى الايمان المنجى عند الله وكأنه يشير الى عدم ضرر
الغفلة وأنه لا يجب دوام الاستحضار (قوله قبول) كأنه يشير الى أنه انفعال
وقيل كيف فالتكليف بأسبابه أمّا ان كان فعلا فالتكليف به ظاهر (قوله بترك
التكبر) الباء تصويرية للرضا قال الشيخ ابراهيم الشبرخيتى فى شرح المختصر
المالكى باء التصوير وكاف الاستقصاء مخترعان قلنا السكن الثانية من فروع
التمثيل والاولى من فروع التجريد فى لقيت بزيد الاسد (قوله والعناد) هو
لغة المدافعة والرد (قوله وبناء الاعمال) فيه أن هذا لا يتوقف عليه أصل
الحقيقة فان حمل على اعتقاد البناء لم يكن زائدا على ماقبله (قوله لا مجرد
وقوع نسبة الصدق) من هنا قال الخيالى من وقعت المعرفة فى قلبه بمشاهدة
المعجزة من غير كسب لم تكفه ويخاطب بكسب ذلك وردّه الكستلى بأنه
تحصيل حاصل فالحق أن غاية ما يكلف به الدوام على ذلك وعدم مقابلته
بالاضداد والعناد وقد سبق فى التقليد بيان أنّ التصديق الشرعى غير

وان كان فى أصله نظريا كوحدة الصانع عزوجل
ووجوب الصلاة ونحوها ويكفى الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا كالايمان بغالب الانبياء والملائكة ولابد
من التفصيل فيما يلاحظ كذلك وهو أكمل من
الاول كالايمان بجمع من الانبياء والملائكة كآدم
ومحمد

قوله على كاف الاستقصاء

حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به لانهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الاعمال الصالحة عليه بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعي لان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة وجعله فى أمن من ذلك ولما اختلف العلماء فى جهة مدخلية النطق بالشهادتين فى حقيقة الايمان أشار له بقوله (والنطق) بالشهادتين للمتمكن منه القادر بأن يقول أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله وهذا هو المنطوق به كما سيصرح به فى قوله وجامع معنى الذى تقررا * شهادة الاسلام وقولنا للمتمكن منه القادر يخرج به الاخرس فلا يطالب بالنطق كمن اخترمته المنية قبل النطق به من غير تراخ (فيه) أى فى جهة اعتبار مدخليته فى الايمان (الخلف) أى الاختلاف ملتبسا (بالتحقيق) أى بالادلة القائمة على دعوى كل من الفريقين وفصل الخلاف بقوله (فقيل) أى فقال محققو الاشاعرة والماتريدية وغيرهم النطق من القادر (شرط) فى اجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه لان التصديق القلبى وان كان ايمانا الا أنه باطن خفى فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الاحكام هذا فهم الجمهور وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لاباء بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن فى احكام الشرع الدنيوية ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره

التصديق المنطق أو عينه (قوله حتى يلزم) تفريع على المنفى (قوله لانهم لم يكونوا اذعنوا) تعليل لكونهم كفارا (قوله ولا قبلوه) تفسير (قوله ولا بنوا الاعمال) تقدم ما فيه (قوله لان حقيقته الخ) أصل العبارة للسعد كأن قال شيخنا ولعل وجه الكناية أن التأمين لازم للتصديق لا حقيقته وبنى عليه أن الشارح حرف والظاهر ما قال الشارح اذ لا معنى لتأمينه من تكذيبه الا عدم تكذيبه بأن يصدقه وهو حقيقة الايمان (قوله وجعله فى امن) تفسير (قوله مدخلية) مراده بها التعلق والارتباط لا الدخول فى الحقيقة المعروفة والا كان قاصرا على الشطرية ولم يصح أنه شرط اذ هو خارج (قوله القادر) بيان للمتمكن واعلم أن موضوع هذا الخلاف كافر أصلى يريد الدخول فى الاسلام وأما أولاد المسلمين فمؤمنون قطعا وتجرى عليهم الاحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا حيث لا اباء نعم الشهادة من الواجب عليهم فى العمر مرة وجوب الفروع كما ذكره السنوسى وغيره (قوله هو المنطوق به) وسمعنا من المشايخ كثيرا أن المدار عند المالكية على أى لفظ يفيد الوحدانية والرسالة ونقله المصنف فى شرحه عن الابى مخالفا لشيخه ابن عرفة المشترط اللفظ المخصوص ونحوه للرملى وجماعة من الشافعية ونحو ما للابى للنووى لكن المصنف رجح التقييد بخصوص هذا اللفظ ونقل أيضا الخلاف فى الترتيب وظاهره تقوية اشتراطه فانظره (قوله شهادة الاسلام) برفع التاء مفرد مضاف فيهما وبفتحها وحذف ألف التثنية لالتقاء الساكنين (قوله الاخرس) ينبغى ان عقل الاشارة أن تنزل منزلة النطق ايمانا وكفرا (قوله اخترمته المنية) اى فهو مؤمن عند الله ولو على القول بشرط الصحة أو الشطرية انما يخرج عليه من أمهل مدة بعد البلوغ يمكن فيها النطق وفرط ولو اخترم بعد التصديق بعد على هذين فتأمل (قوله أى بالادلة) يشير الى أن التحقيق هنا بمعنى الاثبات بالدليل فاقتصر على القيد محط القصد (قوله وغيرهم) كابن الراوندى والصالحى من المعتزلة كما فى شرح المصنف (قوله فهم الجمهور) هو المعتمد ولا بد من اظهار النطق لنا علمه بخلاف الاخرين فيكفيه النطق بينه وبين الله عليهما حيث لا اباء ذكره السعد (قوله كالمنافق) أدخلت الكاف الزنديق بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم

وانما غير الاسم أذ بالتغير الحكم بتغير العلة لانه صلى الله عليه وسلم كان لا يقتله لئلا ينفر الناس من الاسلام والآن تقرر الاسلام وفى حاشية العلامة الملوى الكاف استقصائية أو أدخلت الزنديق بناء على أن المنافق من أخفى ملة مخصوصة من الكفر والزنديق من لم يلزم ملة اه ولك أن تعكس (قوله الآبى) ولو أذعن بقلبه وسلم فى نفسه لا ينفعه ذلك ولا فى الآخرة متى كان اذا سئل امتنع (قوله شرط فى صحة الايمان) وهذا فى الحكم مساو للقول بالشطر وانما الخلاف بينهما فى العبارة (قوله والنصوص) أى بحسب المتبادر منها والافيمكن أن الاقتصار على ما فى القلب لانه الاهم فلا ينافى أن النطق شطر (قوله لهذا المذهب) يعنى قول المصنف شرط من حيث هو فى حاشية العلامة الملوى أن غاية ما فى النصوص نفى الشطرية واثبات الشرطية وعدمها شئ آخر وقرر لنا شيخنا الشهاب الجوهرى جوابا هو أنه اتفق أنه لا واسطة هنا فتى انتفى أحد الشيئين ثبت الآخر (قوله دينك) اى الايمان (قوله فى مطلق الشرطية) لان السابق شرط صحة اما ظاهرا واما باطنا وهذا شرط كمال فقط (قوله يعنى أن المختار الخ) اعلم أن الكاف تدخل على المشبه به واستعمال الفقهاء ادخالها على المشبه فيذكرونها لالحاق ما بعدها بما قبلها فى الحكم وكأنهم فرعوه على التشبيه المقلوب والشارح حمل المتن على استعمالهم فجعل العمل ملحقا بالسابق وجعله محل دعوى ونزاع وأقام عليه الادلة ولو كانت داخلة على المشبه به لكان العمل مقررا وليس مقصودا بالافادة وانما ذكر ليقاس عليه ما سبق فتدبر (قوله ولا عناد) اما لو تركها عنادا أى للشارع فهو كافر ولو أقر بمشروعيتها واما عناد عالم أو جماعة مثلا فليس كفرا حيث أقر بالوجوب (قوله ممتثلا) اما خوفا من حد القتل أو لوم الناس مثلا فليس محصلا لا كمل الخصال وان أتى بالواجب (قوله ولا دليل على نقله) أى الى مجموع التصديق والعمل كما قالت المعتزلة ان قيل قد نقل من مطلق التصديق الى التصديق الخاص قلنا هذا أخف وقام عليه استعمال الشارع الذين يؤمنون بما أنزل اليك وأمثاله على أن استعمال العام فى الخاص قد يدعى أنه ليس نقلا لتحقق العام فيه (قوله يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام)

أما الآبى فكافر فى الدارين والمعذور مؤمن فيهما وقيل انه شرط فى صحة الايمان وهو فهم الاول والنصوص معاضدة لهذا المذهب كقوله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله (كالعمل) تشبيه فى مطلق الشرطية بمعنى أن المختار عند أهل السنة فى الاعمال الصالحة أنها شرط كمال للايمان فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك فى مشروعيتها مؤمن فوت على نفسه الكمال والآتى بها ممتثلا محصل لاكمل الخصال لان الايمان هو التصديق فقط ولا دليل على نقله والنصوص الدالة على الاوامر والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وعلى أن الايمان والاعمال أمران متغايران

والقول بأنهم آمنوا بالاعمال التى شرعت قيل تعسف بلا دليل على أنه حيث خرج العمل الآتى فكذا الماضى من باب لا فارق مع أنهم يقولون العقل يكفى فى الاحكام بتحسينه وتقبيحه ويمارد هم حديث أبى ذر فى دخول المؤمن الجنة وان زنى وان سرق وغير ذلك (قوله وعملوا الصالحات) وأصل العطف المغايرة وقولهم أصل القيد لبيان الواقع فى التعاريف التى لبيان أجزاء المعرف الواقعية والاحتراز عن غيره قصد ثانوى لا فى المخاطبات العامة فان المتبادر فيها الاحتراز كما أن عطف الجزء على الكل خلاف الظاهر والظواهر اذا كثرت تنزل منزلة القطع (قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) أى فمفهوم القيد الاجتماع وفى البيضاوى لما نزلت شق عليهم فقال صلى الله عليه وسلم هو كما قيل ان الشرك لظلم عظيم أى فالمفهوم من باب وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون بمعنى مطلق التصديق فعليه أيضا الآية تدل على أن التعويل على عدم الشرك وان لم يوجد عمل فالشارح مر على أن الظلم المعاصى (قوله شرط للعبادات) قيل هذا بمعنى التصديق وكلامهم فى المنجى قلنا الاجماع على ان الايمان واحد لا ايمانان وان ذكر شيخنا هذا البحث فى الحاشية (قوله الجازم) فلا يكفى الظن ولا يعول على ما للعضد والسعد من كفاية الظن القوى فان أراد اما لا احتمال فيه أصلا كان جزما لا ظنا كما أفاده الملوى فى الحاشية وحديث النفس من غير اتباع له ليس من الاحتمال المضر فان الاحاديث وردت باغتفاره وقال لهم لما شكوا الله منه غما ان الغم لذلك علامة حقية الايمان ولا يهتم به فيكثر (قوله بالفعل) اما بالقوة كالمقلد فلا يضر على الصحيح كما سبق على أن شرطه عند ابن السبكى المحقق للكشف ان لا يقبل التشكيك وسبق ما فى ذلك (قوله ولا مرة) عطف على محذوف اى لا أكثر من مرة ولا مرة (قوله ولا النجاة من الخلود) لازم اذ لا واسطة ومآل أهل الاعراف للجنة (قوله على القول الاول) يعنى أنه شرط لاجراء الاحكام (قوله هو التصديق) فهو حادث قطعا وما يقال ان الايمان قديم باعتبار ما عند الله وهو الهداية خروج عن حقيقة الايمان على ان الهداية باعتبار الايصال أو دلالة الكلام بالتعلق التنجيزى حادثة نعم ان التفت لذات الكلام أو القضاء الازلى والايمان بعد الموت قائم بالروح حقيقة وبالجسد

حكما

كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وعلى أن الايمان والمعاصى قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وللاجماع على أن الايمان شرط للعبادات والشرط مغاير للمشروط (وقيل) أى وقال قوم محققون كالامام أبى حنيفة وجماعة من الاشاعرة ليس الاقرار شرطا خارجا عن حقيقة الايمان (بل) هو (شطر) أى جزء منها وركن داخل فيها دون سائر الاعمال الصالحة فالايمان عندهم اسم لعملى القلب واللسان جميعا وهما الاقرار والتصديق الجازم الذى ليس معه احتمال نقيض بالفعل وعلى هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار فى عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا ولا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلافه على القول الاول فعلم من النظم قولان أحدهما أن الايمان هو التصديق والنطق شرط لاجراء الاحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته والثانى أن الايمان هو التصديق والنطق

حكما وكذا حال النوم ونحوه (قوله غير النطق) شرط كمال ومن أشرفه عمل
القلب فى أنواع الفكر والمراقبة ان قلت حديث لا يزنى الزانى حين يزنى
وهو مؤمن الخ يدل على دخول العمل فى حقيقة الايمان قلت المنفى الايمان
الكامل المصاحب للمراقبة اذ لولا حجاب الغفلة ما عصى أو أنه ان استحله
وما يقال ان الايمان يرفع ثم يرجع له يلزمه عدم ايمانه ان مات فى تلك الحالة
وما فى البخارى عن ابن عباس وشرحه عن أبى هريرة برفعه يحمل على رفع
الايمان الكامل (قوله مجموع العمل) أدخل فيه التصديق لانه عمل القلب
أو تركه للعلم بامتثاله ثم جمهور المعتزلة على أن العمل الداخل فى الايمان
الفرائض وقال العلاف وأبو الهذيل ولو المندوبات قال السعد والاخراج
عن الايمان بحيث يستحق الخلود فى النار بترك مندوب مما لا يقوله عاقل أى
لان أهل المنزلة بين المنزلتين الايمان والكفر يخلدون عندهم فى النار وان
عذبوا باقل من عذاب الكفر (قوله الى تغايرهما) مما يدل له حديث جبريل
الذى فى الصحيح أخبرنى ما الايمان ما الاسلام فأفرد كلا منهما بسؤال وجواب
(قوله بناء العمل) الاولى حذفه لما سبق ولما سيقول من أن المعول عليه الاذعان
الظاهرى بهما (قوله فهما مختلفان ذاتا الخ) الذات الافراد ويلزم من
اختلافهما اختلاف المفهوم لا العكس اذ قد يتساوى مفهومان فى الماصدق
كانسان وقابل الكتابة فالتفريع غير لازم وذكر المفهوم بعد لا حاجة له
فتدبر (قوله لا يوجد مسلم الخ) فالمسلم والمؤمن متحدان ماصدقا بخلاف
الاسلام والايمان فان جزئيات الامتثال الباطنى غير جزئيات الامتثال
الظاهرى وان تلازما فى الوجود شرعا واما جزئيات الاشخاص الممتثلين
فواحدة ثم الكلام فى الاسلام المعتبر وقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
أسلمنا معناه اسلاما ظاهريا فقط والزنديق قبل الاطلاع على حاله يحكم
باسلامه وايمانه وبعده يحكم بنفيهما وانه كافر وقوله تعالى فأخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين تفنن أى ارتكاب فنين
أى نوعين فى التعبير لنفى الثقل التكرار اللفظى والمراد بهما واحد ليتم انتظام
الآية وانما عبر فى الاول بالمؤمنين لان الايمان خفى عادة فاشير الى انه لم يخف
شئ بل أخرج جميع المؤمنين والوجدان بمعنى المصادفة انما يكون عادة من

فالنطق شطره على هذين القولين العمل غير النطق
شرط كمال ومقابله يجعل مجموع العمل الصالح
والنطق هو الايمان ولما كان الايمان والاسلام لغة
متغايرى المدلول لان الايمان هو التصديق
والاسلام هو الخضوع والانقياد واختلف فيهما
شرعا فذهب جمهور الاشاعرة الى تغايرهما أيضا
لان مفهوم الايمان ما علمته آنفا ومفهوم الاسلام
امتثال الاوامر والنواهى بناء العمل على ذلك
الاذعان فهما مختلفان ذاتا ومفهوما وان تلازما
شرعا بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن

حيث الامور الظاهرية فليتأمل (قوله ولا مؤمن ليس بمسلم) ولا يرد من
صدق واخترمته المنية مثلا لانه عند الله مؤمن ومسلم وعندنا لا مؤمن
ولا مسلم فالتلازم بعد اتحاد الجهة المعتبرة فتدبر (قوله امتثال) هو الفعل
بالمعنى المصدرى والحاصل هو المأمور به وهما متلازمان فلابد من اعتبارهما
معا فى التكليف وان كان المشهور ان التكليف بالحاصل بالمصدر قال عبد
الحكيم لانه هو الذى يقال له شئ موجود والمصدرى اعتبارى وان كان
لا معنى للتكليف به الا طلب تحصيله والتحصيل هو المصدرى ولعلنا نزيده هذا
وضوحا ان شاء الله تعالى عند قوله وعندنا للعبد كسب كفانا به (قوله
المأمورات والمنهيات) هذا مجاز أو حذف وايصال لان الاعمال مأمور بها
ومنهى عنها والمأمور والمنهى حقيقة هو الشخص (قوله الاذعان) يعنى
ظاهر الان الاذعان الباطنى هو الايمان والاذعان الظاهرى يحصل بالنطق
بالشهادتين وبأن يسأل عن الصلاة مثلا فيقول واجبة لكن الاسلام المعتبر
بالشهادتين على ما سبق ومن ثم لزم الخلاف هل الاسلام شرط فى الايمان أو
شطره أفاده الاجهورى فى فضائل رمضان ولا عبرة بتوقف بعض من أسرته
ظواهر الالفاظ فيه وما فى حاشية الملوى من أن الاسلام يتعلق بجميع
الاحكام الضرورى وغيره سبق لك فى دخول المحشين ما يفيد ردّه (قوله
باعتبار المآل) وأما باعتبار الظاهر فهو حقيقى وهو المناسب لتعبير الشارح
بالاختيار فى الدخول والتزمه بعض قائلا معناهما الاذعان الباطنى بدليل
كتب فى قلوبهم الايمان أفمن شرح الله صدره للاسلام وادعاء الحذف أى
لقبول الاسلام خلاف الاصل وعلى هذا فالنطق دليل عليهما والاعمال كمال
لهما (قوله مثال هذا) من القواعد أن المثال لا يخصص فالاسلام يشمل غير
ملتنا كما فى بنى يعقوب وغيرهم مما وردت به آيات القرآن وقيل قاصر علينا
وقيل يطلق على الانبياء السابقين دون أممهم بدليل يحكم بها النبيون الذين
أسلموا للذين هادوا (قوله العمل) هو الفعل عن روية فمن ثم اختص بأولى العلم
والفعل اعم فى الحديث فعل العجماء جبار وهى الدابة وجبار بالضم هدر (قوله
النطق الخ) فيه اشارة الى أنه ترك أحد الاركان الخمسة واشارة الى سبب تركه
وهو تقدم بيانه لكن يقال سبق من حيث مدخليته فى الايمان وهذا غير

المراد

بقوله (والاسلام اشرف) ولا مؤمن ليس بمسلم أشار الى اختيار هذا المذهب حقيقته (بالعمل) الصالح أعنى امتثال المأمورات واجتناب المنهيات والمراد الاذعان لتلك الاحكام وعدم ردها سواء عملها أو لم يعملها وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الاشاعرة الى اتحاد مفهوميهما بمعنى وحدة ما يراد منهما فى الشرع وتساويهما بحسب الوجود على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا وعلى هذا فالخلاف لفظى باعتبار المآل (مثال هذا) يعنى العمل الذى فسر به الاسلام النطق بالشهادتين المتقدم بيانه

المرادهنا ثم سبق وسيأتى ان المراد الاذعان للمذكورات وهذا ظاهر فى غير
النطق وأما النطق فالمراد حصوله منه ثم هو يفيد الاذعان له ولغيره ضرورة
أن ذلك لا يخرج عن الاذعان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فبالجملة كلمة
الشهادة تكفى عن نفسها وغيرها نظير ما قالوا فى الشاة من أربعين فليتأمل
(قوله الحج) قدمه للنظم وان كانت الصلاة أفضل فان بعضهم يكفر بتركها
كسلا كابن حبيب وابن حنبل وحكى أن الامام الشافعى قال له اذا كفرته
بتركها وهو ينطق بالشهادتين فبم يدخل فى الاسلام أى لان ابتداءها حال
الكفر باطل قال الاجهورى له أن يقول بالعزم عليها ولا ينافى أفضلية
الصلاة قول المالكية كجمع من غيرهم بتقديم الوقوف على الصلاة حيث خاف
فواته وتضعيفهم لقول الشيخ خليل وصلى ولو فات فان ذلك لمزيد مشقة الحج
وعدم امكانه كل وقت ودين الله يسر وينبغى تقييد كلامهم كما هو ظاهر
سياقهم بمن أحرم قبل والاصلى ولو فات وقد قالوا بعدم وجوب الحج فى
البحر حيث حصل له دوخة تمنعه القيام فى الصلاة فليحرر (قوله وقوف)
اقتصر عليه لانه هو الذى يميزه عن العمرة ولذا ورد الحج عرفة وافوته
بفواته ولذا قيل بأنه أفضل أركانه ورجح أفضلية الطواف لان المقصود من
الحج البيت والمتعلق بالبيت هو الطواف (قوله والصلاة) وزنها فعلة
ولامها واو قلبت الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها هذا ان كانت مأخوذة من
الصلوين وهما عرقان ينحنيان فى الركوع والسجود أما ان كانت من الوصل
لكونها وصلة بين العبد وربه فوزنها علفة بالقلب المكانى أعنى تأخير الفاء
بعد لام الكلمة (قوله المفروضة) أى فى السماء من غير واسطة جبريل
ولا غيره وفى ذلك مزيد اعتناء بها (قوله مفتتحة بالتكبير) أى شأنها ذلك
فلا ترد صلاة الاخرس وسجدة التلاوة على أن هذه غير مرادة هنا (قوله
عبادة) الظاهر من استعمالاتهم كما سبق أن العبادة والقربة والطاعة متحدة
بالذات مختلفة بالاعتبار فالصوم مثلا باعتبار أنه خدمة وتذلل عبادة
وباعتبار أنه يقرب العبد لمولاه قرب رضا وانعام قربة وباعتبار امتثال الامر
فيه طاعة وقول شيخ الاسلام فى شرح المنفرجة ان العبادة تتوقف على نية
ومعرفة المعبود والقربة تتوقف على المعرفة فقط والطاعة لا تتوقف على شئ

و(الحج) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها الى
التاسعة وهو لغة القصد لمعظم وشرعا عبادة يلزمها
وقوف بعرفة ليلة عاشر ذى الحجة (والصلاة)
المفروضة قبل الهجرة بسنة وهى لغة الدعاء واما
شرعا فهى أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة
بالتسليم (كذا الصيام) المفروض فى ثانية الهجرة
وهو لغة الامساك وشرعا عبادة

منهما كالنظر الموصل للمعرفة فيه أن النية لا تحسن فرقا غايته أنها تثبت في
أمور مخصوصة يقتصر عليها كالصلاة لا ازالة النجاسة والمعرفة ولو بوجه ما
لا بد منها في الكل اذ يستحيل طاعة المجهول المحض والمعرفة الكاملة لا تشترط
في شيء منها (قوله عدمية) نسبة للعدم بمعنى الترك والكف لا العدم المحض
لانه لا تكليف الا بفعل (قوله وقتها طلوع الفجر) يعني مبدأ وقتها زمن
طلوع الفجر فالمصدر نائب عن الزمان والمبتدأ محذوف (قوله اخراج) هذا
تعريف لها بالمعنى المصدري أما بالمعنى الاسمي فهي الجزء المخرج على ما فصله
الفقهاء (قوله وبلوغ غروب الفطر) أي ادراكه وهذا في زكاة الفطر وابست
من الاركان فيما يظهر وقد بسطت هذه المقامات في كتب الفروع (قوله
طاعة) هذا نظر للشأن والا فقد يزيده المولى وينقصه بمحض اختياره بلا ربط
شيء (قوله من حيث هو) الضمير مبتدأ خبره ضمير آخر محذوف والاصل من
حيث هو هو والجملة في محل جر باضافة حيث على القاعدة والمعنى من حيث
ان ذاته لم يطرأ عليها قيد محل مخصوص فانه بالنظر للمحل ثلاثة أقسام يزيد
وينقص وهو ايمان الامة انسا وجنا ولا يزيد ولا ينقص وهو ايمان الملائكة
وقسم يزيد ولا ينقص وهو ايمان الانبياء ان قلت كيف هذا مع أنه يلزم من
الزيادة النقص لانه قبل حصول الزيادة كان ناقصا قلت المراد أنه لا يرجع
للنقص بعد الزيادة فلا ينافي أنه ينتقل من نقص نسبي الى زيادة لان الكامل
يقبل الكمال وفي الحديث انى ليغان على قلبي فاستغفر الله سأل شعبة
الاصمعي عن معناه فقال عمن يروي فقال عن النبي صلى الله عليه وسلم
فقال لو كان على غير قلب النبي صلى الله عليه وسلم فسرت لك وأما قلبه فلا
أدري فكان شعبة يتعجب من أدبه في ذلك وعن الجنيد لولا أنه حال النبي
صلى الله عليه وسلم لتكلمت فيه ولا يتكلم على حال الا من كان مشرفا عليها
وجلت حالته أن يشرف على نهايتها أحد من الخلق تمنى الصديق رضي الله
عنه مع علو مرتبته أن يعرف ذلك فعنه ليتني شهدت ما استغفر منه صلى الله
عليه وسلم قال الرافعي والذي استحسنه والذي أنه للترقي في الدرجات فكلما
رقي درجة رأى التي تحتها قاصرة بالاضافة اليها فيستغفر كذا في رحلة سيدي
عبد الله العياشي ومما يشير الى أن ايمان الانبياء يزيد قول الخليل ولكن ليطمئن

عدمية وقتها طلوع الفجر حتى الغروب (قادر) أي
اعلم (والزكاة) المفروضة في ثانية الهجرة وقيل
في غيرها وهي لغة النمو والتطهير وأما شرعا فهي
اخراج جزء من المال شرط وجوبه لمستحقه بلوغ
المال نصابا أو بلوغ غروب عيد الفطر أو فجره
لواجد له فضل عن قوته وقوت عياله يومه
وليلته لم يتوجه وجوبه على غيره والمراد اذعان
المذكورات وتسليمها وعدم مقابلتها بالرد
والاستكبار والاذكار للاعمال الصالحة مدخلية
في الايمان بالكمالية عندنا ذكر هنا أنه يتفرع على
تلك المدخلية القول بزيادة الايمان ونقصه فقال
(ورجحت زيادة الايمان) أي ورجح جماعة من
العلماء القول بقبول الايمان الزيادة ووقوعها فيه
(بما تزيد طاعة) أي بسبب زيادة طاعة (الانسان)
وهي فعل المأمور به واجتناب المنهي عنه (ونقصه)
أي الايمان من حيث هو ولا بقيد محل مخصوص فلا
يرد الانبياء والملائكة اذ لا يجوز على ايمانهم أن
ينقص (بنقصها) يعني الطاعة

قلبي ولكن في مفاتيح الخزائن العلية لسيدي علي وفا معنى أولم تؤمن أولم يكفك ايمانك قال بلى يكفيني ولكن ليطمئن قلبي من قلقه لرؤية الكيفية وهو حسن أدب وفي تفسير القاضي قيل له ذلك مع علمه أولى بأنه أعرف الناس بالايمان ليجيب بما أجاب فيظهر للناس حقيقة الحال قال والطمأنينة بانضمام المعاينة الى الوحي والاستدلال اه وفي الصحيح نحن أحق بالشك من ابراهيم معناه لو لحقه شك لتطرق الينا بالاولى نظرا لحال الامة أو تواضعا أو المحال جائز أن يستلزم محالا آخر لكن لا يتطرق لنا شك فكذلك هو وبالجملة الانبياء دائما يترقون باشارة وللآخرة خير لك من الاولى أفاد ابن وفا ان دخلت في طاعة فاخرج شاكرا بنية أحسن منها أو معصية فأخرج تائبا راضيا بالقضاء فيكون لك من هذا المقام وراثة ان قلت لم لا يقال هذا في ايمان الملائكة قلت لان ايمانهم جبلي بأصل الطبيعة فهو كعلمنا بأن النار حارة وما كان بأصل الطبيعة لا يتفاوت لكن بقي أن الانبياء يحصل لهم تجل عظيم في بعض الاحيان كما كان ليلة المعراج فالايمان بعده ليس بمنزلته حاله لزيادة يقين المعاينة فاما أن يقال لا نسلم أن هذا يستلزم تفاوتا في ايمانهم لما أن التفاوت بالمعاينة أمر عادي لنا ومقاماتهم خرقت فيها العوائد فلا مانع من ان يخلق ايمانهم ابتداء أزيد بكثير مما يحصل بالمعاينة أو انهم منعوا من اطلاق النقص بالنسبة لذلك لما فيه من ايهام او اساءة أدب والاول أنفع لانه يدفع الزيادة في ايمان الملائكة باعتبار ذلك أيضا فليتأمل (قوله اجماعا) هذا راجع لايمان الانبياء والملائكة ولو قدمه على قول المصنف بقسميها لكان أظهر وقوله هذا مذهب جمهور الاشاعرة راجع لقوله ورجحت الخ (قوله البخاري) محمد بن اسمعيل امام السنة نسبة لبخارى بلدة ولد في صدق ومات في نور كذا تاريخه بحساب الجمل (قوله بالامصار) خصها لان شأن علماء الامصار الاتقان (قوله وعمل) أي باعتبار الكمال المتفاوت كما سبق فهو مغاير لكلام المعتزلة (قوله واللازم باطل) له أن يقول التصديق مستو والتفاوت بغيره كالعمل فان قال هذا باطل شرعا قلنا الكلام في العقلي ثم الدليل على تفاوت الايمان في الجملة والافغاية ما ينتج أن ايمان الانبياء والملائكة أعظم وهذا لا يفيد أن ايمان العامة يتفاوت بينهم لجواز أن له

اجماعا هذا مذهب جمهور الاشاعرة قال البخاري
لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فما
رأيت أحدا منهم يختلف في ان الايمان قول وعمل
ويزيد وينقص محتجين على ذلك بالعقل والنقل اما
العقل فلانه لو لم تتفاوت حقيقة الايمان لكان ايمان
آحاد الامة بل المنهمكين على الفسق والمعاصي
مساويا لايمان الانبياء والملائكة عليهم الصلاة
والسلام واللازم باطل فكذا الملزوم واما النقل
فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى كقوله تعالى
واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا

حدا او احدا دون ايمان الانبياء والملائكة لا يزيد عنه ولا ينقص فتأمل (قوله يدخل صاحبه الجنة) أى دخول سبق والا فأصل الدخول بأصل الايمان (قوله النار) أى من غير تخليد حيث لم يذهب بالنقص (قوله لو وزن ايمان أبى بكر) ورد ما فضلكم أبو بكر بصلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر فى قلبه قال سيدى على وقارى فى المفاتيح قال الصديق لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا أى لو كشف الغطاء للناس كشفا عاما ما ازددت يقينا لانى كشف لى الغطاء كشفا خاصا وفى الحديث ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابى بكر خاصة هذا كلامه ورأيت لغيره نسبة ذلك الى سيدنا على ويمكن الوقوع من كل وأنه ورائه مما سبق فى خرق عادة المعاينة للانبياء عليهم الصلاة والسلام فلينظر (قوله وكل ما يقبل الزيادة الخ) انما يحتاج له فى غير حديث ابن عمر وأورد عليه ايمان الانبياء وأجيب بأنه خرج بخصوصه فليتأمل (قوله أبو حنيفة) هو النعمان بن ثابت بن المرزبان ولد سنة ثمانين ومات فى رجب وقيل فى شعبان سنة مائة وخمسين فى حبس المنصور بعد أن ضربه عشرة أسواط على رأسه فانتفخ فلما وصل قلبه الورم مات فجاءة ودفن بمقبرة الخيزران ببغداد وسبك على قبره بالرصاص وقصده الناس يصلون على قبره نحو أربعين صباحا كذا نقل عن بدائع الزهور قيل ان سبب ضربه امتناعه من القضاء ويحكى أنه قال للخليفة لا أصلح للقضاء فقال له ولم فقال ان كنت صادقا فذاك والا فالكاذب لا يتولى القضاء واجتمع بمالك فقال انه جامع علم الحجاز وقال مالك فى حقه رأيت رجلا لو ادعى أن هذه السارية ذهب لاقام عليه دليلا قال العلامة الملوى فى شرحه الكبير للسلم كأن يقال مدعى ذهبيتها يدعى جسميتها وكل مدع جسميتها صادق وجوابه انه صادق فى مجرد الجسمية والذهبية قدر آخر وعلى أبى حنيفة وأتباعه حمل ما ورد لو كان العلم بالثريا لناله رجال من فارس ولم يصح فيه شئ بخصوصه كباقى الائمة انما الوارد عبارات كلية كعالم قريش فحمل على الشافعى وعالم المدينة حمل على مالك وسيأتى بعض تراجمهم فى قوله ومالك وسائر الائمه (قوله والاذعان) عطفه على التصديق مرادف وكلاهما قدر زائد على الجزم كما سبق (قوله لا يتصور فيه ما ذكر) فيه أن اليقين الذى هو أخص من الايمان متفاوت بين علم اليقين وعين اليقين

وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر رضى الله عنهما حين سأله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وقوله عليه الصلاة والسلام لو وزن ايمان أبى بكر بايمان هذه الامة لرجح به وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقص فليتم الدليل (وقيل) أى وقال جماعة من العلماء أعظمهم الامام أبو حنيفة وأصحابه وكثير من المتكلمين الايمان (لا) يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه ما ذكر فالمصدق اذا انضم الى تصديقه طاعة أو ارتكب معصية فتصديقه بحاله لم يتغير أصلا وانما يتفاوت

وحق اليقين فتفاوت الايمان أولى قرره لنا شيخنا الجوهرى" (قوله اذا كان اسما للطاعات) جواب عام عن النصوص السابقة بأن المراد بالايمان فيها الاعمال مجازا نظير وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم لبيت المقدس لانها لما حولت القبلة لمكة قالوا ذهبت صلاتنا الاولى هباء (قوله عما تمسك به الاولون) عام أريد به الخصوص لانه قاصر على الآية (قوله فى الجملة) يعنى بعض الاحكام وهو ما نزل بالفعل فعمله أنها زيادة فى الكم بمعنى حدوث تصديقات جزئية بتجدد الاحكام وكلامنا فى الكيف أعنى القوة والضعف وهل يحصل لغير الصحابة مثلهم كان يؤمن اجمالا ثم يفصل فى الخيالى وعبد الحكيم لا اذ التفصيل من غيرهم لم يخرج عما صدق به بالفعل وان كان مجملا فليتأمل (قوله الايمان قول) أى ذو قول على ما سبق تحقيقه فى الخلاف والمراد أن القول لا يزيد من حيث انه قول الدخول فى الايمان والافتكراره زيادة عمل تدبر (قوله وقيل لاخلف) مقابل لما أفاده السياق من أن الخلاف حقيقى" اه ملوى" (قوله الفخر الرازى) هو الامام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين البكرى الطبرستانى" الاصل الرازى المولد المعروف بابن الخطيب قال فى كتابه المسمى بتحصيل الحق انه اشتغل فى الاصول على والده ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الانصارى" وهو على امام الحرمين وهو على أبى اسحق الاسفراينى وهو على أبى الحسن الباهلى" وهو على الاشعرى توفى الرازى سنة ست وستمائة بمدينة هراة قاله الشمنى" على المغنى ورأيت فى رحلة سيدى عبد الله العياشى نص وصية الرازى جردها من طبقات السبكى" يقول العبد الراجى رحمة ربه الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى وهو أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ويتوجه الى مولاه كل آبق أحمد الله بالمحامد التى ذكرها أعظم ملائكته فى أشرف أوقات معارفهم ونطق بها أعظم أنبيائه فى أكمل أوقات شهاداتهم وأحمده بالمحامد التى يستحقها عرفتها أو لم أعرفها لانه لا مناسبة للتراب مع رب الارباب وصلواته على ملائكته المقربين والانبياء والمرسلين وجميع عباد الله الصالحين اعلموا اخلائى فى الدين واخوانى فى طلب اليقين ان الناس يقولون

اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة وأجابوا
عما تمسك به الاولون بأن المراد الزيادة بحسب زيادة
ما يؤمن به والصحابة رضى الله عنهم كانوا آمنوا
فى الجملة وكانت الشريعة لم تتم وكانت الاحكام
تنزل شيأ فشيأ فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها
ويحتمل أن يكون المصنف رحمه الله تعالى اراد ان
الايمان يزيد ولا ينقص كما ذهب اليه الخطابى
حيث قال الايمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص وعمل
وهو يزيد وينقص واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص
فاذا نقص ذهب (وقيل) أى وقال جماعة منهم
الفخر الرازى انه (لاخلف) أى ليس الخلف بين
الفريقين حقيقيا وانما هو لفظى" لان ما يدل على
أن الايمان لا يتفاوت مصروف الى أصله أعنى
التصديق وما يدل على أنه يتفاوت مصروف الى
ما به كماله وهو الاعمال فالخلاف فى هذه المسئلة
فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فقط فلا
تفاوت وان قلنا هو الاعمال مع التصديق فتفاوت
وأشار بقوله (كذا قد نقلا) الى التبرى من عهدة
صحة هذا القيل لان الاصح أن التصديق القلبى
يزيد وينقص

اذا مات ابن آدم انقطع عمله وتعلقه من الخلق وهذا مخصوص من وجهين
الاوّل انه ان بقى منه عمل صالح صار ذلك سببا للدعاء له والدعاء له عند الله أثر
والثانى ما يتعلق بالاولاد وأداء الجنايات أما الاوّل فاعلموا انى كنت رجلا
محبا للعلم فكنت أكتب من كل شىء لاقف على كميته وكيفيته سواء كان حقا أو
باطلا الا أن الذى نظرته فى الكتب المعتبرة أن العالم المخصوص تحت تدبير
مدبره المنزه عن مماثلة المميزات موصوف بتمام القدرة والعلم والرحمة ولقد
اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوى
الفائدة التى وجدتها فى القرآن لانه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ويمنع
عن التعمق فى ايراد المعارضات والمناقضات وما ذاك الا للعلم بأن العقول
البشرية تتلاشى فى تلك المناهج العميقة فلهذا أقول كل ما ثبت بالدلائل
الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء كما فى القدم
والازلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به وأمّا
ما ينتهى الامر فيه الى الدقة والغموض فكل ما ورد فى القرآن والصحاح
المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال والذى لم يكن كذلك أقول يا اله العالمين انى
ارى الخلق مطبقين على أنك أكرم الاكرمين وأرحم الراحمين فكل ما مدّ به قلمى
فاستشهد وأقول ان علمت منى انى أردت به تحقيق باطل أو ابطال حق فافعل
بى ما انا أهله وان علمت منى انى ما سعيت الا فى تقديس اعتقدت أنه الحق
وقصدت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لامع حاصلى فذاك جهد
المقال وأنت أكرم من ان تضايق الضعيف الواقع فى ذلة فأغثنى وارحمنى
واستر زللى يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطا المجرمين
وأقول دينى متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وكتابى القرآن وتعويلى فى
طلب الدين عليهما اللهمّ يا سامع الاصوات ويا مجيب الدعوات ويا مقيل
العثرات أنا كنت حسن الظنّ بك عظيم الرجاء فى رحمتك وأنت قلت أنا عند
ظنّ عبدى بى وأنت قلت أمّن يجيب المضطر اذا دعاه فهب أنى ما جئت بشىء
فانت الغنىّ الكريم فلا تخيب رجائى ولا ترد دعائى واجعلنى آمنا من عذابك
قبل الموت وعند الموت وبعد الموت وسهل علىّ سكرات الموت فانك أرحم
الراحمين وأما الكتب التى صنفتها واستكثرت فيها من ايراد السؤالات

فليذكرني من نظر بصالح دعائه على سبيل التفضل والانعام والا فليحذف
القول السيئ فاني ما أردت الا تكثير البحث وشحذ الخاطر والاعتماد في الكل
على الله وأما الثاني وهو اصلاح أمر الاطفال فالاعتماد فيه على الله تعالى
ثم سرد وصيته في ذلك الى أن قال وآمر تلامذتي ومن لي عليه حق اذا أنا مت
يبالغون في اخفاء موتي ويدفنوني على شرط الشرع فاذا دفنوني قرؤا علي
ما قدروا عليه من القرآن ثم يقولون يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن
اليه هذا آخر الوصية قال الامام في تفسيره وأظنه في سورة يوسف والذي
جربته طول عمري ان الانسان كلما عول في أمر من الامور على غير الله
تعالى صار ذلك سببا للبلاء والمحنة واذا عول على الله تعالى ولم يرجع الى أحد
من الخلق حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه فهذه التجربة قد استمرت
لي من أول عمري الى هذا الوقت الذي بلغت فيه الى السابع والخمسين فعند
ذلك استقر قلبي على انه لا مصلحة للانسان في التعويل على شئ سوى فضل
الله واحسانه وأما كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم فقيل انه لم يصح لانه
سحر محض وقيل انه أشار له في الملخص فيؤول اهـ ما نقلته من الرحلة قال
شيخ الاسلام في ثاني الفروع بعد المقطوع من الفية المصطلح والرازي نسبة
بزيادة الزاي الى الري مدينة من بلاد الديلم وبطرته تفقه على والده ووالده
تفقه على البغوي وهو شافعي المذهب (قوله بكثرة النظر) أي الاعتبار
وهذا انظر للشأن والا فقد يزيد بعض التجلي كما سبق وهو الانسب بالصديقين
جمع صديق فعيل مبالغة في الصدق (قوله حتى يكون) أي الشخص والا فما
في القلب نفس اليقين (قوله واخلاصا) لعل المراد به هنا تطهير القلب من
كدرات الوسواس (قوله فكذلك التصديق) أي الذي هو مسمى الايمان
فيتفاوت بتفاوت ما في القلب من العلم والمعرفة لانه تابع له والتابع يشرف
بشرف المتبوع وينقص بنقصه وأما قوله والمعرفة الخ فالاولى حذفه لانها
نفس ما في القلب المذكور أولا (قوله على أن) اما انه خبر لمحذوف أي
والتحقيق على الخ أو راجع لقوله الاصح كذا أو التبري بناء على الخ أو
باشار بتضمينه معنى نبه بعد أن عدي بالى نظر الاصل أو يجعل من التضمين
البياني القياسي من غير خلاف على انه مخالف للنحوي أي منبها على الخ

بكثرة النظر ووضوح الادلة وعدم ذلك ولهذا
كان ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم بحيث
لا تعتريه الشبه ويؤيده ان كل أحد يعلم أن ما في قلبه
يتفاضل حتى يكون في بعض الاحيان أعظم يقينا
واخلاصا منه في بعضها فكذلك التصديق والمعرفة
بحسب ظهور البراهين وكثرتها على أن هذا القول
خلاف المعروف بين القوم

وقوله أن الخلاف حقيقي على حذف من كما في نسخة بيان للمعروف وفي
أخرى بالعطف التفسيري وجعل الشارح قوله كذا قد نقلا للتبري مبني على
رجوعه للقيل الاخير لا لجميع ما سبق (قوله مباحث) جمع مبحث محل
البحث وهو لغة التفتيش واصطلاحا اثبات المحمولات للموضوعات والظاهر
أنه اصطلاح عام والمناسبة أن ذلك الاثبات يستدعي بحسب الشأن تفتيشا
عن أدلة وغيرها متعلقة به وأما قولهم آداب البحث فالظاهر أن المراد
بالبحث فيه المناظرة وهي كما قالوا ادارة الكلام من الجانبين طلبا للحق ولا
يخرج عن التفتيش ويستعمل ترجمة لما يبحث فيه عن شيء تما (قوله عن الاله)
أي من حيث صفاته والا فالمحققون قد أجمعوا على عدم وقوع معرفة الكنه
واختلفوا في الجواز والاليق الاستحالة كما في شرح الكبرى عن الامام
والغزالي فان الحادث يقصر بالطبع عن عظيم هذا المقام سبحان من لا يعلم
قدره غيره ولا يلزم من الرؤية علم الكنه فانها بلا كيف والعجز عن ذات الله
ادراك أي علم بما هو المطلوب شرعا من الوقف وعمل به والبحث فيها اشراك أي
مؤد للكفر وقيل ليحيى بن معاذ الرازي رضي الله تعالى عنه اخبرنا عن الله
فقال الله واحد فقيل كيف هو فقال قادر فقيل أين هو قال بالمرصاد فقال
السائل لم أسألك عن هذا فقال ما كان غير هذا فهو من صفات المخلوق
فأما صفاته فالذي أخبرت عنه ولما سأل فرعون موسى ما رب العالمين أجابه
بالصفة وقال رب السموات والارض وما بينهما فقال فرعون ألا تستمعون
أسأله عن الحقيقة عما هو فيجيبني بالصفة وان كانت الحكاية بالمعنى في لغتهم
فلم يبال موسى بذلك وأتى بجواب متعلق بهم لان أنفسهم أقرب اليهم من
غيرها فليعتبروا بها وقال ربكم ورب آبائكم الاولين فزاد فرعون تعجيبا
وقال ان رسولكم وسماه رسولا تهكما كما في البيضاوي لانه مكذب به وزاد
التهكم بقوله الذي أرسل اليكم وأنف بنفسه لمجنون يسأل فلا يحسن الجواب
ثم يشنع عليه بالتعجيب منه فلا يتنبه فقال موسى رب المشرق والمغرب
وما بينهما وذلك لا يخرج عن السموات والارض وما بينهما المجاب به أولا
اشارة الى أن آخر الذكر من ذلك كأوله في عدم الوصول للكنه وقال ان كنتم
تعقلون اشارة الى أن المجنون انما هو فرعون حيث سأل عما لا يدرك ولم

أن الخلاف حقيقي وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة
أقسام الهيأت وهي المسائل التي يبحث فيها عن الاله

يتنبه بلطف التنبيه وسبق من عرف نفسه عرف ربه وللشريف المقدسى
فى مفاتيح الكنوز من قصيدة

ظننت جهلا بأن الله تدركه * ثواقب الفكر أو تدريه ايقانا
أو العقول احاطته بديهتها * أو هل أقامت به لولاه برهانا
الله أعظم قدرا أن يحيط به * علم وعقل ورأى جل سلطانا
هذا اعتقادى فان قصرت فى عمل * فأسأل الله توفيقا وغفرانا

والمسائل جمع مسئلة لغة السؤال واصطلاحا مطلوب خبرى يبرهن
عليه وتطلق على القضية الدالة على ذلك الحكم وخبرى كاشف اذ لا يطلب
بالدليل انشاء اذ لا يحتمل الصدق والكذب وكذا قوله يبرهن عليه لقول
السنوسى فى شرح مختصره الحكم قبل الاستدلال دعوى وحينئذ مطلوب
وبعده نتيجة ومن ثم لا تعد الضروريات من المسائل (قوله ونبوات) لم يأت
هنا بالنسبة لمناسبة الهيات تفننا (قوله عن النبوة الخ) أى من حيث انها
ليست مكتسبة وانها لا تثبت الا مع الصدق والامانة الخ (قوله وسمعيات)
هى اصطلاحا ما يتعلق بالحشر والنشر فصحت المقابلة والا فكثير من مباحث
الالهيات والنبوات دليلها سمعى ولعله احترز عن ذلك بالحصر فتأمل (قوله
فلذا) أى وللانقسام السابق شرع فى تفصيل كل قسم أى فى تفصيل ما يمكن
تفصيله والا فلله تعالى كمالات لا نهاية لها وان كان يعلمها تفصيلا ويعلم أنها
لا نهاية لها والتنافى بين التفصيل واللانهاية باعتبار العلم الحادث والا فلا
نهاية لمعلوماته تعالى وهى تفصيلية فعلم عدد انفاس أهل الآخرة تفصيلا
وقولهم كل ما وجد فى الخارج فهو متناه انما يتم فى الحوادث لانها هى التى
تحصرها النهايات هذا ما ارتضاه السكتانى بعد ان ذكر ثلاثة أجوبة غيره
الاول أن عدم التناهى من حيث السلوب اذ ليس كمثله شىء وكل ما خطر
ببالك فالله بخلاف ذلك الثانى أن عدم التناهى من حيث التعلقات بمعنى
أنها لا تقف تقديراته مثلا عند حد وان كان كل ما وجد منها بالفعل متناه
الثالث أن عدم التناهى باعتبار عقول البشر قال تعالى ولا يحيطون به علما
وفى الحديث لا أحصى ثناء عليك فالادلة قامت على تلك الكمالات اجمالا
فلا يقال من أين لنا اثبات ما لا نعلمه نعم التفصيلى القائم على الخصوص انما

ونبوات وهى المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها
وسمعيات وهى المسائل التى لا تتلقى أحكامها الا من
السمع ولا تؤخذ الا من الوحى فلذا شرع فى تفصيل

هو في البعض المخصوص فتأمل (قوله ما أجمله بقوله الخ) أي وقدم الكلام على الايمان والاسلام ليتفرغ الطالب للمقصود وبعضهم يعكس اهتماما بالمقصود كالنسفي في العقائد والعضد في المواقف والسعد في المقاصد وبعضهم كالسنوسي يقتصر على مباحث العقائد (قوله البيت) مفعول لمحذوف أو خبر او مبتدا لمحذوف أو بدل من المقول قبله وان كان بعض البيت على حد ما قيل في قوله

رحم الله أعظما دفنوها * بسجستان طلحة الطلحات

(قوله من القسم الاول) وقدم الواجبات لشرفها ثم المستحيلات لانها اضداد الواجبات والضد أقرب خطورا بالبال اذا خطر ضده فلم يبق للجائز الا التأخير وهذا غير ترتيب الاجمال وسبق توجيهه (قوله بما هو الاصل) الاولى بالادب أن يزيد الكاف اذ صفات الله تعالى لا يقال فيها أصل ولا فرع على سبيل الحقيقة كالاجنس ولا فصل ولا عموم ولا خصوص خلافا لمن قال أخص صفاته كذا وكذا متمسكا بأمور لا تفيد بل هو منفرد بجميع صفاته لا شبيه له فيها ولا شريك (قوله بوجوب الواجبات الخ) ان قلت المعدوم يجب له الامكان ويستحيل عليه الالوهية ويجوز عليه الوجود فلم تتوقف هذه الثلاثة على الوجود قلت المراد توقف الهيئة المجتمعة من الامور الآتية ومنها صفات موجودة بالفعل وظاهر أنها انما تثبت لموجود فتدبر (قوله في حقه) أي في عداد الاحكام المتعلقة به أو في بمعنى اللام واضافة حق بيانية وسبق نظير ذلك (قوله فقال) الترتيب بينه وبين ما قبله المفاد بعطف الفاء امّا ذكري عطف مفصل على مجمل باعتبار انصباب هذا على هذا المقول المخصوص أو رتبي بتأويل الاول بالارادة على حد أهلكناها فجاءها بأسنا فلا يلزم ما هو من قبيل الدور أي الترتيب بين الشيء ونفسه أو جزئه فتدبر (قوله اذا أردت) جعل هذا مقولا وان لم يصرح به المصنف لانه أتى بدليله أعني الفاء وقد سبق في بسملة المصنف الخلاف في أن المقدرات هل هي من القرآن وأشار الشارح الى أن الفاء هنا فاء الفصيحة وهل هي ما أفصحت بشرط مقدرا أو عن محذوف ولو لم يكن شرطا نحو وأوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست أي فضرب فانبجست

ما أجمله بقوله أولا فكل من كلف شرعا وجبا عليه أن يعرف البيت وبدأ من القسم الاول بما هو الاصل وهو الوجود لان الحكم بوجوب الواجبات الاصل واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز في له تعالى حقه فرع عنه فقال اذا أردت معرفة ما يجب له تعالى

خلاف وقولهم فاء الفصيحة من اضافة الموصوف للصفة أى الفاء المفصحة كمسجد الجامع وذلك قليل فالاحسن أن يقال الفاء الفصيحة بالمركب التوصيفي ويقال فاء الفصيحة بالمعجمة والاضافة حقيقية لانها افصحت المحذوف وبينته (قوله فواجب له الوجود) نقل العلامة الملوى عن المصنف وأنه قدم الخبر لافادة الحصر ليشير الى أن وجوب الوجود مختص بذاته تعالى أما صفات المعانى فهى ممكنة فى ذاتها واجبة لما ليس غيرها ولا عينها كما قال الرازى ان الذات قابلة للصفات ومؤثرة فيها بالتعليل هذا محصله وهو كلام غير ظاهر اما أولا فالمعروف فى افادة الحصر تقديم الفضلات نحو اياك نعبد والخبر عمدة ولئن سلمنا أن المراد تقديم ما حقه التاخير ففيه أن المأخوذ منه حصر المتأخر فى المتقدم وكذا ما يقتضيه تعريف المبتدا بلام الجنس فالمعنى حصر الوجود فى كونه واجبا لا حصر الوجوب فى وجوده تعالى حتى يناسب ما قال بل الامر بالعكس ألا ترى أن معنى اياك نعبد لا نعبد الا اياك ومعنى بزيد مررت ما مررت الا بزيد واما ثانيا فلانه عطف بقية الصفات على الوجود بقوله وقدرة ارادة الخ فجعل الكل على حد سواء فى الوجوب له وتحقيقه أن الكلام فى الوجوب له تعالى وهو متفق عليه فى الكل على الاجمال لا فى الوجوب الذاتى وعدمه على أن وجود صفة الالوهية فى حد ذاتها بقطع النظر عن ذات الاله مستحيل اذ لا بد للصفة من موصوف ولا يجوز لغيره فما معنى هذه الاساءة فى الادب فالحق ما عليه السنوسى والجماعة من أن الاله واجب بذاته وصفاته والمضر تعدد قدماء مستقلة وهذا هو المراد بقوله الآتى ثم صفات الذات ليس بغير ومن الادب أن لا يقال فى التعبير صفاته مفتقرة لمحل وقيامها بالذات على وجه منزه عن التركيب وقيام الاعراض بمحالها سبحان من لا يعلم قدره غيره ولا يبلغ الواصفون صفته فالاحسن ان تقديم الخبر للاهتمام لان المقصود الحكم بالوجوب على أنه يقال الظاهر اعراب قوله فواجب مبتدا وسوغ الابتداء بالنكرة عملها فى الجار والمجرور والوجود وما بعده خبر وذلك أنهم يحكمون بالمجهول على المعلوم والجهل هنا نسبى والا فهو معلوم فى ذاته والا لما صح الحكم به والواجب عهد من قوله سابقا أن يعرف ما قد وجب لله الخ أى الواجب المتقدم ذكره هو الوجود وما عطف

(فواجب له) صفة نفسية هي

عليه وكأنه عدل عن ذلك القول بعض النحاة لم يسمع تنكير المبتدا مع تعريف
الخبر ان قلت يتم ما سبق للمصنف بملاحظة أن المراد الوجود الذاتى أى
الوجود الذاتى محصور فى كونه واجبا لله تعالى لا لغيره من الصفات قلت مع
كون هذا لا يؤخذ من عبارته هو ليس من التقديم بل بتقييد الوجود بقيد
يمكن اعتباره فى جميع الصفات فتكون مستوية والحصر بالنسبة للاغيار
المنفكة فتدبر وكذا يبعد معنى وعربية ملاحظة ذلك فى تعلق له بالوجود
(قوله الوجود) فيه أن الله تعالى من أسمائه الموجود وأثبته بعضهم منزلا
اجماعهم الاستعمالى منزلة النص الخاص ومن القواعد كل موصوف له من
صفته اسم وقيل هو من مجرد تعبيرات الكلام كالصانع والمؤثر ومما يناسبه أن
بعضهم استدل على ان الله تعالى يقال له شئ بقوله تعالى قل أى شئ أكبر
شهادة قل الله شهيد ويأتى وعندنا الشئ هو الموجود ولا يخفاك أن تحقق
المعانى لا يستلزم الاسمية الخاصة (قوله الذاتى) وأما غيره فهو فعله وذهب
بعض المتصوفة والفلاسفة الى أنه تعالى الوجود المطلق وأن غيره لا يتصف
بالوجود أصلا حتى اذا قالوا الانسان موجود فمعناه ان له تعلقا بالوجود وهو
الله تعالى وهو كفر ولا حلول ولا اتحاد فان وقع من أكابر الاولياء ما يوهم
ذلك أول بما يناسبه كما يقع منهم فى وحدة الوجود وكقول بعضهم ما فى الجبة
الا الله أراد ان ما فى الجبة بل والكون كله لا وجود له الا بالله ان الله يمسك
السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده وذلك
اللفظ وان كان لا يجوز شرعا لايهامه لكن القوم تارة تغلبهم الاحوال فان
الانسان ضعيف الا من تمكن باقامة المولى سبحانه ورأيت فى مفاتيح الكنوز
أن الحلاج قال أنا وفيه بقية ما من شعوره بنفسه ثم فنى بشهوده فقال الله
فهما كلمتان فى مقامين مختلفين لكن ممن أفتى بقتله الجنيد كما فى شرح الكبرى
عملا بظاهر الشريعة الذى هو أمر الباطن الظاهر وبالجملة فالمقام العظيم
لا تحيط به العبارة والوجدان يختلف بحسب ما يريد الحق ورأيت وأظنه فى
كلام ابن وفا ان من أعظم اشارات وحدة الوجود قوله تعالى سنريهم آياتنا فى
الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك انه على كل شئ
شهيد ألا انهم فى مرية من لقاء ربهم ألا انه بكل شئ محيط وصح فى الحديث

(الوجود) الذاتى

كنت سمعه وبصره الخ ومن ألطف اشاراته قول أبى مدين التلمسانى

الله قل وذر الوجود وما حوى * ان كنت مرتادا بلوغ كمال
فالكل دون الله ان حققته * عدم على التفصيل والاجمال
واعلم بأنك والعوالم كلها * لولاه فى محو وفى اضمحلال
من لا وجود لذاته من ذاته * فوجوده لولاه عين محال
والعارفون فنوا به لم يشهدوا * شيأ سوى المتكبر المتعالى
ورأوا سواه على الحقيقة هالكا * فى الحال والماضى والاستقبال

(قوله بمعنى أنه وجد لذاته) حول العبارة اشارة الى أنه ليس المراد بالوجود الذاتى ما كان صفة للذات لان هذا ليس خاصا به سبحانه (قوله لا لعلة) أى فهذا هو المراد بقولنا وجد لذاته أى أن غيره لم يؤثر فيه وهو معنى قولهم موجود لا من علة فثمرة القيد تظهر فى المحترز وليس المراد أن الذات علة فى نفسها اذ لا يقوله عاقل وانما ضاق عليهم التعبير أفاده عبد الحكيم ونقل شيخنا سابقا عن ابن السبكى أن معناه الذات من حيث وجودها الذهنى كافية فى التصديق بوجودها الخارجى والاول أجلى (قوله فلا يقبل العدم) التفريع ظاهر لان ما بالذات لا يتخلف ثم المراد لا يقبل الحكم بالعدم كان العدم أزلا أو أبدا ولك أن تستغنى عن تقدير الحكم وتقول عبر بلا تغليبا للابد على الازل والا فالمناسب للازل لم ثم ظاهر الشرح أن وجوب الوجود سلبى اذ يرجع للقدم والبقاء وذكرهما معه زيادة بيان وقيل انما ذلك لازم وحقيقته صفة نفسية اذ محصله الوجود الواجب (قوله لوجوب افتقار العالم) فهذا يتوقف على تحقق العالم وخالفت السوفسطائية فمنهم عنادية جزموا بالنفى وعندية قالوا الاشياء تابعة لما عند المعتقد تمسكا بما يتفق كخلل حس الصفراوى حيث يجد السكر مرا وتناقض كل منهما فان الاولى أثبتت حقيقة النفى والثانية الاعتقاد ولا أدرية زعم أحدهم انه شاك فى الاشياء وشاك فى انه شاك وهؤلاء من المجانين لا مناظرة معهم الا بالتعذيب حتى يعترفوا بتحقق الالم كغيره أو يموتوا وقد فصل ذلك من كتب على عقائد النسفى وعلى أنه حادث وقد سبق فى قوله فانظر الى نفسك الخ وان الحادث لا بد له من محدث وسبقت أيضا التسلسل يلزم ترجيح

بمعنى أنه وجد لذاته لا لعلة فلا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا لوجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه اليه تعالى وكل من وجب افتقار العالم اليه لا يكون وجوده الا واجبا لا جائزا

بلا مرجح خصوصا ان قبل العدم أولى بالممكن من الوجود فيلزم ترجيح المرجوح كما فى شرح الكبرى وفى شرح المقاصد ما نصه اتفق أهل الملل على وجود الصانع فى الجملة خلا شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة زعمت أن حدوث العالم أمر اتفاقى بغير فاعل وهو بديهى البطلان اه وفى أوائل شرح الكبرى عند الكلام على هذه القضية أعنى كل حادث فهو مفتقر الى محدث ما نصه قال الفخر فى المعالم ان العلم بها مركوز فى فطرة طبع الصبيان فانك اذا لطمت وجه الصبى من حيث لا يراك وقلت له حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل فى فطرة البهائم فان الحمار اذا أحس بصوت الخشبة فزع لانه تقرر فى فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال اه (قوله والالزم الدور) أى لانه لو كان جائزا لاحتاج لمرجح دفعا للتحكم أى تكلف حكم من غير مقتض ثم مرجحه مثله لانعقاد المماثلة فان استمر هكذا فتسلسل والا فدور وحيث دار الامر ورجع لمبدئه ان قلت يكون المؤثر الثانى أو من بعده واجب الوجود فلا يحتاج ولا دور ولا تسلسل قلنا فهو الاله وغيره حينئذ من العالم لا تأثير له لقيام الادلة الموضحة فى محالها على أن الاله تام القدرة عام الغنى عن الاستعانة بغيره ولا تأثير لاحد معه فى فعل من الافعال وفى شرح المصنف ما نصه حقيقة الدور توقف الشئ على ما توقف عليه اما بمرتبة وهو المصرح أو بمراتب وهو المضمر وحقيقة التسلسل ترتب أمور غير متناهية فكل دور تسلسل فى المعنى ولهذا ربما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فيظن من لا خبرة له تقصير المقتصر اه وأخذ هذا من كلام السعد فى شرح المقاصد حيث قال ما نصه المبحث السادس يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة لهما وهو أن يتوالى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما تعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانا فوق الاثنين والا فهو التسلسل اه فاكتفى المصنف فى عدم النهاية المأخوذة فى التسلسل بما فى صدر عبارة السعد ولو التفت لعجزها المشهور ما أمكنه ادراج الدور فى التسلسل فتأمل وقوله بمرتبة ان كانا اثنين

والالزم الدور أو التسلسل

هو

هو المصرّح وهو ما الواسطة فيه واحدة زيد أوجد عمرا وعمرا أوجد زيدا
فالتقدّم والتأخر هنا بمرتبة والمراد بها الواسطة وهو عمرو في المثال وبعضهم
يجعله هنا بمرتبتين وصدر به العلامة الملوي في الحاشية بناء على أنّ المراد
بالمرتبة المكان المعنوي أي الحالة المقتضية للتقدم وظاهر أنّ عمرا في المثال
تقدّم على زيد بمرتبة تأثيره فيه ثم زيد تقدم على عمرو بمرتبة أيضا فانه مؤثر فيه
من قبل فكان زيد أوّلا سابقا على نفسه ثانيا بمرتبتين فتأمل ان قلت انفكت
جهة التوقف من حيث كونه أثرا ومؤثرا فلا دور قلت هما ثابتان لكل
لا يخرجان عن جهة الوجود الخارجي انما مثال اختلاف الجهة ما سبق لك
في الاستدلال على الصانع بالعالم فانّ العالم يتوقف على الصانع في تحقق
الوجود في الخارج والمتوقف على العالم معرفة الصانع والعلم به ان قلت قد
حصل الدور في الابوة مع البنوة ونحوهما قلت أجاب الامام كما في شرح
المواقف بأنّ الاضافيات اعتباريات لا وجود لها وكلامنا في الموجودات
لانها هي التي يقال فيها التوقف أو أنّ غاية ما فيهما اتحاد السبب المقتضي
لهما وقريب منه ما اشتهر أنّ هذا دور معي وهو توقف كل على مصاحبة
الآخر وهو موجود بين كل متلازمين والمستحيل الدور السبقي لما فيه من
التناقض من جهات وهي أنّ الشئ سابق لا سابق ومتأخر لا متأخر ومؤثر
لا مؤثر وأثر لا أثر وأنه هو وليس هو للمغايرة بين المتقدم والمتأخر والاثر
والمؤثر تلزم هذه المستحيلات في كل واحد مما انعقد فيه الدور فبالجملة استحالة
الدور تعلم بالضرورة أو تكاد قالوا ويستدل على بطلانه أيضا باحد أدلة
بطلان التسلسل الآتية وهو أنّ مجموع ما في الدور حادث ضرورة حدوث
كل جزء فلا بد للمجموع من مؤثر فامّا نفسه وهو هذيان أو بعضه فالشئ
لا يكون علة لنفسه وغيره فتعين أنه خارج عنه فليكن هو المؤثر في كل جزء
وانتقض الغرض فليتأمل نعم في التعبير بذلك في التسلسل مناقشة من حيث
انّ المجموع يؤذن بالتناهي والفرض عدمه وهذا نزاع لفظي كما في شرح
السيد على المواقف يرجع لمجرّد العبارة يمكن التفصي عنه بارادة غير المتناهي
أورد أيضا كما في السيد أنّ السلسلة المتعاقبة لم تجتمع في الوجود وأجيب
بانه مبني على وجوب اجتماع العلة والمعلول نعم يرد كما في شرح مقاصد

السعد أن وجوب الهيئة المجتمعة اعتبارى لا زيادة له فى الخارج على
وجودات الآحاد فيكفى مؤثر فى كل واحد وألزم أصل الدليل
فى الهيئة المركبة من القديم والحادث فانا نقول انها حادثة فلا بد لها من
مؤثر فاما نفسها الخ ماسبق وجوابه أن هذه فيها بعض ذاتى الوجود
يسند التأثير له بخلاف سلسلة الممكنات فكلها مستوية فى الحدوث الذاتى
فآل الامر الى أن قولنا الهيئة المركبة من القديم والحادث حادثة حكم
عليها بالحدوث من حيث بعض أجزائها فقط بخلاف ما قالوه فتدبر وأنت
خبير بأنه لو كان للمجموع وجود زائد على وجود كل واحد لتحتم علينا
الاعتراض فى المركب من القديم والحادث قالوا المجموع حادث
مستند لفرد من سلسلة أخرى لانهاية لها ومجموع الثانية مستند لفرد من
ثالثة لانهاية لها وهكذا قلنا يورد الكلام فى مجموع السلاسل فلينظر الثانى
من أدلة بطلان التسلسل القطع والتطبيق وهو عمدتها وأشهرها بأن
تفرض السلسلة من الآن لما لانهاية له فى الازل وتقطع أخرى من الطوفان
مثلا لما لا أول له وتطبق أول هذه على أول الاخرى وترسلهما
هكذا الى الازل فاما أن يتساويا فيلزم مساواة الزائد للناقص أو يتفاوتا
فليس الا بقدر من الطوفان الى الآن والتفاوت بالمتناهى يستلزم تناهيهما
ويقال المساواة المستحيلة ان أريد بها التماثل فى القدر فهى فرع الانحصار
وان أريد عدم تناهى كل فاستحالتها هى الدعوى وجوابه منع توقف
التماثل على الانحصار بل هو كونهما بحيث لا يحتوى أحدهما على
ما ليس فى الآخر وظاهر أنه كذب فى الفرض المذكور فاحدهما لا محالة
محتو على أزيد فبالضرورة يفرغ الآخر قبله وهو يتأخر بقدر ما زاده
المفروض تناهيه فتناهيا وليس لهم مخلص عن أن يحتوى على أزيد ولا
يحتوى والا لارتفع النقيضات وليس لهم أن يقولوا ان التناهى انما يلزم
فى الطرف الذى فيه التفاوت وهو جهتنا لا جهة الازل لما علمت من تقرير
الكلام فى مجموع الجانبين من حيث كل مجموع مع الآخر فى نسبة النظر بما لا
مخلص منه والقوم أضلتهم وساوس تخيلية اذا جاءها المعيار الصحيح لم يجدها
شيأ قالوا التفاوت لا يستلزم التناهى والسند تضعيف الواحد مرات غير

متناهية

متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك قلنا فرضنا يتفاوت بقدر متناه كما سبق
على أن هذا لا يلزم فى الاعداد لانه قاصر على الموجودات وقولهم الاعداد
لا نهاية لها تخييل لكونه لا تقف عند حد والا فكل ما وجد بالفعل متناه
كما لا يلزم فى تعلقات الصفات لانها اعتبارية لا ثبوت لها فى الخارج والا
لتسلسل كما صرح به السعد فى غير موضع من شرح المقاصد فيقال لمن قال
للاعتبار ثبوت مما سبق الكلام فيه ثبوته هذا اما بمحض الذهن فوافقنا
أولا فيحتاج لثبوت وهكذا كما لا يجرى فى مقدورات المولى فان كل ما وجد
منها متناه وانما عدم تناهيها بمعنى عدم وقوفها عند حد نظير ما سبق
فى الاعداد وكذا معلوماته الوجودية وأما العدمية فبمعزل عن مورد
الدليل من الموجودات فاندفع قول الخيالى ان الاعداد لا نهاية لها حقيقة
باعتبار علم الله تعالى فيجرى فيها البرهان نعم فى عبد الحكيم وغيره خلاف هل
يكفى مطلق الوجود أولا بد من التعاقب منشاؤه هل يكتفى فى التطبيق
بالامتداد الفرضى أولا بد من الامتداد الذاتى كالحاصل فى الجبلين وعلى
كل لا يتأتى فى قديم واحد وما سبق عن السكتانى من أن كمالات الواجب
الوجودية لا نهاية لها حقيقة مبنى على الاخير فيما يظهر فلينظر نعم أفاد
السعد فى شرح المقاصد أنه لا ينتج استحالة سلسلة واحدة الا بأن ينتزع منها
سلسلتان كأن يؤخذ فرد ويترك فرد وهكذا الا أول له ويجعل المأخوذ
سلسلة والمتروك أخرى فتأمل الثالث أن العلية والمعلولية متلازمان كالابوة
والبنوة بحيث لا يتحقق افراد من هذه الا وقد تحقق بقدرها افراد من هذه
ألا ترى متى تحقق عشر أبوات فلا بد من تحقق عشر بنوات معها وان كان
الابن الاخير يوصف بالبنوة لا الابوة فالجد الاعلى بعكسه فقد تكافآ وعلى
تقدير سلسلة العلل المؤثرة غير متناهية يلزم تخلف هذا المجمع عليه عند
العقلاء وذلك أن الاخير يوصف بالمعلولية دون العلية اذ الفرض حال
آخريته من جهتنا فيما لا يزال وكل واحد مما قبله فيه علية ومعلولية باعتبارين
فاما أن ينتهى الى فرد بعكس الاخير فيكون علة غير معلول نظير ما سبق فى
مثال الابوات والبنوات حتى يحصل التكافؤ فتنقطع السلسلة والا لزم أن
المعلولية من حيث هى وجد منها فرد ليس بازائه فرد من العلية قال المحقق

السعد فى شرح المقاصد ولك أن تقرره أيضا بالقطع والتطبيق بأن تطبق
مبدأ سلسلة المعلولات وهى من الاخير على مبدأ سلسلة العلات وهى
لا محالة مما قبل الاخير فان تساويا بحيث يكون كل فرد من هذه بازائه فرد من
هذه وهكذا لزم مساواة الزائد للناقص والا لزم عدم التلازم بينهما وكلاهما
محال الرابع أن ما بين الاخير وكل فرد من السلسلة متناه ضرورة حصره
بحاصرين فوجب تناهى السلسلة فانها لا تزيد على مجموع ذلك الا المبدأ
والغاية واقتصر العضد فى المواقف على بيان هذه الاربعة فى مبحث ابطال
التسلسل وزاد السعد فى شرح المقاصد فى هذا المبحث خامسا وهو أن من
القواعد وجوب سبق العلة فلا بد من فرد لها ليس معلولا والا كانت العلة
والمعلول سيين فى التعاقب وسادسا وهو أن السلسلة اما أن تنقسم بمتساويين
أولا والا ارتفع النقيضان فتكون اما زوجا أو فردا وكل منهما متناه ضرورة
حصره بين حاصرين فان كل زوج أقل من الفرد بعده بواحد وأكثر منه قبله
بواحد كالاربعة بعد الثلاثة وقبل الخمسة وكذا الفرد مع الزوج كالثلاثة بين
الاثنين والاربعة وسابعا وهو أن السلسلة محتوية على آحاد وألوف فان
كانت عدة آحادها مساوية لعدة جملها اذا قسمت الوفا لزم مساواة الآحاد
للالوف وان تفاوتا فبقدر متناه اذ ليس الا بقدر ما يزيده الالف على الواحد
والمتفاوت بالمتناهى متناه واقتصر فى شرح المقاصد على هذه السبعة فى
مبحث ابطال التسلسل وبقيت أدلة أخرى تؤخذ من كلامهم ويفيدها شرح
الكبرى واليوسى وشرح المقاصد أيضا لكن فى مبحث حدوث الاجسام
منها وهو الثامن أن كل فرد يحكم بأنه فرغ قبله غيره فاما أن تستمر سلسلة
الاحكام فتكون أزلية وهى مسبوقة بسلسلة المحكوم بوجودها قبل فيلزم
سبق الازلى للازلى وهو تناقض اذ المتأخر ليس أزليا أو تنتهى الفرد لا يحكم
بأنه فرغ قبله غيره فتنقطع السلسلة لكن هذا انما يتم اذا لزم من سبق الفرد
للفرد سبق المجموع للمجموع فتدبر وحاول اليوسى الالتفات للجنس المتحقق
فى الفرد على أن التحقيق أن الحكم بل وصحته أمور اعتبارية لا ثبوت لها فى
الخارج التاسع لزوم اجتماع الوجود والعدم ضرورة أن كل فرد مسبوق
بعدمه الازلى وقدم السلسلة يستدعى وجود الافراد فى الجملة أزلا فاجتمع

فى الازل وجود ذلك الموجود وعدمه تدبر العاشر لزوم فراغ مالانهاية له
وهو باطل وربما اعترض بأن الفراغ فيما لايزال وعدم النهاية من طرف
الازل لكن يؤخذ من تقرير السنوسى فى شرح الكبرى دفع ذلك وحاصله
أن معنى حوادث لانهاية لها أنه دخل فى الوجود حوادث فقد حصرها
الوجود وفرغ منها متعينة ما وجدت فكيف تكون لانهاية لها هذا تناقض
وتهافت وهذا له ارتباط بقول علماء المعقول كل ما وجد فى الخارج لا بد أن
يكون مشخصا بمميزات ولذلك منعوا وجود الكلى فيه الحادى عشر وعليه
نقتصر أنه حيث كان كل فرد حادثا كان مجموع السلسلة حادثا قطعا ضرورة
أنه لا وجود للكل الا باجزائه ولا للجنس الا بافراده ألزمونا التسلسل فى
المستقبل كنعيم الجنة قلنا هذا يرجع لعدم وقوف مقدورات القادر المطلق
عند حد وما قلتم به يرجع لوجود الممكن أزلا وهو محال بالطبع لا تتعلق به
القدرة قال السنوسى فى شرح الكبرى والمثال الفارق ملتزم قال لشخص
أعطيك درهما كلما أنفقته أعطيك بعد ذلك آخر لاضرر فى ذلك ومثال
كلامهم أن يقول لا أعطيك درهما الا اذا كنت قد أعطيتك قبله آخر وهذا
غير ممكن فتأمل وانما أطلت الكلام فى هذا المقام لان بطلان الدور والتسلسل
يؤول اليهما أكثر أدلة عقائد الاسلام وهو مع مبحث حدوث العالم السابق
تحقيق مقاصده ومطالبه أهم مباحث علم الكلام ولا يهولنك عدم تمام بعض
الادلة فانها والحمد لله كثيرة ان لم يكن هذا فذاك والله تعالى يتولى هداك
وقد صرح بنحو هذا العلامة اليوسى عند مناقشة بعض الادلة السابقة
ولا يذهب عنك ما أسلفناه لك عن المواقف واليواقيت وغيرهما من أن مثل
هذه الكلمات المتكاثرة عمدة النظر وعدة المناظرة والانور فى شرح القلب
الفزع للقرآن والسنة المؤيدة بالمعجزات المتمم نورها على توالى الاوقات
وفيها ما يدل على أنه تعالى هو الاول والجملة المعرفة الطرفين تفيد الحصر
وأنه خالق كل شئ وكان الله ولا شئ معه وأحاديث أول ما خلق الله متواترة
كما أنه ان ورد أن غاية ما دل البرهان على وجوب وجود الصانع ومن أين أنه
الله الرحمن الخ كان الجواب أن تسميته بهذه الاسماء توقيفية دليلها خبر
الصادق المؤيد وستاتى أدلة الوحدانية وغيرها وفى أثناء المبحث الثامن من

المواقيت عن ابن عربي من أدرج في حديث كان الله ولا شيء معه ما نصه وهو الآن على ما عليه كان فقد كذب القرآن قال تعالى كل يوم هو في شان سنفرغ لكم أيها الثقلان انما قولنا لشيء اذا أردناه الآية وشنع على ذلك ولحن التعبير بالآن قال واما كان فانسلخت هنا عن الزمان اهـ بالمعنى ملخصا وهو مقام للشيخ ويمكن حمل هذا القائل على حال وحدة الوجود على ماسبق الرمز اليه فيصح وسبق في حدوث العالم عن الشهرستاني ويأتي في الزمن عند البقاء ما يلائم هذا اللهم ثبتنا بالقول الثابت حتى نلقاك مع الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم (قوله والمراد بالصفة النفسية) عرفها ولم يعرف الفرد المراد هنا وهو الوجود كأنه مال لقول الرازي الوجود بديهي لا يحتاج لتعريف مستند الاشياء أقواها أن علم كل أحد بوجوده بديهي فكذلك مطلق الوجود لان العام في ضمن الخاص ورد بأن البديهي التصديق بأنه موجود لا تصور ماهية الوجود بالجنس والفصل وفي المواقف والمقاصد الوجود يرجع للثبوت والعدم للنفي فمن ثم لا واسطة ويساوي الوجود الشيئية وأما من أثبت الاحوال فالثابت في خارج الاذهان أعم من الموجود عنده وسيأتي الاول المفيد للمساواة في قول المصنف

وعندنا الشيء هو الموجود * وثابت في الخارج الموجود

ويمكن أن يقال الوجود صفة تصحح لموصوفها أن يرى فتخرج الاحوال على القول بها اذ لا تصلح أن تكون مرئية وسيأتي في مبحث الرؤية أن علتها الوجود وكذا جميع الادراكات الحسية لعدم ظهور فارق فيلزم صحتها أيضا عقلا في الواجب بلا كيف ويأتي ما يتعلق بذلك (قوله صفة) أصلها وصف عوض عن الفاء التاء كعدة ووعد لكن شاع استعمال الصفة في المعنى القائم بالموصوف والوصف في فعل الفاعل وهما في الاصل مترادفان وهذا خير من قول السنوسي هي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة لقصوره على اثبات الاحوال مع أن التحقيق أنها من المعقولات الثانية وهي ما تعتبر عارضة للمعقولات الاولى الموجودة خارجا وليس لها أعني المعقولات الثانية ثبوت الا في الذهن كما في المواقف والمقاصد وغيرهما وقد

والمراد بالصفة النفسية صفة

سبق في غير موضع (قوله ثبوتية) خرج السلبية لان مرادنا بالثبوتية أن
لا يكون مدلولها سلبا الا ما كانت ثابتة للموصوف مطلقا لان هذا متحقق
في السلوب فتأمل (قوله يدل الوصف بها) قيل أي بما اشتق منها نحو الله
موجود أقول بل الوصف بها انفسها نحو الوجود صفة لله تعالى اذ المراد
الوصف اللغوي وهو أعم من الحمل بل الوصف بالمشتق انما هو باعتبار
الصفة التي تضمنها (قوله دون معنى زائد) تفسير مراد لقوله على نفس
الذات أي أن معنى دلالتها على نفس الذات أنها لا تدل على شيء زائد عليها
فلذلك سميت نفسية خرجت المعاني والمعنوية فانها تستلزم المعاني ومن هنا
قال الاشعري وجود الشيء عينه كما يأتي للمصنف لانه لو كان غيره فاما
موجود فيحتاج لوجود ويدور أو يتسلسل أو معدوم فيتصف الشيء بنقيضه
ورد بأن المحال وصف الشيء بنقيضه مواطأة وهو حمل هو هو أما حمل
الاشتقاق أي هو ذو هو فلا يضر فان الجسم أسود مع أن السواد لا جسم
قيل لو كان غيرا لكان طارئا للشيء فاما حال عدمه فيجتمع النقيضان أو حال
وجوده فيسبق الوجود وجود وانه فاسد ورد بالتزام الاخير على سبيل
المقارنة وقال الرازي وجماعة الوجود غير الموجود ضرورة مغايرة الصفة
للموصوف فان الشيء يتعقل ثم يطلب وجوده أو عدم وجوده وأيضا وجود
الله معلوم لنا وذاته غير معلومة لنا فوجوده غير ذاته ورد بأن العلم بوجه ما
ثابت فيهما وبالكنه منفي عنهما ثم رجع جماعة الخلاف لفظيا وعليه المصنف
في الشرح فحمل قول الاشعري على أن الوجود ليس زائدا في الخارج بحيث
تصح رؤيته كالسواد والبياض فلا ينافي المغايرة في المفهوم وهو مراد
الثاني وقيل حقيقي فالعينية على أنه وجه واعتبار والغيرية على أنه
حال وبنى السنوسي في شرح الصغرى على كلام الاشعري تسمحا في عد
الوجود صفة قال لانه يقع صفة في مجرد اللفظ ورده السكاني بأن قولنا الله
موجود ليس مجرد اخبار لفظي بل حكم معنوي يعتقد ويبرهن عليه
فالحق أن الصفة يكفي فيها مغايرة المفهوم وان لم تكن زائدة في الخارج كيف
وقد عدوا السلوب صفات والوجود صفة كلية مشتركة بين الوجودات
اشتراكا معنويا مشككا لسبقه في الواجب على الاظهر في ذلك كله كما

ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى
زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا
وموجودا

فى شرح المقاصد والخلاف فى الوجود هل هو عين أو غير فى الوجود الخارجى
كما أفاده السعد فى شرح المقاصد ونقل عن صاحب المواقف أنه راجع
للخلاف فى الوجود الذهنى أى هل للاشياء وجود مغاير لها هو الوجود
الذهنى الحكماء نعم وعليه العلم نفس المعلوم بتعدده أى صورة
منتقشة فى الذهن لو وجدت خارجا لكانت هو ونفاه المتكلمون لئلا يلزم أن
الذهن حار بارد وتجتمع الاضداد ويوجد فيه أكبر منه كالجبل وأجيب بأنه
كالمرآة وبأن المفاسد انما تلزم لو كان الوجود أصليا وانما هو ظلى فمن تصور
العلم ليس بعالم ونحوه كما يجاب بذلك عن الزام أن الممتنع وجد حيث تصور
ومن تأمل هذا وجد الخلاف حقيقيا خلافا لمن قرر أنه لفظى وأن من
أثبت وجود الاذهان أراد مجرد التصور وبقية الوجودات الاربعة
وجود البنان أى الرسم والبيان أى النطق والعبارة وهما مجازيان بمعنى
الدلالة فليس الوجود حقيقة الا فى العيان قال السعد وينتقل من البنان
للبيان للاذهان للعيان وقالت طائفة من الفلاسفة الوجود عين
فى الواجب فرارا من تعدد القدماء غير فى الحادث قال فى شرح المقاصد وما
أغرب حال الوجود أقرب الاشياء وأشهرها مع تشعب مباحثه وكثرة
اختلاف العقلاء فيه (قوله والقدم) جعله بعضهم نفسيا زاعما أنه
الوجود الازلى وكذا البقاء أى الوجود المستمر وبعضهم من المعانى ورد
بأنهما ثابتان لصفاته أيضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى مع الدور أو التسلسل فيهما
(قوله على الصحيح) وقيل منحصرة والحق حمله على أن الاصول الكلية منحصرة
كالمخالفة للحوادث تحته أمور كثيرة من أنه ليس جوهرا ولا عرضا الخ
فلا ينافى أن الجزئيات غير متناهية فرجع الخلاف لفظيا ولا ينافى ذلك جعل
الشارح موضوع الكلام الجزئيات لان مراده بها الجزئيات الاضافية أى
المندرجة تحت القسم الثانى وان كانت فى ذاتها كلية (قوله مهمات
أمهاتها) الامهات الاصول فيحتمل أنه من اضافة الصفة أو البيانية أو
بمعنى من والمهم ما كان أشمل كالمخالفة للحوادث فانها أشمل من قولنا
لا غرض له فى فعل من الافعال وان كان هذا أصلا أيضا يندرج تحته أنه
لا غرض له فى ايجاد زيد ولا فى اعدام عمرو الخ (قوله لا تبتناء ما بعده عليه)

وقوله (والقدم) شروع فى القسم الثانى من الصفات
أعنى السلبية وهى كل صفة مدلولها عدم أمر
لا يليق به سبحانه وليست جزئياته منحصرة على
الصحيح وقدم منها خمسة تبعا لبعضهم لانها من مهمات
أمهاتها وقدم منها القدم لابتناء ما بعده عليه

ألا ترى أنّ الشارح جعله فيما يأتى دليل البقاء والمصنف قال فى المخالفة برهان هذا القدم وظاهر أنّ القديم الذاتىّ قائم بنفسه ومخالف للحوادث وينبنى على قدمه وحدانيته أيضا لامتناع تعدّد القدماء الوجودية المتغايرة وخرج بالقيد ين اعدامنا والصفات العلية ويأتى للمقام توضيح (قوله غير مسبوق الخ) يشمل القدم الزمانىّ وقد سبقت الاقسام الاربعة فى تعريف العلم وغيره ولا نثبت الا القدم الذاتىّ وعلى كلام الفخر السابق فى الصفات نثبت القدم العرضىّ للممكن الذاتىّ ولا يكون الامكان الا ذاتيا نعم يجوز البقاء فى الممكنات اتفاقا كما سبق الفرق بينه وبين القدم فى مبحث التسلسل وغيره (قوله اذ القديم ما لا أوّل له) تعليل لتفسير القدم بما ذكر قبله (قوله والا) بان لم يكن القدم واجبا له ولا يكون القدم الا واجبا برهان استثنائىّ (قوله وهلم جرا) هلمّ اسم فعل بمعنى أقبل وجرّا امّا مفعول مطلق عامله محذوف وجوبا اذ لم يسمع الا بالحذف أى أقبل وجرّ الكلام فى افتقار كل محدث الى محدث آخر جرّا وامّا انه تمييز لبيان جهة الاقبال (قوله كذا أى كوجوب الخ) الاولى أنّ الاشارة للصفات المتقدّمة والوجوب هو الجامع (قوله بقاء) لما قال الاشعرىّ على ما نقل عنه انه صفة معنى انبنى عليه أنّ العرض لا يبقى زمانين بل تتجدّد أمثاله لئلا يلزم قيام المعنى الوجودى بالمعنى وأنّ قدرة الله تعالى لا تتعلق بالاعدام لانّ انعدام العرض ذاتىّ والجوهر بامساكه عنه فانه مشروط به والحق أنه عدمىّ وأنّ العرض يبقى وأن القدرة تتعلق بالاعدام (قوله امتناع لحوق العدم) حقيقة البقاء نفى لحوق العدم وكون النفى على طريقة الامتناع مأخوذ من خارج عن حقيقته وهو أنه بقاء واجب بخلاف الجنة والنار فانّ بقاءهما جائز عقلا وان كان واجبا شرعا (قوله استحال عدمه) فى العكارى على الكبرى اتفقت العقلاء على هذه القضية وأورد عدمنا فى الازل وأجيب بتخصيص ذلك بالموجودات ان قلت عدمنا فى الازل واجب كعدم المستحيل فلم جاز انقطاعه قلت وجوب عدمنا مقيد بالازل فهو ممكن فيما لا يزال وأمّا عدم المستحيل فواجب على الاطلاق كما وضحه اليوسى ونقل عن الفهرى أن الايراد من أصله مدفوع بأنّ وجودنا قطع عدمنا فيما لا يزال لا فى الازل والا لوجدنا فى الازل وهو

يعنى وواجب له تعالى القدم أى أن يكون وجوده سبحانه وتعالى غير مسبوق بعدم اذ القديم ما لا أوّل له والا لزم افتقاره تعالى الى محدث ثم محدثه ومحدث محدثه وهلمّ جرّا الا انعقاد المماثلة بين الكل وذلك مفض الى التسلسل أو الدور وكلاهما محال فلزومهما كذلك (كذا) أى كوجوب الوجود والقدم له تعالى (بقاء) وهو الصفة الثانية من الصفات السلبية ومعناه امتناع لحوق العدم لوجوده سبحانه وتعالى لانّ ما ثبت قدمه استحال عدمه

محال قال اليوسي وهو ظاهر ولك أن تقول لم يظهر لقولهم كل قديم فهو
باق كما هو الغرض الاصلي فانقطاع الاستمرار فيما لا يزال مضر فالظاهر
الجواب الاول تأمل (قوله لا يشاب الخ) هذا معلوم من التشبيه
في الوجوب بقوله كذا بقاء (قوله ولا يلحقه) تفسير مراد لقوله يخالط لان
حقيقة المخالطة تقتضي الاجتماع والبقاء لا يجامع العدم ولك أن تبقي
الكلام على حقيقته وتقدر مضافا أي بجواز العدم أو تقول المعنى بالعدم
من حيث الجواز بخلاف غيره تعالى فحال بقائه لو فرض عدمه اذ ذاك ما لزم
محال ذاتي وهو معنى البطلان في قول لبيد رضي الله تعالى عنه
ألا كل شيء ما خلا الله باطل * فلذا حكم صلى الله عليه وسلم بانها أصدق كلمة
قالها الشاعر (قوله مقارنة استمرار) لو حذف أحد الامرين من المقارنة أو
الاستمرار كان أوضح وعلى كلامه فالمراد مقارنة الهيئة المجتمعة من الزمانين
لان الاستمرار أقل ما يتحقق في زمانين فلا يقارن كل زمان على حدة (قوله
لامتناع دخول الزمان) دخول احاطة ان فسر بالفلك أو حركته أو مقدارها
وهي بعيدة اذ هذه لها زمن ولا زمن للزمن وكذا القول بأن الزمن مجرد
والحق قول الاشعري انه متوهم كالمكان ويجعل عليه علامات معلومة تتبدل
باختلاف الاحوال فتارة تقول يجيء زيد اذا صلينا العصر وتارة يقال نصلي
العصر اذا جاء زيد فهو مجرد اعتبار ويعرف بعلامة تسمحا فيقال متجدد
معلوم يقارنه متجدد موهوم ازالة للابهام وتارة بنفس المقارنة ويوصف
بالطول والقصر تبعا لما يتخيل أنه وقع فيه أو على فرض وجوده نظير ما سبق
في المكان وفي الحقيقة ليس شيء متحقق يقال له زمان والى ذلك يشير صحيح
الحديث القدسي يسب ابن آدم الدهر وأنا الدهر أي ليس هنالك شيء يقال له
الدهر وانما أنا خالق الاشياء وعلى هذا اذا قيل الزمن حادث فمعناه متجدد بعد
عدم لا موجود لما أنه اعتباري وعليه لا مانع من دخوله في وجوده تعالى
ألا ترى أنه موجود قبل كل شيء وبعد كل شيء ومع كل شيء وهذا الاخير يلزم
منه البقاء بالمعنى الثاني فالحق أن الاحتراز عنه لكونه غير كاف لا لاستحالته
نعم يمتنع دخول الزمان على سبيل الحصر بأن يكون وجوده ليس الا في زمان
وهذا لا تقتضيه المقارنة ومن هنا اندفعت شبهة ذكرها امام الحرمين

ووصف البقاء بقوله (لا يشاب) أي لا يخالط (بالعدم) ولا يلحقه احترز به عن البقاء بمعنى مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا لاستحالته عليه تعالى بهذا المعنى لامتناع دخول الزمان في وجوده تعالى وسائر صفاته

(و) الصفة الثالثة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (أنه لما نال العدم مخالف)

فى الارشاد ونقلها السنوسى فى شرح الكبرى والكمال فى المسامرة على المسايرة وهو أن اثبات القدم لله تعالى محصله وجوده فى مدد لا أول لها اذ لا وجود الا فى زمن فيلزم اثبات أزمنة قديمة فجوابها منع أنه لا وجود الا فى زمن فان الزمن على القول بتحققه لا يخرج عن حادث صاحبه غيره كما يظهر مما سبق ولا يشترط فى وجود الشئ مصاحبة غيره وان اتفقا كيف وقد ظهر أرجحية عدمه وقد سبق فى شبه حدوث العالم عن الشهرستانى ما يناسب هذا المقام (قوله الثالثة من الصفات السلبية) فى حاشية العلامة الملوى عند قول الشارح والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجرمية الخ مانصه جعلها أبو المعالى فى شرح الارشاد وأبو عمرو فى البرهانية من الصفات النفسية قال الشريف زكريا المخالفة ليست من صفات النفس لانها لا تكون الا بين شيئين اه وأبو المعالى هو امام الحرمين واسمه عبد الملك ويؤيد كلامه عبارة السيد الجرجانى فى شرح المواقف ونصها المخالفة بينه وبينها الذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وأبى الحسن البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى فى الذات وليس فى الحقائق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة اه وأما كلام الشريف زكريا فيرد عليه أنهم جعلوا تعلق الصفة المتعلقة نفسيا لها مع أنه لا يكون الا بين شيئين وكذا التحيز للجرم مع أنه حال بينه وبين الحيز نعم ان فسرت المخالفة بسلب المماثلة خرجت عن أن تكون نفسية فى الاصطلاح لما تقدم لنا من قصر النفسية على الثبوتية فلينظر (قوله انه الخ) فى حاشية شيخنا مانصه فيه تسامح اذ الصفة الثالثة مخالفته لا أنه مخالف تأمل اه وقد يقال القاعدة سبك أن المفتوحة بمصدر خبرها كما أشار له الشارح بالتفسير وهو شائع فى العربية كثيرا فلا يقال فيه تسمح وهل يقال فى نحو يعجبنى أنك تكرمنى فيه تسمح لان الذى يعجب الاكرام لا أنك تكرم (قوله مخالف) فيه اطلاقه على الذات العلية ومنعه البصرى وأبو الهذيل من المعتزلة والحق كما فى نقل السكتانى جوازه لان ذلك شائع فى كل عصر من غير نكير فكان ذلك اجماعا وفى السعد عند قول النسفى ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر مانصه فان قيل كيف صح اطلاق الموجود

والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع فهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه وفيه نظر اه قال الخيالى فى وجه النظر للقطع بتغاير المفهومات قال ولا شك فى صحة اطلاق خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وفى حاشية العلامة الكستلى مانصه وذهبت المعتزلة والكرامية الى أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته تعالى جاز اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضى أبو بكر منا لكنه اشترط أن لا يكون اللفظ موهما اه ولبعض المتأخرين هنا تحرير وهو أن النزاع فى الاطلاق على سبيل التسمية الخاصة ولا كلام فى صحة الاطلاق من حيث الوصفية الكلية وتوضيح الفرق بينهما ما فى الحوادث أن كل أحد يطلق عليه عبد الله بالمعنى الوصفى ولا يلزم أن يكون علما لكل أحد فليتأمل وانما تعرضت لهذا وان كان من تعلقات قوله الآتى واختير أن اسماءه توقيفية لارتباطه بما هنا من حيث انه هل يلزم من ثبوت الصفة اشتقاق الاسم كالقائم بنفسه أو يتوقف على ورود كالباقى والواحد وفى السنوسى على الصغرى خلاف فى ورود القديم لكن يرد على السعد فى جعله مجرد الاجماع دليلا هنا أنه يلزمه الاجماع على اطلاق من غير نص وهو ينقض الغرض والظاهر أن تحقق الاجماع على ذلك عسر على الوجه المعتبر فى الاستدلال (قوله مخالفة ذاته) خلافا لقول طائفة ان ذاته مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة قال أبو على الجبائى تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة وعند أبى هاشم بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالهية وهذا الضلال جاءهم كما أفاده فى المواقف من اشتراك العنوان مع أنه كثيرا ما يعنون بالعارض فمن أين التماثل فى الحقيقة بمجرد اتحاد العنوان ومفهوم الذات أعنى ما قام بنفسه عارض للذوات المخصوصة المختلفة الحقائق فانظره وما أحسن ما فى شرح المقاصد آخر نفى الجسمية قال الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله ما هو قلنا ان أردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان أردت ما صفته فسميع بصير

أى مخالفة ذاته

وان أردت مافعله نخلق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان أردت ما كنهه فهو متعال عن المثال والجنس اه وسبق لك فى مبحث الوجود شئ من هذا (قوله وصفاته) فى حاشية شيخنا لاحاجة له لان صفات الله تعالى لا يقال فيها غير كما لا يقال فيها عين اه وقد يقال مثل هذا الفن لا يشدد فيه هكذا مع تعلق غرضه بمزيد التوضيح وعدم الاكتفاء بالتضمن واللزوم فى نفس تعداد الصفات خصوصا ومعنى ليست غيرا ليست منفكة فلا ينافى أن لها مفهوما موجودا زائدا على الذات كما يأتى (قوله يقوم به) تفسير لينال وهو على حذف العائد أى يناله بمعنى يتناوله (قوله ويجوز عليه) تفسير مراد ليقوم فليس المراد حقيقة القيام والاجتماع وجود الشئ وعدمه والجواز أمر اعتبارى وقد وضح ذلك الملوى (قوله من الحوادث) فى السكتانى مانصه فيه أن المخالفة كما تجب له بالنسبة للحوادث تجب له بالنسبة للممكنات التى تحدث بعد وهى أعم من الحوادث فلم خص وجوبها بالحوادث قلت جوابه أن وجوده تعالى ان بنينا على أنه معلوم بالضرورة كما قيل به فلا تتوهم المماثلة الا فيما له مشاركة فى الوجود وليس الا الحوادث وان بنينا على أن وجوده نظرى فتحدث المصنف عن المخالفة انما كان بعد الحكم له بالوجود وجعله من صفاته فالمماثلة لا تتوهم الا بالنسبة للمشاركة فى الوصف بالوجود والله أعلم اه ولك أن تلتفت للقياس أو عموم المجاز (قوله كالاعدام الازلية) هذا سهو فان العدم الازلى واجب للممكن كما سبق ووالده جعله مثالا للعدم السابق لا للحوادث السابقة فكل حادث فهو لاحق ألبتة ضرورة أنه موجود بعد عدم وأما مخالفته تعالى للاعدام الازلية فمعلوم من وصفه بالوجود كما سبق اذ هى ليست شيأ ولا موجودة (قوله الجرمية) الجرم ضد العرض فهو الجوهر فتناول المجردات عن تركب الجسمية وتشكل العرضية ان سلم ثبوتها (قوله أو الكلية) أو بمعنى الواو (قوله ولوازمهما) ثنى الضمير نظرا للفظ أو فتأمل فلازم الجرم نحو التحيز أو الحركة والسكون والعرض القيام بالغير والكلية يلزمها الكبر والجزئية الصغر الى غير ذلك (قوله أجسام) يعنى الطبيعية لا التعليمية فانها عندهم اعراض اذ هى مقدار الامتدادات الثلاثة (قوله أزمنة) جعل الزمن

وصفاته لكل ما يقوم به العدم ويجوز عليه من الحوادث سواء فى ذلك الحوادث السابقة كالاعدام الازلية واللاحقة كالنعم الاخروية والمخالفة المذكورة عبارة عن سلب الجرمية والعرضية أو الكلية والجزئية ولوازمهما عنه تعالى وانما وجب له ماذكر لان الحوادث اما أجسام واما جواهر واما اعراض والاعراض اما أزمنة واما أمكنة واما جهات

عرضا الا بنم بعد ما عرفت ما فيه قال المحشيان يحمل على أنه حركة الفلك وهو على ما اشتهر من أن الحركة عرض وجودى مع أنها حيث فسرت بالكون ولا معنى للكون الا الوجود كانت حالا أو اعتبارا وكذا الانتقال وانما المشاهد المتحرك والساكن نفسه فالحق أن دعوى وجودية الحركة والسكون والحصول فى المكان خفية ومحاولة العلامة الملوى فى قوله الامكنة ترجع للمصادرة فلذلك ساقها بصيغة الترجى وسبق لك فى تعريف الواجب وحدوث العالم الكلام فى الجهة والمكان بما يبطل كونهما أعراضا وفى شرح المصنف الجهة منتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك وأصله للسعد أى لان الانسان يتحرك فى جهة يمينه مثلا ويشير لها بهذه الجهة فيتناولها الا آخرها الحقيقى" أو الاعتبارى" فافهم (قوله حدود ونهايات) عطف خاص لان حد الشئ طرفه الشامل لاوله ثم ان أراد الاسم فجوهر أو المصدر أعنى التحدد والانتهاء فاعتبار لا عرض وجودى" فلم يظهر كلامه (قوله ولا شئ منها بواجب الوجود) أشار الى قياس من الضرب الاول من الشكل الثانى تقريره البارى تعالى واجب ولا شئ من الجسم والجوهر والعرض بواجب ينتج أن البارى تعالى ليس جسما ولا جوهرا ولا عرضا أفاده العلامة الملوى (قوله هو دليل ثبوت القدم) الانسب تبعا بعده حذف دليل وأن يجعل القدم نفسه دليل على اصطلاح الاصوليين لا المناطقة قال شيخنا ويمكن أن الاضافة بيانية وأفاد أول العبارة تقريره على ظاهر الشرح لا المتن أن دليله على منوال دليل القدم بأن تقول لو ماثل شيأ منها لكان حادثا فيلزم الدور أو التسلسل على ما سبق (قوله بالمعنى السابق) هو عدم الاولية احترازا عن طول الزمن شيخنا عن شيخه اذا قال أعتقوا قدماء عبيدى عتق من مضى له سنة ولا نص فى البقاء اذا قال اعتقوا من بقى على كذا (قوله فلا شئ منها بقديم) هذا عكس النتيجة وهى ليس ما وجب له القدم من الحوادث اى ليس جوهرا ولا عرضا الخ وهو معنى المخالفة فتدبر (قوله بالنفس) جعل شيخنا الباء للآلة وأصله للسكتانى" ونحوه للشيخ يحيى الشاوى زاد وفائدته بالنسبة للمقابل وهو تخلص من اساءة الادب لو جعلت نفسه آلة فهو نظير ما سبق فى وجوده لذاته ولكن

واما حدود ونهايات ولا شئ منها بواجب الوجود لما ثبت لها من الحدوث واستحالة القدم عليها (برهان) أى دليل (هذا) الحكم الواجب له تعالى هو مخالفته للحوادث (القدم) أى هو دليل ثبوت القدم له سبحانه وتعالى لان كل ما وجب له القدم بالمعنى السابق استحال عليه العدم ولا شئ من الحوادث يستحيل عليه العدم فلا شئ منها بقديم (و) الصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (قيامه بالنفس) أى بنفسه

الاولى أنّ الباء للسببية لانّ الآلة واسطة الفعل كقطعت بالسكين ولا
يناسب هنا كما لا يناسب من قال انها للتعدية فانّ مجرورها مفعول به معنى
كذهب الله بنورهم واما التعدية العامة فليست معنى مستقلا وجعلها
الملوى بمعنى فى أى غناؤه فى نفسه ليس باعتبار شئ آخر كما يقال الدار فى
نفسها تساوى مائة أى لا باعتبار شئ آخر معها قال أعنى الملوى فى آخر
السوادة بعد والقيام بالنفس يزيد على غيره من الصفات بنفى كونه تعالى
صفة قديمة أى فلا يستغنى عنه بالمخالفة للحوادث وأصل نقله للعلامة الغنيمى
فى حواشى الصغرى (قوله وذاته) تفسير للنفس والحق كما نص عليه اليوسى
جواز اطلاقه قال تعالى واصطفيتك لنفسى كتب ربكم على نفسه الرحمة
وفى الحديث أنت كما أثنيت على نفسك سبحان الله رضى نفسه حرمت على
نفسى الظلم خلافا لمن خصه بالمشاكلة نحو تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى
نفسك وذكر أعنى اليوسى أيضا الخلاف فى الذات والحقيقة وأحد وشئ
وأن الحق جواز ذلك واما الشخص فيمتنع اطلاقه كالماهية عند المحققين
انظر شرح المقاصد قال اليوسى والخلاف فى أحد الواقع فى النفى نحو
لا أحد أغير من الله أما الذى فى الاثبات كما فى القرآن فلا خلاف فيه
والفرق أنّ الاول بمعنى لا شخص كما فى رواية وينظر ما معنى استعمال ملازم
النفى له سبحانه وتعالى فكأنه أراد ما بعد الاستثناء فى نحو لا أحد يعلم الغيب
الا الله تعالى أى فهو أحد يعلم الغيب فتأمل (قوله الى المحل) بمعنى ذات
يقوم بها كما قال بعد والمحل بمعنى المكان قال شيخنا يؤخذ نفيه من سلب
افتقاره للمخصص اذ لو احتاج لمكان لكان حادثا وأصله للسكتانى
والمأخوذ من كلام السنوسى فى المستحيلات اندراجه فى المخالفة للحوادث
قال الغنيمى ولا مانع من حمل المحل على معنييه هنا (قوله الثبوتية) أمّا
السلبية فتقوم بالمعنى كالبياض ليس بسواد ومن هنا الردّ على بعض فرق
النصارى حيث قالوا بالاقانيم جمع أقنوم كلمة يونانية معناه أصل الشئ عنوا
الاصل الذى كانت منه حقيقة آلهتهم أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب
وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح
القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد ثم طلبوا دليل الحصر فى الثلاثة
فقالوا انّ الخلق والابداع لا يتأتى الا بها فقيل لهم والارادة والقدرة لا يتأتى

وذاته أى استغناؤه وعدم افتقاره الى المحل
والمخصص أى المؤثر واوجد وانما وجب له تعالى
الاستغناء من المحل لانه لو قام بمحل لكان صفة له
فيستحيل أن تقوم به الصفات الثبوتية من العلم
والقدرة والارادة وغيرها لكنها واجبة القيام
به تعالى

الخلق الا بهما واعترفوا بأن معبودهم جوهر فقيل لهم كيف وقد تركب من صفات فقالوا لان الجوهر الشيء النفيس وبالجملة هم أكثر الناس اختلافا وضلالا (قوله خلف) بضم أوله أى كذب وبفتحها أى رمى خلف الظهر (قوله والصفة الخامسة) هذا كنظائره مجرد حل معنى والا فوحدانية عطف على الصفات السابقة وحذف العاطف للضرورة لأنه خبر مبتدا محذوف واعلم أن مبحث الوحدانية أشرف مباحث هذا العلم ولذلك سمى به فقيل علم التوحيد ولعظيم العناية به كثر التنبيه عليه والثناء به فى الآيات القرآنية فقال عز وجل والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وسيق معه الدلائل العظيمة حيث قيل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون أى علامات على توحده فناسب التشنيع على من غفل عن ذلك وأشرك فقيل ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا مع هذه العلامات القاطعة وهو معنى الآية الثانية الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون أى ثم مع كونه جعل ذلك يشركون و يعدلون به غيره فلينظر وقال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وفى يواقيت الشعرانى ما نصه فان قلت فهل وصف الشرك بأنه ظلم عظيم راجع الى ظلم العبد نفسه أو الى ظلم غيره من الخلق أو الى ظلم صفات الالوهية فالجواب ما قاله الشيخ محيى الدين فى الباب الثانى والسبعين من الفتوحات ان الشرك انما هو من مظالم العباد قال تعالى وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون فيأتى يوم القيامة من أشركوه مع الله تعالى فى الالوهية من حيوان ونحو ذلك فيقول يارب خذلى مظلمتى من هذا الذى جعلنى الها ووصفنى بما لا ينبغى لى فيأخذ الله تعالى له مظلمته من المشرك ويخلده فى النار مع شريكه ان كان حجرا أو حيوانا غير انسان أما الانسان فلا يخلد فى النار مع عبدته الا ان رضى بما نسب اليه من الالوهية أما نحو عيسى والعزير عليهما السلام وعلى بن أبى طالب فلا يدخلون النار مع من عبدهم لان هؤلاء ممن سبقت لهم من الله تعالى الحسنى

هذا خلف وانما وجب له تعالى الاستغناء عن الخصص لوجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتا وصفات والصفة الخامسة

اه هذا نص الشعرانى فى أوائل المبحث الاول قلت وكذلك ظلم نفسه حيث عبدها الغير الحق وظلم كل ذرة من ذرات العالم حيث أثبت فيها شركا وهذا وجه العظم البليغ الاكيد وأما اساءة الادب فى حضرة الحق فلا يوازيها شىء والعياذ بالله تعالى وهذا الذنب العظيم لم يوجد من غير النوع الانسانى ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم لاختلاف أجزائه وكونه مظهر العجائب فى اليواقيت أواخر المبحث الاول ما نصه فان قيل فهل فى الجن المخلدين فى النار من أشرك كالانس فالجواب ما قاله الشيخ فى الباب التاسع والستين وثلثمائة أنه ليس فى الجن من يجهل الحق تعالى ولا من يشرك به فهم ملحقون بالكفار لا بالمشركين وان كانوا هم الذين يوسوسون بالشرك للناس ولذلك قال الله تعالى كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال انى برىء منك انى أخاف الله رب العالمين فليتأمل اه ولعظيم ذنب الشرك لم يجز غفرانه قال الله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به قال أستاذنا وولى نعمتنا سيدى على وفا رضى الله تعالى عنه وعنا به ومن هنا لم يغتفر الاشياخ لتلامذتهم ربط قلبهم بغيرهم لسد باب النفع بهم واغتفروا ما دون ذلك وسعوا فى اصلاحه فقد ورد تخلقوا بأخلاق الله وهو معنى الخلافة وفى اليواقيت بعيد ما سبق عنه ما نصه وقال أى ابن عربى فى الباب الاحد والثمانين ومائة انما كان المريد لا يفلح قط بين شيخين قياسا على عدم وجود العالم بين الهين وعلى عدم وجود المكلف بين رسولين وعلى عدم وجود امرأة بين زوجين اه وقد تروحت بما أفاده سيدنا الوفائى تغزلا فقلت

أيها السيد المدلل ضاعت * فى الهوى ضيعتى وأنسيت نسكى
بالك الله لا تمل لسوائى * وتحكم ولو بما فيه فتكى
وانظر الحق فى علو غناه * كل شىء يعفوه غير الشرك

والمدلل من يفعل كما يحب والضيعة الحرفة واذا تقرر عظم وزر الشرك تبين مزيد شرف التوحيد فى الطاعات وبضدها تتميز الاشياء وفى آخر المبحث الاول من اليواقيت ما نصه خاتمة قال الشيخ فى باب الوصايا من الفتوحات اياكم ومعاداة أهل لا اله الا الله فان لهم من الله الولاية العامة فهم أولياء الله ولو أخطؤا وجاؤا بقراب الارض خطايا لا يشركون بالله شيأ فالله

تعالى يتلقى جميعهم بمثلها مغفرة ومن ثبتت ولايته حرمت محاربته وانما جاز
لنا هجر أحد من الذاكرين لله بظاهر الشرع من غير أن نؤذيه أو نزدريه وأطال
في ذلك ثم قال واذا عمل أحدكم عملا توعد الله عليه بالنار فليختمه بالتوحيد
فان التوحيد يأخذ بيد صاحبه يوم القيامة لابد من ذلك والله تعالى أعلم اه
ولا يخفاك أن هذا وارد في حديث لو أتيتني بقراب الارض خطايا ثم أتيتني
لا تشرك بي شيأ أغفرتها لك ولا أبالي أو كما ورد وحديث بطاقة لا اله الا الله
حيث ترجح في الميزان بسبعين سجلا خطايا وحديث ختم المجالس بأشهد أن
لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب اليك كفارة وفي مفاتيح الخزائن العلية لسيدي
علي وفا من علم أنه لا اله الا الله لم يبق لاحد عنده ذنب فاعلم أنه لا اله الا الله
واستغفر أي بسبب ذلك لذنبك الآية أي لان الكل مقهورون وكل فعل في
الحقيقة له وقد ختم بذلك توجهاته المشهورة حيث قال استغفر لذنبي
وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات الكائنين
في جميع الأوقات بأني أعلم أن لا اله الا الله وبالجملة فالتوحيد هو الاسلام كما
قال سيدي علي وفا يا من دينه التوحيد وبقدر المقام فيه يكون الكمال ولذلك
كان شعار ساداتنا الوفائية في جميع الاحوال يا مولاي يا واحد والناس
في التوحيد متفاوتون فالعامة الاسلامية اقتصروا على علم ظاهر لا اله الا
الله ومنهم من ترقى الى معرفة ما يمكن بالبراهين الفكرية ومنهم من فتح عليه
بأمور وجدانية فمنهم من ذاق الكل من الله واليه فرضي بكل شئ من هذه
الحيثية كما سبقت الاشارة اليه غير مرة ومنهم من غاب عن المغايرة وطفح
في سكره حيث قال أنا الله أو ما في الجبة الا الله أو ما في الكون الا الله فمنهم
من عذره بذلك ومنهم من عاقبه والكل على خير ان شاء الله تعالى حيث صح
الاصل وضل كثير في التوحيد كمن قال بالحلول في وحدة الوجود وكقول
الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد والكامل المطوف به المحفوف
بالعناية يشهد الواحد في الكثرة ثابتا على كمال الفطرة ملتزما لقوانين الشرع
وتلك حالة وحي القلب لا السمع والى ذلك يشير قول ولي نعمتنا سيدي علي
وفا في التوجهات يا ألله يا هو استهلكت جهات فرقنا بلطفك وجودك في احاطة
وجودك والكل محجوبون عن توحده الذي توحد به بنفسه اذ لا سبيل لغيره

الى

الى ذلك أبدا وعجزت كما قال السنوسي في شرح الكبرى عن الادراك وانقطع تشوقها للخوض فيما خرج عن دوائر التوهمات والتخيلات وقصارى أمرها أنها صارت من أجل اللمحة التي لحظت والرمزة التي بها غابت عن العوالم كلها وفيها تاهت وبها واهت تنطار من وراء حجب الكبرياء وأردية العز شوقا وأنشد في ذلك لابي مدين

فقل للذي ينهى عن الوجد أهله * اذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا

وفي اليواقيت أواخر المبحث الاول ما نصه ان للحق تعالى مرتبتين مرتبة علية هو عليها في علا ذاته ومرتبة يتنزل منها العقول عباده فما عرف الخلق منها الا مرتبة التنزل لا غير لان الله لم يكلف الخلق أن يعرفوه تعالى كما يعرف نفسه أبدا ولو كلفهم بذلك لادى الى الاحاطة به كما يحيط هو بنفسه وذلك محال لتساوى علم العبد وعلم الرب حينئذ اه والى المقام الاعلى يشير قول سيدى علي وفي التوجهات يا من هو هو بما هو هو ومن هنا تعلم أن توحيد مولانا ليس ناشئا عن توحيدنا بل هو أزلي قديم فليس التفعل هنا للمطاوعة كما أنه ليس للتكلف بل للكمال تفرد ما على الثاني كما في الشاوى على الصغرى لان شأن ما يتكلف فيه أن يكون بصفة الكمال وكذا القول في التمجيد والتحميد والتقديس والتقدس فحصله يرجع لتعبدنا بالاقرار بذلك ظاهرا وباطنا لا أنا نحصل له شيأ وفي كلام ولي نعمتنا سبحانك من حيث أنت والحمد لك اللهم رب العالمين

جمالك في خيالي وطرفي * مقيم ليس يخفى بعد كشف
فان أغفيت كان عليك وقفي * أو استيقظت كان بك ابتدائي

وله قدس الله سره

ولم يزل بالجمال سكرى * ومن كؤس الشهود شربي
فالدهر لي كله سرور * وطيب عيش وطيش لب
ما ثم فرق ولا فراق * عين له وجهتي وقلبي
فلا تهدد ولا تعنى * فأنت سلمي وأنت حربي

(وله)

كل الورى منك يا حبيبي * في قبضة الوجد والتصابي

فالبعض يهوالدعن حجاب * والبعض يهوى بلاحجاب

(وله)

العاشق العارف المحقق * فى الحب يدرى بمن تمزق
ومن سواه اذا تعلق * يفنى ولم يدرمن تعشق
والسر فى هذه القضايا * يدريه والله من تحقق

(وله)

ظهرت فى سائر اللطائف * تدعو البرايا الى التصابى
فالبعض يهوالدعن حجاب * والبعض يهوى بلاحجاب

(وله)

خذاى بحبى يافنائى ويا وجدى * خذاى لمولا لم يزل حاضرا عندى

(وله)

وحدت عبدك فى الهوى ياسيدى * وأرى العبد توحد السادات
ان شئت عدنى بالوصال ولاتنى * أوشئت واصلنى مدى الساعات
فن استقر على شهود واحد * لم يلتفت يوما الى ميقات
وحياة وجهك قد ملائت جوانحى * وغمرت منى سائر الذرات
وحجبت عنى الغير حيث ظهرت لى * فكأنما الخلوات فى الجلوات
حضر الحبيب فلست اذكر فائتا * أبدا ولا ألهو بما هو آت

(وله رضى الله عنه)

أومت لمعناك أنباء العبارات * وصرحت بك آيات الاشارات
تنزلت كلمات الحسن منك على * لوح الوجود بأقلام السموات
وأنت فى الكل معنى الكل يا أملى * وهم غيوبك ياغيب الشهادات
فما لغيرك من عين ولاأثر * أنت القيام وقيوم السموات
محض الوجود أرانا الغير فى عدم * محض التجرد عن كل الاضافات
الله أكبر هذا السر قد عجزت * عن فهم مظهره أهل النباهات

ومن كلام والده القطب الاعظم سيدى محمدوفى رضى الله تعالى عنه

سبرت العلم تفصيلا وجمله * وطفت الكون بالتحقيق كله
فما ألفيت غير الله شيأ * تجلى دون معلول وعله

وهــذا القول فى التحقيق أصل * وأقوال الورى من بعــد فضله

ومن كلامه

ليس فى الملك فاسـد * كل مافيـه صالح
باطن السر ظاهر * مشكل وهو واضح
حيث ما كنت لائح * لاح لى منـه لائح
وأنا منـه سامـع * كلما صاح صائح
وأنا منـه بالهوى * فيـه غاد ورائح

ومن كلامه على طريق القومة

انظـر فى رسمك تصيبو من نقطـه * صارت مع أخرى وتوالفوا خطه
اقرا فى لوح جسمك واستخرج المعنى * وارق بفهمك للمقصد الاسنى
وخـلى جسمـك فى المركز الادنى * وادرس رسومك واحذر ذيك الغلاطه
اجمع فروقـك من قاص ودانى * وافنى فى ذاتك عن جسمك الفانى
واحذر تقول هو واحـد وانا ثانى * تبقى مورّط للشرك فى ورطـه
خلى الاصولى وصاحب التفريع * هذا يفكر وهذا فى تبديع
والفيلسوفى قال علومكم تشنيع * والكل صاروا بالوهم فى خبطه
خـلى الاصولى فى ربطـة التحديد * واخلع عذارك وجدد التجريد
واشرب بكاسك من خمرة التوحيد * وقل لوهـمك عند الفناحطه
خلى السبحـة و الدلق والسجاد * واعقد سكيره من خمرة الافراد
قلـت انا عابد ولا من الزهاد * هذى طريقـه عـلى اهلها شطه
قـم يانقيبـه جى لحانة الخلاع * واجلى شرابى بشهـد الاجماع
وخـل عنـك توهـم الا وضاع * واعقد سكيره وحل ذى الربطه
خلى حديثك واشرب قديم خمرى * وايالك لا تصحى واسكر كما سكرى
وفى غيابك تحضر كما تدرى * وفى خيالك من الخمار نشطـه
حقق بفهمك وخـل قيـل وقال * وانظر لمبـدا مصادر الافعال
وافنى فى ذاتك يقصر الى طال * واطوى بساطك وتبقى فى بسطه

ومن كلام سـيدى عمر بن الفارض آخر التائية

ولا تك ممـن طيشته دروسه * بحيث استقلت عقله واستفزت

فثم وراء النقل علم يدق عن * مدارك غايات العقول السليمة
ولاتك باللاهى عن اللهو جملة * فهزل الملاهى جد نفس مجدة
واياك والاعراض عن كل صورة * مموهة أو حالة مستحيلة
ترى صور الاشياء تجلى عليك من * وراء حجاب اللبس فى كل خلعة
وكل الذى شاهدته فعل واحد * بمفرده لكن بحجب الاكنة
اذا ما أزال الستر لم ترغيره * ولم يبق بالاشكال اشكال ريبة
وألسنة الاكوان ان كنت واعيا * شهود بتوحيدى بحال فصيحة
وما عقد الزنار حكما سوى يدى * وان حل بالاقرار بى فهى حلت

(قوله السلبية) لانها عبارة عن سلب الكثرة و نقل عن القاضى وامام الحرمين أنها صفة نفسية والتحقيق الاول قاله السنوسى فى شرح الكبرى (قوله وحدانيه) بفتح الواو نسبة للوحدة وقول العلامة الشاوى فى حواشى الصغرى لا يصح كون الياء للنسب اذ المراد ثبوت الوحدة فى نفسها الا نسبة شئ اليها كما فى متن اللب اه يجاب عنه بان الشئ ينسب لنفسه مبالغة أو تجريدا مع امكان نسبة الخاص للعام والالف والنون زائدتان للتأكيد كرقبانى وأفاد سيدى يحيى جعل الياء للمصدر كالضاربية أى الكون ضاربا فهى لرد الوصف للمصدر بناء على جعل وحدان وصفا كسكران والظاهر أن ياء المصدر من ياء النسب اذ الضاربية الحالة المنسوبة للضارب أعنى الكون ضاربا ثم أفاد سيدى يحيى أيضا صحة كسر الواو ونسبة الى حدة كعدة وهبة وأصلها وحد بكسر الواو من وحد يحد قالوا هذا على حدة وهذا على حدة فتأمل (قوله بمعنى عدم النظير) هو نفى الكم المنفصل فيهما والكم العدد يجاب به كم والمنفصل ما كان فى أشياء متباعدة متفاكة والمتصل ضده هكذا الاصطلاح هنا وأما نفى الكم المتصل فى الذات فيؤخذ من المخالفة للحوادث اذ لو كانت مركبة لماثلتها ونفيه فى الصفات يأتى فى قوله ووحدة أوجب لها وأما نفى الكم المنفصل فى الافعال فيأتى فى قوله وقدرة بممكن تعلقت وفى قوله فخالق لعبده وما عمل وأما المتصل فى الافعال فثابت لكثرة أفعاله تعالى (قوله فردان) اقتصر على نفى الفردين كما قال الله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين فيعلم نفى ما زاد كالثلاثة بطريق الاولى وكفرت

من الصفات السلبية الواجبة له سبحانه (وحدانيه)
والمراد بها هنا وحدة الذات والصفات بمعنى عدم
النظير فيهما بأنه لو وجد فردان

المجوس

المجوس بقولهم اله الخير ويسمونه أزدان بهمزة أوله أو ياء مثناة تحتية ويعبرون عنه بالنور ومن أجل استداموا وقود النار مشاكلة للنور وعبدوها قال الشاعر فى وصف الخمرة

وبت منها أرى النار التى سجدت * لها المجوس من الابريق تسجد لى

واله الشر أهرمن بفتح الهمزة وسكون الهاء وفتح الراء والميم آخره نون كذا رأيته مضبوطا بالقلم فى شرحى المواقف والمقاصد وفى كتاب الصحائف للشمس السمرقندى وكل منهما يظن به الصحة وعنوا بذلك الشيطان ويعبرون عنه بالظلمة واختلفوا فى قدمه وحدوثه زعموا أن اله الخير تفكر لو كان من ينازعنى فى مملكتى كيف يكون حالى معه فنشأ من تلك الفكرة اله الشر فأبعده وأقصاه وحصل بينهما التضاد فيقال لهم ان اله الخير على كلامكم نشأ منه أصل كل شر وبعبارة هذه الفكرة ان كان خيرا كيف ينشأ عنها رأس كل شر وان كانت شرا كيف تصدر عن اله الخير وبالجملة فكلامهم هوس ويقال نجوس بالنون أيضا لانهم لا يتحاشون عن النجاسات ويقال مانوية نسبة لكبيرهم مانى وقد لهجت الادباء فى الاشارة لمذهبهم فرد عليهم أبو الطيب بقوله

وكم لظلام الليل عندك من يد * تخبر أن المانوية تكذب

وقاك ردى الاعداء تسرى اليهم * وزارك فيه ذو الدلال المحجب

ولغيره

هدى بثناياه وضل بشعره * فكدنا نقول المانوية تصدق

قلت كاد هذا أن يضل بشعره واتفق لى سابقا فى الرد عليهم بقولى

وكم ليلة حيا الحبيب بوصله * وقد سترتنا من دجاها ذوائب

ولما بدا نور الصباح أراعنى * فقلت له ان المجوس كواذب

(وقلت أيضا)

وافى الحبيب بليلة * وأزال عنا كل بوس

وبدا الصباح فراعنا * لا شك فى كذب المجوس

وكفرت النصارى بالتثليث وفى يواقيت الشعرانى فى صدر المبحث الاول مانصه فان قيل ماوجه كفر من قال ان الله ثالث ثلاثة مع كون رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال لابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه وهما فى الغار
حين خافا من المشركين ماظنك باثنين الله ثالثهما فالجواب كما قاله الشيخ
محيى الدين فى باب الاسرار أن وجه كفر من قال ان الله ثالث ثلاثة كونه
جعل الحق تعالى واحدا من الثلاثة على الابهام والتساوى فى مرتبة
واحدة ولو أنه قال ان الله تعالى ثالث اثنين لم يكفر كما فى الحديث والمراد
بقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الله ثالثهما أى حافظهما فى الغار من
الكفار والله أعلم وقال الشيخ أيضا فى الباب الحادى والثلاثين وماتين من
الفتوحات اعلم لم يكفر من قال ان الله ثالث اثنين أو رابع ثلاثة لانه لم يجعله
من جنس الممكنات بخلاف من قال ان الله تعالى ثالث ثلاثة أو رابع أربعة
أو خامس خمسة ونحو ذلك فانه يكفر فتأمل فالله سبحانه وتعالى واحد به
الكل كثرة وجماعة ولا يدخل معها فى الجنس لانه اذا جعلناه رابع ثلاثة فهو
واحد منفرد وخامس أربعة فهو واحد منفرد وهكذا بالغا ما بلغ قال وليس
عندنا فى العلم الالهى أغمض من هذه المسئلة لان الكثرة حالة فى عين وجود
الواحد بحكم المعية ولا وجود لها فيه اذ لا حلول ولا اتحاد اﻫ وقال فى
الباب التاسع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات أيضا فى قوله تعالى ما يكون
من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الآية اعلم أن الله
تبارك وتعالى مع الخلق أينما كانوا سواء كان عددهم شفعا أو وترا لكن
لا يكون الله تعالى واحدا من شفعيتهم ولا واحدا من وتريتهم اذ صفته
التى ظهرت للمشاهد لا يمكن ان تقف فى المرتبة العددية التى وقف فيها الخلق
أبدا اﻫ كلام الشعرانى ان قلت قال النحاة معنى ثالث اثنين ونحوه جاعل
الاثنين ثلاثة بانضمامه لهما فيلزم أنه واحد من ثلاثة قلت القوم يلتفتون
للطائف التصريح ودقائق التلويح فلا عبرة بمثل هذا اللازم على أن فى تفسير
البيضاوى لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ما نصه الا الله
تعالى يجعلهم أربعة من حيث انه شاركهم فى الاطلاع عليها اﻫ فمعنى
الانضمام هذا الذى عبرت به والحق غنى عن البيان وبالجملة فهو تعالى
واحد لا من قلة لان القلة والكثرة من سمات الحدوث على أن الوحدة من
القلة نقص لا كمال ذاتى بل بسبب عدم وجدان الغير كما قال

خلت البلاد فسدت غير مسوّد * ومن الشقاء تفرّدى بالسودد

وأنشد الكاتب أبو النصر فى قلائد العقيان للاستاذ ابن السيد البطليوسى من قصيدة

وفى كل معبود سوى الله دلائل * من الصنع تنبى أنه لك عابد
وهل فى التى طاعوا لها وتعبدوا * لامرئ عاص أو لحقك جاحد

(قوله بصفات الالوهية) أى بجميعها حتى يكونا الهين اذ الالوهية لا تقبل التبعيض (قوله لامكن) جعل التالى امكان التمانع دون التمانع بالفعل لامكان الاتفاق وهذا بادى الرأى وعند التأمل لا يصح صلح بين الهين اذ مرتبة الالوهية تقتضى الغاية المطلقة كما يشير له قوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا (قوله بأن يريد أحدهما الخ) تصوير للتمانع ان قلت يلزم هذا التمانع بين العبد وربه فى فعل العبد على كلام القدرية فيكفرون قلت قال السعد الكفر اثبات شريك فى الالوهية واستحقاق العبادة لا فى تأثير ما وفى الخيالى اذا تعلقت ارادة المولى بفعل عبده فهى ارادة تفويضية عندهم أى مفوضة للعبد فلا يلزم من تخالفهما عجز انما العجز فى تخلف الارادة الحتمية وهى المفروضة فى تمانع الالهين وبالجملة فالقدرية وان قالوا العبد يخلق أفعال نفسه معترفون بان اقداره عليها من الله تعالى وما يقال انهم مجوس هذه الامة بل أسوأ حالا اذ المجوس قالوا بمؤثرين وهؤلاء أثبتوا ما لا حصر له فخارج مخرج المبالغة للزجر (قوله لان كلا منهما الخ) جواب عما يقال اذا أراد أحدهما الحركة كان السكون مستحيلا فلا تتعلق به ارادة الآخر وحاصل الجواب أن المنافى لتعلق الارادة الاستحالة الذاتية وفى الحقيقة لا يرد البحث الا اذا كان بين الارادتين تعاقب والفرض أن توجههما معا فى آن واحد فلا يرد شئ فليتأمل (قوله وكذا تعلق الارادة الخ) اشارة للجواب عما يقال يلزم هذا التمانع فى الاله الواحد فانه اذا أراد حركة زيد كان السكون فى نفسه ممكنا أيضا فلا مانع من أن يريده أيضا فاما أن يحصل المراد أن له الخ والجواب بالفرق بين الارادتين لذاتين وارادة ذات واحدة فان ارادة الحركة تضاد ارادة السكون

متصفان بصفات الالوهية لامكن بينهما تمانع بان يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أو لا

من مريد واحد لا ان اختلف محل الارادتين فلم يجتمع الضدان لذات واحدة وتوضيحه أن المريد الواحد اذا أراد الحركة والسكون معا فقد أراد اجتماع الضدين وهو محال لا تتعلق به ارادة وأما اذا كانا مريدين فكل واحد منهما توجه لامر ممكن فليتأمل وجواب آخر أن عدم حصول المراد المانع من نفس المريد لا يعد عجزا بل هو تنفيذ لارادته السابقة بخلاف ما اذا منعه غيره فلينظر (قوله عجز أحدهما) أى فلا يكون الها فتثبت الوحدانية ولا حاجة الى أن يقال وما جاز على أحد المثلين جاز على الآخر فيلزم عجز الثانى أيضا فيؤدى الى عدم الاله المؤدى لعدم العالم المشاهد الا زيادة بيان ثم ان الشارح اقتصر على المحقق فان قوله أولا صادق بعدم حصول واحد فيزيد عجز كل وارتفاع الضدين المساويين للنقيضين فتبصر (قوله الاحتياج) أى الى من ينفذ له مراده (قوله المستلزم للمحال) صفة للتمانع أو لامكانه والمراد بجواز المحال على ما سبق وهو قلب الحقائق اذ المستحيل والواجب الذاتيان لا يعرض لهما امكان اذ لا يكون الامكان الا ذاتيا بخلاف العكس على ما سبق أول الكتاب ومصدوق المحال اجتماع الضدين أو العجز على ما مر (قوله برهان التمانع) ويقال برهان التوارد لانا نقول اما أن يحصل المراد بهما فيلزم توارد مؤثرين على أثر واحد ان اجتمعا أو تحصيل الحاصل ان تعاقبا ولا يأتى التعاون لانا نفرض الكلام فيما لا يقبل القسمة كالجوهر الفرد على أن الاله لا يفتقر لمعاونة فتعين أحدهما وهو الاله (قوله واليه الاشارة الخ) جعل الآية مشيرة للبرهان بناء على قول السعد فى شرح العقائد وغيرها انها اقناعية والا فان أريد الفساد بالفعل منعت الملازمة أو بالامكان منعت الاستثنائية وقد سبق لك أنه لا يصح اتفاق الهين وقد شنع على السعد فى هذه حتى قال عبد اللطيف الكرمانى معاصر السعد هو تعييب لبراهين القرآن وهو كفر لكن رده العلامة علاء الدين محمد بن محمد البخارى تلميذ السعد بأن القرآن يحتوى على الادلة الاقناعية لمطابقة حال بعض القاصرين واكتفاء بتقرر البراهين القطعية بغير ذلك الموضع وقد ساق قصة ذلك العلامة قاسم الحنفى فى حاشية المسايرة لشيخه الكمال ابن الهمام (قوله الا الله) ان قلت قالوا الا بمعنى غير فيقتضى أن المحال جمع مغاير لله

قلت

فيلزم عجز أحدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا يقال له برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه ما علمت

قات الجمع هنا المطلق التعدّد وهو معنى ما يقال لما فوق الواحد ولاحظ
قاعدة الشئ مع غيره غيره فى نفسه فلابدّ من انفراد الله وحده حينئذ
أو لاحظ جنس الآلهة أى لو وجد من هذا الجنس غير هذا الفرد فتدبر
(قوله منزها) حال لازمة مؤكدة بالنظر للصفات السابقة (قوله أى
صفاته) يشير الى أنّ المراد بالوصف المعنى الاسمى أى ما قام بموصوف
لا المصدرى (قوله سنيه) فعيلة وليست الياء للنسبة (قوله كالنور) أى
فهو من السنا بالقصر (قوله الاهتداء) شيخنا الاهتداء بآثار الصفات
لانه المشاهد وهو قاصر على صفات التأثير وحال القاصرين والا فالعارف
يفنى فى الافعال ثم فى الصفات ثم فى الذات على ما هو معروف لأهله (قوله
رفيعة) أى بناء على أنه من السناء بالمدّ وهو الرفعة (قوله أى مضاد) يشير
الى أنّ المراد الضدّ اللغوى حتى يصح أن يكون للذات ومن أراد تحقيق
الضدّ والنقيض وغير ذلك فعليه بمجموعنا فى أنواع التقابل (قوله لوجب
ارتفاعه) أى بالفعل ان ثبت الضد بالفعل أو جاز ارتفاعه ان جاز الضد هذا
محصل ما أشار اليه شيخنا (قوله أو شبه) فى حاشية الملوى نفى الشبه
فأولى الشبيه وكأنه بناه على قاعدة زيادة الحروف والمعروف أنّ الشبه
والشبيه بمعنى كالحب والحبيب والشبيه ولو فى بعض الوجوه والنظير فى
أغلبها والمثل فى جميعها وفى شرح السعد عند قول النسفى ولا يشبهه شئ
ما نصه قال الشيخ أبو المعين فى التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون
عن القول بأنّ زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد
مسدّه فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه وما يقوله الاشعرية
من أنه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لانّ النبى صلى الله عليه
وسلم قال الحنطة بالحنطة مثل بمثل وأراد الاستواء بالكيل لا غير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر أنه لا مخالفة لانّ
مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا
والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما فى جميع الوجوه
يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل هذا كلام السعد (قوله ولا اختراع)
أراد مطلق التأثير والاولى فى الافعال الا لا يتوهم أنّ لغيره افعالا لا عن اعتقد

وممايجب اعتقاده أنه تعالى وجبت له الصفات
المذكورة حال كونه (منزها) أى فى حال وجوب
تنزهه عن ضد وما معه (أوصافه) أى صفاته مطلقا
(سنيه) أى كالنور بجامع الاهتداء أو معناه
رفيعة وعلق بقوله منزها (عن ضد) أى مضاد له
سبحانه وتعالى أو لصفاته والا لوجب ارتفاعه
أو ارتفاعها ارتفاعا مطلقا ان دام الضد أو مقيدا
بحالة وجوده ان لم يدم والفرض أنه واجب
الوجود قديم وكذا صفاته هذا خلف (أوشبه) اى
مشابه له تعالى فى ذاته أو فى صفاته بوجه وحال
لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتا وصفات وحال
كونه تعالى منزها أيضا عن (شريك) أى مشارك له
(مطلقا) أى فى ذاته أو فى صفاته أو فى أفعاله فلا
تكثر فى ذاته ولا نظير له فى صفاته ولا اختراع لغيره
فى أفعاله ودليل هذا ما مر فى وجوب الوحدانية له
تعالى

التأثير الذاتي لغيره كفر وبقوة منه تعالى فسق بل الكل منه بلا
واسطة وغاية الامر مجرد مصاحبة بين الاشياء في الوجود (قوله ووالد)
فليس عيسى الها لان له والدا وهو مريم قال تعالى يأكلان الطعام سمعت
شيخنا هو من لطيف الكنايات لان الطعام يلزمه قضاء الحاجة المعلومة التي
يتعالى عنها مقام الالوهية وسمعته فر عيسى من تعظيم الخلق فزادوا بالوهيته
فالا كمل التسليم ورأيت لابن عطاء الله انما لم يقل عيسى وان تغفر لهم فانك
أنت الغفور الرحيم لئلا يكون شائبة شفاعة لهم فعدل الى العزيز الحكيم
وفي تفسير البيضاوي غفر الشرك ليس مستحيلا ذاتيا حتى يمتنع التعليق فيه
ولا يخفاك قولهم الشرطية لا تستلزم الوقوع ويبعد عدم اعلام عيسى بهذا
الحكم (قوله كذا الولد) وليس عيسى ولدا الله بل كمثل آدم خلقه بلا أب بل
آدم أغرب ومعنى روح منه ناشئ عنه خلقا نظير وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض جميعا منه وكان عيسى عليه السلام معجزاته كاحياء الموتى
فكان يرشدهم الى أن هذه الافعال لا تأثير له فيها وانما مؤثرها الله تعالى
بعبارات مختلفة فضلوا وفهموا الحلول والاتحاد وان صح ما زعموا أنه قال
أبي فيجوز أن معناه يفعل بي ما يفعل الاب بابنه من التربية لانه لا أب له من
الخلق أي ربي قال شمس الدين السمرقندي في الصحائف يجوز ان الله تعالى
سماه ابنا تشريفا كما سمي ابراهيم خليلا تشريفا ولان من كان متوجها الى
شيء مقيما عليه يقال له ابنه كما يقال ابناء الدنيا وابناء السبيل فجاز أن يكون
تسمية عيسى بالابن لتوجهه في أكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه
في أغلب الاوقات في جناب القدس ولفظ الانجيل المتداول عندهم
المنقول الى العربية على فرض صحته وعدم التحريف والتغيير هكذا
في الصحاح الرابع عشر يا فيلنقوس من يراني ويعاينني فقد رأى الاب فكيف
تقول أنت أرنا الاب ولا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام الذي أتكلم به
ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال
الذي اعمل آمن وصدق أني بأبي وأبي بي قال السمرقندي يمكن أن المراد
بالحلول الاتحاد في بيان طريق الحق واظهار كلمته كما يقال أنا وفلان واحد
في هذا القول وجاز أن يكون المعنى من الحلول حلول آثار صنع الله

(و) حال كونه تعالى منزها عن (والد) فلا يجوز أن
يكون تعالى منفصلا عن حيوان آخر ابا كان أو اما
فيجب أن يكون
اصدق الوالدين بهما (كذا الولد) فلا يجوز أن
تعالى منزها عنه كتنزهه عن الوالد (و) حال كونه تعالى
ينفصل عنه حيوان آخر
منزها أيضا عن (الاصدقا) جمع صديق بمعنى
الصادق

من احياء المرتى وابراء المرضى ومما يؤيد ذلك أنه جاء فى الاصحاح السابع عشر من انجيل يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا وكما أنت يا أبى بى وأنا بك فليكونوا هم أيضا نفسا واحدة ليؤمن أهل العلم بأنك أرسلتنى وأنا فقد استودعتهم المجد الذى مجدتنى به ودفعته اليهم ليكونوا على الايمان واحدا كما أنا وأنت أيضا واحد وكما أنت حال "فى" كذلك أنا حال "فيهم" هذا لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول بل فى شرح كبرى السنوسى أنه قال أبى وأبيكم فدل على المراد والا لكانوا هم أيضا أولاد الله وانما المراد أن الاب العادى غير مؤثر وان الكل خلق الله على حد سواء ومر بى فى بعض كتب الرهبان الذين أسلموا أنه لما وقعت المعاداة بين اليهود والنصارى قال بعض كبار اليهود لابد من اضلالهم عن الحق فتنصر حتى صار من كبارهم وأوصى جماعات بعقائد فاسدة وأخبرهم أن المسيح اجتمع به وأمره بذلك وانه يدعو الناس اليه وانه ذاهب الى المسيح فى غد فليكونوا خلفاءه ثم أصبح قتل نفسه فظهر كل بما عنده واختل أمرهم من يومئذ وفى العكارى على شرح الكبرى ينسب للفخر

عجبا للمسيح بين النصارى * والى الله والدا نسبوه
أسلموه الى اليهود وقالوا * انهم بعد قتله صلبوه
فاذا كان ما يقولون حقا * فسلوهم أين كان أبوه
فاذا كان راضيا بأذاهم * فاشكروهم لاجل ما صنعوه
واذا كان ساخطا بقضاهم * فاعبدوهم لانهم غلبوه

وعبر الشارح فى الموضعين بقوله حيوان آخر نظرا الى أنه على فرض التولد يلزم أن يكون هو أيضا حيوانا وقوله تعالى لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى من باب المحال يعلق على المحال والشرطية لا تستلزم الوقوع وكذا لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين وقيل ان هنا نافية وبالجملة هو محال لا تتعلق به قدرة ولا ارادة (قوله اصدقه فى وده الخ) ان قلت هذا المعنى ليس محالا وقد قال تعالى يحبهم ويحبونه والذين آمنوا أشد حبا لله ومنه الصديقون قلت المراد محال على الوجه المعتاد من ان كلا يعاون صاحبه وينفعه ويحتاج اليه ومعنى يحبهم يفعل معهم ما يفعله

اصدقه فى وده ومحبته قريبا كان أو بعيدا ام لا طفا كان أو غيره زوجا كان او لا ودليل الجميع ما تقدم فى وجوب مخالفته للحوادث ٢

المحب من الاحسان ومن هذا المعنى حبيب الله وخليل الله ولا يجوز أن يطلق صديق الله لانه لم يرد مع ايهامه المحال السابق ولما ورد الحبيب والخليل وجب قبوله وتأويله وقد حكى شارح الدلائل خلافا فى اضافة العشق له تعالى قياسا على المحبة والاصح المنع لعدم الاذن مع اشعاره بالتعشق والتمازج وعلى الجواز ما فى بعض نسخ الدلائل فاجعلنى من المحبين المحبوبين المقربين العاشقين لك بالله بعد دعاء نظم بعد الدعاء المذكور أثناء الربع الاول منها بيسير من الورق قال الشارح الفاسى والاصح حذفها وأل فى الاصدقاء للجنس لانه منزه عن الواحد والمتعدد (قوله والاصل القاطع) يعنى للشكوك من السمع وأما كون هذه الصفات يصح الاستدلال عليها بالسمع اولا فقد تعرضنا له عند قوله أن يعرف ما قد وجبا (قوله كمثله) أحد الامرين من الكاف ومثل صلة للتأكيد وقيل مثل بمعنى ذات أو صفات وقيل بل هو كناية على حد مثلك لا يبخل يريد أنت لا تبخل وقيل بل لانه لو كان له مثل لكان هو مثلا لمثله فلا يصدق نفى مثل المثل الا بنفى المثل من أصله نظير ليس لاخى زيد أخ أى لا أخ لزيد فتأمل وقدم هذا التنزيه لئلا يتوهم من السمع والبصر المشابهة للمألوف (قوله السميع) تقديمه يرجح القول بأفضلية السمع ولا ثمرة لهذا الخلاف قيل من يد الشكر على الافضل واتحاد الدية فى الفقه يؤذن بتساويهما وكله فى الحوادث وأما صفات المولى عز وجل فلا يجوز أن يقال بالافضلية بينها بل يجب أن يقتصر على الوارد نحو وسبقت رحمتى غضبى أو قال غلبت ولا يجوز التهاجم بمجرد اعتبار سبق تعلق أو كثرته فى مثل هذا المقام الخطر (قوله هو) الانسب بسبب النزول انهم قالوا صف لنا ربك ان الضمير لله المسؤل عنه وما بعده كلها أخبار عنه (قوله أحد) أصله وحد لانه من الوحدة والاقرب أنه والواحد بمعنى وقيل الواحد لنفى الكم المنفصل أى لا ثانى له والاحد لنفى المتصل أى لا تركيب فى ذاته (قوله الصمد) الالطف تفسيره بأنه الذى يصمد اليه ويقصد فى الحوائج أى كيف تسألون عمن تفزعون اليه على عدد الحاجات (قوله كفؤا) أى مكافئا ومماثلا يقرأ بضم الفاء مع الهمز والواو وبسكونها مع الهمز كلها سبعية (قوله ثم شرع) فى حاشية العلامة الملوى ان ثم للترتيب العقلى لان السلوب اعدام والمعانى

وجوديات

والاصل القاطع قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد ثم شرع

تقدمه الخلاف فى ترجيح السمع على البصر

في بيان صفات المعاني ثالث أقسام الصفات وهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما

وجوديات قلت لا تفهم أنه من قولهم ان العدم سابق على الوجود كما هو
ظاهره لان ذاك في عدم شيء مع وجود ذلك الشيء نفسه وظاهر أن السلوب
ليست عدم المعاني فلعله من قولهم التخلية مقدمة على التحلية ثم بعد هذا
لا يحتاج لما قاله الشيخ الا اذا كانت ثم داخلة على نفس الصفات كما في صغرى
السنوسي ونحوها وهي في كلام شارحنا داخلة على الشروع الذي هو فعل
المصنف فهي للترتيب الزماني قطعا ضرورة أنه أنهى الكلام السابق ثم شرع
بعد ذلك (قوله صفات المعاني) في حاشية شيخنا ما نصه قال السنوسي في
شرح الوسطى الاضافة في صفات المعاني للبيان وان المراد الصفات التي هي
نفس المعاني يعنون بها المعاني الوجودية كالعلم مثلا ولا يصح أن تكون
الاضافة بتقدير من ككثوب خز اه نقل شيخنا لا يصح بالنفي وكذا رأيته
في العشمي على الصغرى ولا وجه له فلعله تحريف وقد نص على الصحة العلامة
السكاني وسيدي يحيى الشاوي ونص الثاني لما فيه من زيادة البيان هكذا
واضافة صفات الى المعاني قال في شرح الوسطى هي بيانية اذ هي نفس المعاني
نحو بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة أي درجة هي العلم ومرتبة هي
الامامة ويصح أن تكون الاضافة على معنى من كثوب خز ونحوه اه ويظهر
والله أعلم أنه لاحظ في الوسطى وجهين أحدهما اعتبار المقصود هنا في علم
الكلام فلم يصل العقل فيها لغير هذه السبع فالمعاني هي السبع اذ لا مزيد عليها
والثاني اعتبار المعاني من حيث هي حتى يشمل كل موجود من صفات
القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما ومقابلها فالاضافة على معنى
من فتامله فانه قد يخفى هذه عبارة الشاوي بالحرف فانظر وقد رأيت عبارة
شرح الوسطى ولله الحمد فوجدتها بالاثبات (قوله كل صفة) يقتضي أن كل
صفة كالقدرة يقال لها صفات المعاني وليس كذلك هكذا في حاشية شيخنا
ويمكن الجواب بأن الضمير للمفرد المأخوذ من الجمع أو أن المراد بالجمع
الجنس أو ان كل هنا للهيئة المجموعية نظير كل رجل يحمل الصخرة والخطب
سهل (قوله قائمة بموصوف) خرجت السلوب لان القيام في الاصطلاح انما
يكون للوصف الوجودي (قوله موجبة له) المراد بالايجاب هنا الاستلزام
والحكم المعنوية في الحقيقة هما متلازمان لكنهم لاحظوا الوجودي

أصلا فتدبر (قوله وهى سبع) يعنى بحسب ما قام عليه الدليل تفصيلا مع قطع النظر عما قوى فيه الخلاف كالادراك والتكوين وفى شرح المقاصد عن الاشعرى فى أحد قوليه أن الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى يد الله فوق أيديهم والعين فى ولتصنع على عينى ونحوها كلها صفات وجودية غير صفات المعانى المعلومة ويأتى تأويلها بما لا يجعلها زائدة فالاستواء استيلاء الملك واليد القدرة الخ (قوله كاملة) فالتنوين للتعظيم بخلاف قدرة العبد فانها ناقصة اذ لا تأثير لها وانما هى مجرد مقارنة كما يأتى (قوله عرفا) أى فى هذا الفن وأما لغة فضد العجز وقيل عدم وملكة والخلاف فى الموت والحياة ونحو ذلك ولا يضر فى العقيدة شيأ (قوله يتأتى) ليس ظاهره من المعاناة والاستعانة مرادا لاستحالة ذلك عليه سبحانه نعم التأثير حقيقة للذات وقولهم القدرة فعالة مجاز لا كفر ما لم يرد الانفكاك والاستقلال وقد أشار الشارح لذلك كغيره بقوله بها لكن لا يجوز أن يطلق لفظ واسطة أو يمثل بالآلة ولله المثل الاعلى وتعالى عما يقول الظالمون وسبحان ربك رب العزة عما يصفون ويقتصر للقاصرين على قولنا الله على كل شئ قدير وما وراء ذلك من فروض الكفاية والاجاء قول الشاعر

* وكان مضلى من هديت برشده *

وفى يواقيت الشعرانى فى الكلام على الاسم القادر ما نصه فان قلت فهل اطلع أحد من الاولياء على صورة تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد أم هو من سر القدر الذى لا يطلع عليه الا الله تعالى فالجواب كما قاله يعنى ابن عربى فى شرح ترجمان الاشواق ان ذلك من سر القدر وسر القدر لا يطلع عليه الا الافراد قال وقد أطلعنا الله عليه ولكن لا يسعنا الافصاح عنه لغلبة منازعة المحجوبين فيه قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وذلك لنا بحكم الوراثة المحمدية فان الله تعالى قد طوى علم سر القدر عن سائر الخلق ما عدا سيدنا ومولانا محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ورثه فيه كأبى بكر الصديق رضى الله عنه فقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم سأله يوما أتدرى يوم لا يوم فقال أبو بكر رضى الله تعالى عنه نعم ذلك يوم المقادير أو كما قال اهـ ما نقله الشعرانى (قوله ايجاد) اتفق على تعلقها به حال الوجود تعلق تأثير وأما فى الاستمرار وفعلى قول

وهى سبع فالاولى ما أشار اليها بقوله (و) واجب له تعالى (قدرة) كاملة وهى عرفا صفة أزلية يتأتى بها الايجاد

الاشعري البقاء صفة وجودية كذلك وعلى الصحيح تعلق قبضة ان شاء اعدمه
أو تركه باقيا لا تاثير لان ايجاد الموجود تحصيل حاصل ثم بعد القول بانها
تعلقت بوجود الماهيات هل تعلقت بجعلها ماهيات قيل هي مجعولة ضرورة
ان كل ممكن مجعول وقيل ليست بجعل جاعل غايته ان الجاعل أظهرها
وكساها صفة الوجود وهو للفلاسفة والمعتزلة وربما مال اقوالهم ان للمعدوم
ثبوتا وقيل البسيطة ليست مجعولة والماهية المركبة تحتاج للتركيب والمأخوذ
من شرحي المقاصد والمواقف صعوبة تحرير محل النزاع في هذه المسئلة فمن ثم
قال الغنيمي ان كان الجعل بمعنى التصيير فلا معنى لتصيير الشيء نفسه للزوم
المغايرة وان كان بمعنى الايجاد على حد جعل الظلمات والنور فهي مجعولة
بهذا المعنى ورجع الخلاف لفظيا لا فرق بين بسيط ومركب فتدبر ثم المراد
بالايجاد ما يشمل الاثبات ان قلنا بثبوت الاحوال فتكون من متعلقات
القدرة بخلاف الاعتبارات اذ لا ثبوت لها على ما تقدم غير مرة واعلم أن
هذا قول الاشاعرة وقالت الماتريدية الايجاد بالتكوين وهو عندهم صفة
ذاتية قديمة وان كان المكون حادثا ويسمونه باعتبار متعلقاته بصفات
الافعال من خلق ورزق واماتة واحياء وذهب بعض مشايخ ماوراء النهر
الى ان كل واحد من هذه صفة مستقلة قال السعد وفيه تكثير للقدماء جدا
ووظيفة القدرة عندهم قال الخيالي تجعل الممكن قابل الوجود فرد
بان قبوله ذاتي له وأجيب بأن الذاتي القبول الامكاني والمراد هنا
الاستعدادي القريب من الفعل والحق كما قال السعد انه لا دليل على هذا
فليس الا القدرة وتعلقاتها المتجددة وهذا معنى قولهم صفات الافعال قديمة
عند الماتريدية حادثة عند الاشاعرة فالخلف حقيقي على الوجه السابق وهو
المفاد من كلام المحققين وقيل لفظي فالاشعري نظر لنفس الافعال
والماتريدي لاستحقاقها ومبدئها وفي كلام أبي حنيفة كان تعالى له الربوبية
ولا مربوب والخالق ولا مخلوق فاختلف في فهمه على ما عرفت (قوله كل
ممكن) فلا تتعلق بالمستحيل وما في يواقيت الشعراني آخر الكلام على الاسم
القادر عن ابن عربي أنه تعالى يقدر على خلق المحال عقلا هكذا نص وان
ابن عربي دخل الارض المخلوقة من بقية خميرة طينة آدم فرأى فيها ذلك

كل ممكن

بعينه كلام لا يجوز اعتقاد ظاهره وينزه الشيخ ان لم يكن هذا مدسوسا عليه
فى الكتاب عن ارادة ظاهره بل أراد معنى صحيحا وان لم نعلمه فانه أعطى خلعة
العلم وفوق كل ذى علم عليم على أنهم نصوا على أن الكشف يقبل الغلط
كالرجل الذى التبست عليه البصيرة بالبصر فقال رأيت ربى وكذلك
مافى الصحيح فى حديث يوم يكشف عن ساق من تغليطهم فى الكشف الاول
حتى يقولوا الست ربنا وقد تعرض له الشيخ أوائل الفتوحات على أن
الشعرانى نقل عنه أوائل المبحث السادس ان لكل أحد غطاء ينكشف
عند لقاء الله فيمكن أن هذه المسئلة من باب المتكلم يدخل فى عموم كلامه
فما وردنا نحن عليه بل كلامه بكلامه نفعنا الله بتراب أقدامه وتكلم أيضا
بعد ذلك فى السادس على غلط العاشق فى قوله أنا من أهوى ومن أهوى
أنا قال فيه ولا سبيل لقلب الحقائق أبدا والا لما وثق أحد بعلم ومواضع كثيرة
فى كلامه تفيد ما قلناه وقد سكت الشعرانى أدبا واكتفاء بما قاله فى الخطبة
من التبرى عن كل ما خالف الشرع والقواطع ونقل أن ذلك مدسوس على
الشيخ عن تعقب المسئلة السابقة وكذا الغنيمى على الصغرى لما نقلها
واشتهرت وأمثالها على ألسنة بعض الناس خصوصا من ينتمى للحقيقة ولكن
احفظ رأس مالك واياك والتفريط والافراط فكلاهما ليس من الادب
والله هو الحسب وأخبرنى شيخنا الدردير نقلا عن الشمس الحفنى أن تلك
الارض هى مدينة سعد آباد وانها انما تدخل بالارواح قال وقواطع العقل
انما تحكم على ما فى العالم الجسمانى أما الروحانى فخارج عن طور
العقل فتأمله ولقد أحسن السنوسى فى شرح الصغرى فى هذه المسئلة
وزيادة التشنيع على ابن حزم فى قوله الله قادر أن يتخذ ولدا والا كان عجزا ولم
يعقل أن العجز نقص القدرة لا لكون المتعلق لا يقبل الوجود فى ذاته ولعمرى
يلزمه أن المولى قادر على اعدام قدرته وتعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وكذا نقل سؤال ابليس لادريس هل يقدر المولى أن يدخل الدنيا
فى هذه البندقة فنخسه بالابرة والجواب أنه يصغر الدنيا أو يكبر البندقة
والا كان محالا فانظر السنوسى ان شئت فقد بسط كلاما نيرا (قوله
واعدامه) هذا هو التحقيق خلافا لقول الاشعرى لا تتعلق بالعدم بناء على

واعدامه

على وفق الارادة وانما وجبت له تعالى لانه صانع قديم
له مصنوع حادث وصدور الحادث عن القديم انما
يتصور بطريق القدرة

أنّ البقاء معنى فلا يقوم بالعرض فمن طبع العرض ينعدم بنفسه والجوهر
مشروط به فينعدم بنفسه أيضا ان لم يوجد فيه عرض آخر كما سبق وهذا
حال الاعدام وأمّا استمرار العدم بعد فتعلقها بها تعلق قبضة نظير ما سبق
فى استمرار الوجود وهذا فى العدم اللاحق وأمّا السابق فأوّله الازلىّ واجب
لا تتعلق به القدرة واستمراره قبل الوجود فى القبضة على ما سبق أيضا
فالاقسام ستة وان قال شيخنا فى الحاشية خمسة عدم سابق ووجود وعدم
لاحق وكل منها له اوّل واستمرار فتأمل بقى أنّ القاضى السكتانى قال اطلاق
التعلق على تعلق القبضة مجاز اذ ليس فيه تأثير بالفعل فردّه الملوى فى الحاشية
بأنه حقيقة بدليل أنّ اطلاق التعلق على تعلق السمع والبصر حقيقة وفيه
أنهما ليسا من صفات التأثير بخلافها والتعلق فى كل شئ بحسبه فهذا قياس
مع الفارق على أنّ تعلقهما الحقيقىّ انما يكون بموجود وأبو مهدى السكتانى
جعل كلامه فى العدم المحض الذى هو لا شئ ولا يعقل فيه تأثير فلينظر نعم
لو قيل انه حقيقة عرفية عندهم وان كان أصله مجازا لصح نظيرا التعلق
الصلوحىّ فانه فى الحقيقة صلاحيتها للتعلق بالفعل فيما لا يزال كما أشرنا له فى
حدوث العالم وغيره فليتأمل (قوله على وفق الارادة) جواب عن شبهة من
النافين للقدرة هى أنها صالحة للايجاد والاعدام والممكن يقبلهما على حد
سواء على التحقيق كما سبق فى تعلقها بأحدهما ترجيح بلا مرجح فجوابها أنّ
المرجح الارادة المخصصة ان قلت وترجيح الارادة بأىّ شئ قلنا هو اختيارىّ
ذاتىّ لا يسأل عما يفعل وربك يخلق ما يشاء ويختار ان قلت لم كان ذاتيا
للارادة ولم يكن ذاتيا للقدرة قلنا هذا من الاسرار التى نهينا عن التعرض
لها وسبحان من لا يقال فى شأنه لم أشار لبعض ذلك اليوسى على الكبرى
ومن هنا قولهم تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة واشتهر أنه تبعية تعقل فى
الصلوحى وفى التحقق باعتبار التنجيزى الحادث وقال سيدى يحيى الشاوى
الصواب أنّ الصلوحى لا ترتب فيه أصلا أمّا فى التحقق فظاهر لازليته وأمّا
فى التعقل فلانّ التوقف فى التعقل محصله أنّ تعقل الثانى يتوقف على تعقل
الأوّل والقدرة والارادة يتعقل صلاحية كل منهما بقطع النظر عن الاخرى
أى فيجوز أن لا يخطر بالبال وان كان لا بدّ منه فى الواقع وأمّا التنجيزى فتابع

في التعقل فقط أي لان تعقل الايجاد فرع عن تعقل الارادة له لا في التحقق والازم التأني في فعل الله وذلك شأن الحادث لانه هو الذي يتخلف مراده زمنا ما بعد أن يريده حتى يعانيه ويتكلفه ويأخذ فيه وذلك على الله تعالى محال بل ارادته وقدرته يتعلقان معا ويوجد الشيء وقت قوله كن بلا تخلف ولا تأخر في مراده أصلا فليتأمل فان هذا توضيح مراده لكن استحالة الاخير ممنوعة فانه قد يريد التأخير اختيارا ألا ترى أن للارادة تعلقا تنجيزيا قديما تأخر عنه الحصول بالفعل لان التأخر هو الوجه المراد فتدبر وجعل تعقل الايجاد تابعا التعقل الارادة نظرا الى أن التعليل أو الطبع مثلا ايجاب وجود لا ايجاد لان المراد بالايجاد ما كان فعلا اختياريا فليتأمل (قوله والاختيار) حقيقته تستلزم استواء الامور بالنسبة اليه بحيث لا غرض له يبعثه لاحدها دون الباقي فان هذا من معنى الجبر المنافي لكمال الاختيار فهو سبحانه وتعالى الغني على الاطلاق المنزه عن تقلبات الاطوار وتغير الاحوال لم يحدث في ذاته شيء باحداث العالم والا لكان اما نقصا وهو محال أو كمالا فيلزم النقص قبل حصوله وما ورد موهما البعث أول بالحكمة المترتبة والمصلحة العائدة الينا نحو لنحيي به بلدة ميتا ليعبدون أي ليسعدوا بعبادتي فانها رأس النعم كما أن علل الاحكام الشرعية أمارات وعلامات نحو حرم الخمر لاسكارها وفي أول المبحث الخامس من يواقيت الشعراني ما نصه ذكر الشيخ في الباب التاسع والعشرين ومائتين من الفتوحات أنه لا يجوز أن يقال ان الحق تعالى مفتقر في ظهور أسمائه وصفاته الى وجود العالم لان له الغنى على الاطلاق اه الى أن قال بعد ذلك بكلام كثير ان الاشياء في حال عدمها كانت مشهودة له تعالى كما هي مشهودة له حال وجودها سواء فهو يدركها سبحانه على ماهي عليه في حقائقها حال وجودها وعدمها بادراك واحد فلهذا لم يكن ايجاده للاشياء عن فقر بخلاف العبد فان الحق تعالى ولو أعطاه حرف كن وأراد شيأ ما طلب الاما ليس عنده ليكون عنده فافترق الامران هذا كلامه باختصار وايضاح وأنشد

الكل مفتقر ما الكل مستغني * هذا هو الحق قد قلنا ولا نكني

ان الله لغني عن العالمين وانما تفضل بالمظاهر لحكمة تعود على العالم في

(والاختيار)

تعرفهم ومن هنا قال من قال عرفت الله بالله وما ثم الا الله وفعله لكن
من غلبت عليه الوحدة من كل وجه كان على خطر وفى أثناء المبحث السادس
من اليواقيت ما نصه قال فى لواقح الانوار من كمال العرفان شهود عبد
ورب وكل عارف نفى شهود العبد فى وقت ما فليس هو بعارف وانما هو فى
ذلك الوقت صاحب حال وصاحب الحال سكران لا تحقيق عنده وقال
فى الباب السابع والستين وثلثمائة اجتمعت روحى بهرون عليه السلام
فى بعض الوقائع فقلت له يا نبى الله كيف قلت ولا تشمت بى الاعداء ومن
الاعداء حتى تشهدهم والواحد منا يصل الى مقام لا يشهد فيه الا الله
فقال لى السيد هرون عليه السلام صحيح ما قلت فى مشهدكم ولكن اذا
لم يشهد أحدكم الا الله فهل زال العالم فى نفس الامر كما هو مشهدكم أم العالم
باق لم يزل وحجبتم أنتم عن شهوده لعظيم ما تجلى لقلوبكم فقلت له العالم باق
فى نفس الامر لم يزل وانما حجبنا نحن عن شهوده فقال قد نقص علمكم بالله
فى ذلك المشهد بقدر ما نقص من شهود العالم فانه كله آيات الله فأفادنى
عليه السلام علما لم يكن عندى اه وقال فى باب الاسرار لا يترك الاغيار
الا الاغيار فلو ترك تعالى الخلق من كان يحفظهم ويلحظهم لو تركت الاغيار
لتركت التكاليف التى جاءت بها الاخبار ومن ترك التكاليف كان معاندا
عاصيا أو جاحدا فمن كمال التخلق باسماء الحق الاشتغال بالله وبالخلق. الى
أن قال الشعرانى ما نصه وقال أيضا فى الباب الثانى والسبعين والثلثمائة
بعد كلام طويل وبالجملة فالقلوب به هائمة والعقول فيه حائرة يريد العارفون
أن يفصلوه تبارك وتعالى عن العالم بالكلية من شدة التنزيه فلا يقدرون
ويريدون أن يجعلوه عين العالم من شدة القرب فلم يتحقق لهم فهم على الدوام
متحيرون وبذلك ظهرت عظمته سبحانه وتعالى وفى أواخر المبحث الخامس
قال سهل بن عبد الله ان للربوبية سرا لو ظهر لبطل حكم الربوبية ومعنى ظهر
زال كما يقال ظهر السلطان من البلد اذا خرج عنها اه ولك أن تفهمه على أنه
لو ظهرت حقيقة الوحدة وأزيل الحجاب لبطل الربط المعتاد بين المسببات
والاسباب فظهر لك غير مرة الاشارة لمذهب القوم فى وحدة الوجود وأنه
ليس على الظاهر المتوهم واذا كانت عبدة الاوثان يقولون ما نعبدهم الا

ليقربونا الى الله زلفى ولم يقولوا هم الله كيف يظن ذلك بالعارفين وانما هو
قول سيدى على وفى

وعلمك أن كل الامر أمرى * هو المعنى المسمى باتحاد

ولا بد عند كل مسلم من حظ فى هذا المقام وان تفاوتوا وفى أول المبحث
السادس من يواقيت الشعرانى أن معنى كنت سمعه الخ أن ذلك الكون
الشهودى مرتب على ذلك الشرط الذى هو حصول المحبة فمن حيث الترتب
الشهودى جاء الحدوث المشار اليه بقوله كنت سمعه لا من حيث التقرر
الوجودى قاله الاستاذ سيدى على بن وفى رضى الله عنه وقال الشيخ محيى
الدين فى الباب الثامن والستين فى الكلام على الآذان المراد بكنت سمعه
وبصره الخ انكشاف الامر لمن تقرب اليه تعالى بالنوافل لانه لم يكن الحق
سمعه وبصره قبل التقريب ثم كان الآن تعالى الله عن ذلك وعن
العوارض الطارئة وهذه من غرر المسائل الالهية اهـ (قوله دون الايجاب)
والا لقارن الفعل الفاعل فيكونا حادثين أو قديمين هذا تهافت واعلم
أن غاية ما أفاده القاطع نفى الايجاب الذى كفرت به الفلاسفة زعموا أن
الصانع علة وبنوا عليه أنه لا يصح زيادة ولا نقص اذ لا بد من معلول
الواجب على الوجه الذى هو به فى شرح المسايرة للكمالين وقول الغزالى
فى التوكل ليس فى الامكان أبدع مما كان مدسوس عليه أو سرى له من كلام
الفلاسفة هذا وقيل بالنظر لتعلق علم الله بما كان صار لا يمكن غيره هذا مراده
وسبق لك ما يتعلق به عند قوله بديع الحكم وقلنا لك هنالك انه محمول على
ما تسعه عقولنا من جملة ما يقال ثم رأيت ولله الحمد ما يؤيده وذلك أن معظم
ما فى كتاب الاحياء مستمد من كتاب قوت القلوب لابى طالب المكى فان
الغزالى دائما يشرب من بحره فى ذلك وقد صرح فى بعض مواضع الاحياء
بالنقل عنه وقد قال أبو طالب فى كتاب التوكل ما نصه اعلم يقينا ان الله
لو جعل الخلائق كلهم من أهل السموات والارضين على علم أعلمهم به وعقل
أعقلهم عنه وحكمة أحكمهم عنده ثم لو زاد كل واحد من الخلائق مثل عدد
جميعهم وأضعافه علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم العواقب وأطلعهم على
السرائر وأعلمهم بواطن النعم وعرفهم دقائق العقوبات وأوقفهم على خفايا

دون الايجاب

اللطف فى الدنيا والآخرة ثم قال اهم دبروا الملك بما أعطيتكم من العلوم والعقول عن مشاهدتكم عواقب الامور ثم أعانهم على ذلك وقواهم له لما زاد تدبيرهم على ما نراه من تدبير الله تعالى من الخير والشر والنفع والضر جناح بعوضة ولا أوجبت العقول والمكاشفات ولا العلوم والمشاهدات غير هذا التدبير ولا قضت بغير هذا التقدير الذى نعاينه ونتقلب فيه ولكن لا يبصرون وما يعقلها الا العالمون هذا كلام أبى طالب فأجله الغزالى حتى قيل ما قيل وهذا شرح القصة فلم ينظر فيها القدرة القادر فى الامكان بل الحال الخلاق فاحفظه وان لم يعرج عليه ابن عربى فيما نقلناه عنه سابقا فارجع له ان شئت وهذا أصل القصة ولله الحمد ولنرجع لما نحن فيه فاتفق المسلمون على أنه مريد قادر ثم قالت المعتزلة بذاته وقال جمهور أهل السنة بصفات وجودية زائدة على الذات قائمة بها يصح أن ترى وفسقوا من نفاها ثم اختلفوا اهل وجوبها وقدمها ذاتى لان الاله الواحد الذات المتصفة بالصفات كما يأتى أو ممكنة فى ذاتها على ما للفخر ومن تبعه واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وان لم نفهم له الآن محصولا فان الصفة مجردة عن الموصوف مستحيلة الا أن يريد بقطع النظر عن هذا الموصوف بخصوصه فلا ينافى موصوفا ما لكن فيه ما فيه ومما رد به أنه لو كان العلم مثلا ممكنا لكان الجهل ممكنا لانه مقابله ولا يخفى أن الامكان الذاتى لا يضره انما يضره لو كان امكانه لله وهو يقول باستحالته عليه ضرورة وجوب العلم له فتدبر قالت المعتزلة يلزم تعدد القدماء فرد بانها ليست منفكة وألزموا أن تكون الذات غير مستقلة لانها الصفات وان العلم هو القدرة الخ لان الكل الذات الواحدة وحيث جاز عالم بلا علم لزم علم بلا عالم اذ لا فرق فى التلازم على أنه نظير أسود بلا سواد وهو بديهى الفساد وكلها تقبل الدفع فانهم مقرون بتغاير المفاهيم الاضافية وان قال اليوسى اذا ردوها للاعتبارات لزم نفيها اذ لا ثبوت للاعتبار الا فى الذهن وهذا انما يؤيد نافى نفى ثبوت الاعتبار فاحفظه وامثاله وفى الخيالى والكستلى على عقائد النسفى واللفظ للاول على الاستدلال بالمشتق فى السعد ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم

وثانيها (ارادة) وهى صفة قديمة

وفى عبد الحكيم على الاول فى دفع النقض قيل فرق لان المأخذ ثبت غيريته قلنا لم تثبت فى حقه تعالى عند الخصم ثم قال الخيالى بعد ما سبق بقوله ما نصه قال صاحب المواقف لا تثبت فى غير الاضافة وفى عبد الحكيم عليه ما نصه بالطرف قال صاحب المواقف لا حجة على ثبوت أمر سوى الاضافة التى يصير بها العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية اعلم أن مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال عندى أن زيادة الصفات وعدمها وامثالهما لا يدرك الا بكشف حقيق للعارفين وأما من تمرن فى الاستدلال فان اتفق له كشف فاعما يرى ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا أرى بأسا فى اعتقاد أحد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة اه ما فى عبد الحكيم قلت ولو اختير الوقف لكان أنسب وأسلم من افتراء الكذب على الله تعالى وماذا على الشخص اذا لقى ربه جازما بانه على كل شئ قدير مقتصرا عليه مفوضا علم ما وراء ذلك اليه لكن اشتهر عند الناس كلام الجماعة على حد قول الشاعر

وهل أنا الا من غزية ان غوت * غويت وان ترشد غزية أرشد

وفى يواقيت الشعرانى فى المبحث العاشر مواضع كثيرة جدا عن ابن عربى صريحة فى أنه قادر بذاته الخ وشنع الغاية على من قال صفاته ليست عين ذاته ومن جملة كلامه فيه ان قال انه واقع فى قياس الحق تعالى على الخلق فى زيادة الصفة على الذات فما زاد هذا على الذين قالوا ان الله فقير الا بحسن العبارة فقط فانه جعل كمال الذات لا يكون الا بغيرها فنعوذ بالله أن نكون من الجاهلين اه قال الشعرانى فتلخص من جميع كلام الشيخ رضى الله تعالى عنه ورحمه أنه قائل بأن الصفات عين لا غير كشفا ويقينا وبه قال جماعة من المتكلمين وما عليه أهل السنة والجماعة أولى والله تعالى أعلم بالصواب اه كلام الشعرانى وأقول كما قال من قال

اعتصام الورى بمغفرتك * عجز الواصفون عن صفتك

تب علينا فاننا بشر * ما عرفناك حق معرفتك

(قوله قديمة) رده على قول الكرامية انها حادثة تعالى الله أن يكون

متصفا

متصفا بحادث (قوله زائدة على الذات) خلافا لقول المعتزلة كضرار انها عين الذات وجعلها النجار صفة سلبية فسرها بكون الفاعل ليس بمكره ولا ساه (قوله قائمة بها) خلافا لقول الجبائية هي صفة زائدة قائمة لا بمحل ذكر هذه الاقوال المصنف في شرحه والبها يشير شارحنا آخرا بقوله لكن اختلفوا في معنى ارادته (قوله ببعض ما يجوز عليه) أى من الامور المتقابلة المجموعة في قول بعضهم

المكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

وأراد بالصفات نحو السواد والبياض الخ (قوله أمرا) فان الشيء قد يؤمر به ولا يراد حصوله كايمان أبي جهل وقد يراد ولا يؤمر به ككفره ان الله لا يأمر بالفحشاء وزعم أهل الاعتزال أنه لا يريد الشر ونسوا أنه ليس لاحد عليه تحكم ولا يسأل عما يفعل بل فعله فضل أو عدل في ملكه وكلاهما حسن كما نبهنا عليه غير مرة في السعد على عقائد النسفي ما نصه فعندهم يكون أكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد اسلامي أسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اذا أكون مع الشريك الاغلب اه وعمرو هذا كان من زهاد المعتزلة ثم تاب قال السعد وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء اه قلت واشتهر تمام القصة بان عبد الجبار قال له أفيريد ربنا ان يعصى فقال له الاستاذ أفيعصى ربنا كرها وفي اليواقيت عن ابن عربي أن الامر الذي يمكن مخالفته ما كان بواسطة كرسول ولو أمر الرب عبده منه اليه لم تمكن المخالفة قلت لعله أراد أمر التكوين فانه معنى آخر اشتهر والا ففيه وقفة مع قصة أمر ابليس بالسجود (قوله غير كف) بفتح الكاف استثناء متصل فان الكف فعل من

زائدة على الذات قائمة بها شأنها التخصيص فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه (وغايرت) الارادة أي خالفت (أمرا) نفسيا وهو اقتضاء فعل غير كف

افعال النفس (قوله مدلول) صفة لكف الخروج ومصدوق الغير لا تفعل فالاقتضاء أى طلب الكف من حيث دلالتها عليه نهى وأما ان دل عليه بكف بضم الكاف ونحوها كاترك كان أمرا بهذا الاعتبار فالمغايرة اضافية فتأمل (قوله اللفظى) محترز قوله أولا النفسى (قوله أوحادثا) توسيع فى الدائرة بالخروج عن المقام ورد بجماعة الارادة للعلم فى فعله والامر فى فعل غيره كما بينه المصنف فى الشرح (قوله والرضا) ان قلت قد فسر بعضهم الرضا بارادة الانعام فامعنى المغايرة عليه قلت محصلها أنه لا يلزم من تعلق الارادة بوجود شئ تعلقها بالانعام عليه فليفهم (قوله الذى ثبت عقلا) قصد به دفع تشبيه الشئ بنفسه والمشبه التغاير الشرعى ولك أن تقول ماواقعة على الدليل والكاف للتعليل على حد اذكروه كما هداكم (قوله لانه اتفق) دليل لاصل ثبوت الارادة لا للمغايرة اذ لا ينتجها مع أنه ادعى ضروريتها (قوله ودل عليه) أى على ثبوت الارادة وهذا عقلى ولا نقل على أنه مريد لئلا يلزم الدور ومع ما قبله كما بينه شيخنا العلامة المحقق حفظه الله تعالى لكن يقال يلزم المصادرة بأخذ الدعوى فى الدليل الا أن يقال محط الاستدلال ملاحظة الطرفين فلا بد من مرجح دفعا للتحكم وليس الا الارادة لكن بهذا يندفع الدور أيضا وانما قال الشارح ملاحظة ما اقوة ملاحظة الاول بترجيحه فتأمل (قوله فكأن) عبر بها لان الكلام تقريبى فى المقام ولله المثل الاعلى (قوله والمريد ينظر للطرف الذى يريده) أى سواء كان من أول الامر أو بعد النظر فالارادة أعم وهذا باعتبار الحادث (قوله ارادته) بالمعنى الاسمى السابق وقد تستعمل فى المعنى المصدرى وهو تعلقها وتخصيصها والحق أنه لا دليل على تعلق تنجيزى حادث لها لاغناء القديم عنه وهو القضاء الازلى كما يأتى نعم يلزم من التنجيزى صلوحى قديم فتأمل (قوله صفة) أى واحدة كاملة عامة خلافا لمن قال بتعدد بتعدد المعلوم ومايوهمه قوله تنكشف وعند من سبق الخفاء يدفعه قوله أزلية وقوله وجميع ما يمكن الخ فتدبر (قوله المعلومات) فى حاشية شيخنا ما نصه لا يقال أخذ المعلوم المشتق من العلم فى تعريف العلم لتوقف معرفته على معرفته يستلزم الدور لانا نقول المعرف العلم بالمعنى الاصطلاحى وهو الصفة

مدلول عليه بلفظ غير نحو كف ومغايرتها للامر فى غاية الظهور (و) غايرت الارادة أيضا اللفظى كان أوحادثا (و) غايرت أيضا (الرضا) أى (علما) أزليا وهو ترك الاعتراض (كما) أى رضاه تعالى عقلا فى كونه بالضرورة عند التغاير الذى (ثبت) عقلا فى كونه بالضرورة عند أهل السنة لانه اتفق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك فى كلامه تعالى وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ودل عليه ماثبت من كونه فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر للطرف الذى يريده لكن اختلفوا فى معنى ارادته والحق ماذكرناه (و) ثالثها (علمه) تعالى وهو صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها

والمأخوذ المعلوم بالمعنى اللغوى وهو المدرك وليس مشتقا من العلم بمعنى الصفة فلا دور اه أقول هو وان كان معقولا فيه مخالفة ما لكلامهم حيث استدلوا على نحو الارادة بأنه مريد قالوا اطلاق المشتق يفيد ثبوت مبدا الاشتقاق فليتامل وفى حاشية العلامة الملوى مانصه المعلومات بمعنى جميع الامور من غير نظر الى وقوع العلم عليها فلا دور لان المراد بالمعلومات ذواتها أى كل الامور اه اى فليس المعنى الاشتقاقى مرادا لكنه مجاز فانه جرد عن الوصف وهو لا يدخل التعريف فيحتاج لتكلف القرينة أو الشهرة ان قلت بل جهة التعريف غير جهة الاشتقاق فانفك الدور قلت بل ما لها جهة المعرفة فان معرفة المشتق فرع عن معرفة المشتق منه ومعرفة المعرف فرع عن معرفة أجزاء التعريف انما اختلاف الجهة فى نحو الاستدلال على الصانع بالعالم مع أن وجوده منه لان المتوقف على الدليل المعرفة كما سبقت الاشارة لذلك فتدبر (قوله وجميع الخ) دخل فى ذلك العلم نفسه لان الصفة تتعلق بنفسها اذا لم تكن صفة تأثير ودخل فيه ما لا نهاية له ككمالاته وانفاس أهل الجنة فيعلمها تفصيلا وانها لا نهاية لها وتوقف التفصيل على التناهى انما هو باعتبار عقولنا وكفرت الفلاسفة حيث أنكروا علمه تعالى بالجزئيات الا على وجه كلى قالوا لان الجزئيات تتغير فلو تعلق علمه بها لتغير بتغيرها وفساده واضح بل يعلم الاشياء تفصيلا وهل يقال يعلمها اجمالا فى حاشية اليوسى على الكبرى أن بعضهم شنع على من قال المولى يعلم الاشياء جملة وتفصيلا قائلا الاجمال ينافى التفصيل كما قال الغزالى فى عقيدته

والعلم بالشئ على التجميل * يلازم السهو عن التفصيل

قال زروق فى شرحها وهى مسئلة معقولة والحق كما فى المواقف أنه لا ضرر فيه الا اذا اعتبر فى الاجمال الجهل بالتفصيل اه كلام اليوسى ملخصا قلت الواجب الايمان بأنه يعلم الاشياء تفصيلا واجمالا الا من جميع الوجوه الممكنة ولا يجوز التشدق على هذا باطلاق أنه لا يعلم الاشياء اجمالا كما نقل لى عن بعض الناس (قوله ما يمكن) فى حاشية شيخنا مانصه يوهم ان شيأ لا يتعلق به العلم وليس كذلك اه ولا يخفاك أن مثل عبارة الشارح قد تستعمل للتعميم وقد قررلنا الشيخ غير ما فى الحاشية وهو أن نبوة مسيلمة مثلا تعلق بثبوتها العلم

وجميع ما يمكن أن يتعلق به العلم

الشبيه بعلمنا التصورى ولله المثل الاعلى وأمّا العلم الشبيه بعلمنا التصديقى من حيث مطابقتها لما فى الخارج فلا يتعلق بها فحصله أن معنى العلم التصورى والعلم التصديقى يقرب تحققه بالنسبة للمولى تعالى لكن العبارة لاتطلق (قوله فهو معلوم) أى بالفعل أزلا وهذا ما عليه السنوسى وجماعة من أن للعلم تعلقا واحدا تنجيزيا قديما وليس له صلوحى والالزم الجهل لانّ الصالح للعلم ليس بعالم واورد عليه انه ان علم وجود الشئ قبل وجوده كان جهلا والالزم تنجيزى حادث فى العلم بأنه وجد بالفعل وصلوحى قديم قبله ثم علمه بانه سيكون تنجيزى قديم والتزم التعلقات الثلاثة بعضهم كالفهرى قال الخيالى العلم بالوقوع تابع للوقوع وكذا نقل اليوسى عن القرافى أنّ قولهم تعلق العلم سابق رتبة على تعلق الارادة والقدرة محمول على العلم بذات الشئ أمّا بوقوعه فمتأخر فتدبر وهو معقول وامّا قول الاولين لو كان للعلم تعلق صلوحى لزم الجهل لانّ الصالح لان يعلم ليس بعالم فجوابه أنّ ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بشئ لا يصلح أن يكون معلوما لا يعدّ جهلا كما أن عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا يعدّ عجزا وقد سبقت الاشارة لذلك فعلم أنّ الله تعالى لا يعلم المعدوم موجودا اذ هذا من الجهل وهو من أقرب ما يحمل عليه قول سلطان العاشقين الفارضى

قلبى يحدّثنى بأنك متلفى * روحى فداك عرفت أم لم تعرف

أى روحى فداء أى مبذولة فى هواك عرفت ذلك منى حقا أو لم تعرفه لعدم صحة المقام لى فى الواقع لا لجهل فحاشاك غايته أنه لم يرد اذن بالمعرفة والتحقيق أنها لا تستدعى سبق جهل وشرط الاذن ليس متفقا عليه بل أثبت بعضهم الاذن بحديث تعرّف الى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدّة ويحتمل عاملتنى بمقتضى المعرفة عادة فهن أحب من الوصل أم لا وهذا باب واسع اعترف به أئمة الظاهر فيما لا يحصى قالوا الغضب غليان الدم والرحمة رقة فى القلب والتدبير النظر فى عواقب الامور ثم أسندوا الكل لله تعالى وقالوا كل وصف استحال باعتبار مبدئه اطلق باعتبار غايته ومن ذلك ما ورد من اسناد النسيان له تعالى والضحك الى غير ذلك فكذلك عشاق الباطن يطلقون أشياء

لا يجوز

فهو معلوم له تعالى لانه فاعل فعلا متقنا محكما وكل من كان كذلك فهو عالم ولانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود لاستحالة توجه القصد والارادة من الفاعل الى ما لا يعلم

وهو أقوى فى الاستدلال من الاول (ولا يقال)

لا يجوز ظاهرها ويريدون غايتها من شدة الشوق وأنا أضرب لك مثلا فرضنا رجلين مدح أحدهما حسن الثغر وكان حال أحدهما يقتضى التعلق بالخبز أكثر فقال الثانى انما الثغر الحسن الذى فى تقبيله الحياة هذا الرغيف فلا ينكر أحد هذا الكلام عليه وهو معنى ما سمعت من بعض أشياخى أنهم يترقحون بهذه الاشياء ولا يريدون ظاهرها ومن بعض اخوانى أنهم يشبهون حالهم بحال من يقول كذا نعم قد يتسع الامر ويعظم حتى لا يخلص فيه الا كل طبع لطيف شريف منيف كقوله أيضا

أهواه مهفهفا ثقيل الردف * كالبدر يجل حسنه عن وصف
ما أحسن واوصدغه حين بدت * يارب عسى تكون واو العطف

ورأيت لشيخ الاسلام فى شرح القشيرية تأويل الردف فى نحو هذا بترادف النعم على أنى أقول تتغزل العشاق بالديار وما فيهما من الاحجار فأولى آثار المؤثر التى هى رسائل ولله در القائل

حدث عن الوتر أيها الوتر * من فاته الخبر سره الخبر

وأستغفر الله العظيم مؤمنا انه بالمرصاد سائلا منه الرشاد وقد سألت سيدنا ومولانا العارف العيدروس عن هذا فقال يكنون بالردف عن البقاء وبالخصر عن الفناء وكان ذلك بحضر الاستاذ شيخ السادات الوفائى فتوقف فى مثل هذا الاطلاق فقال العيدروس انه ليس استعمالا صريحا بل بطريق الاشارة والتلويح هذا ما جرى بينهما قال أصحاب الطريقة الاولى أعنى السنوسى ومن معه المولى علم الاشياء أزلا على ما هى عليه وكونها وجدت فى الماضى أو موجودة فى الحال أو توجد فى المستقبل أطوار فى المعلوم لا توجب تغيرا فى تعلق العلم ونحوه للشيخ الأكبر ومثله السنوسى بما اذا أخبرك صادق بشئ يحصل غدا فاذا حصل لم يزدد علمك وسبق فى الايمان لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا الان حقيقة الاستقامة أن تشاهد الوقت قيامة فيكون من كمال التخلق بأخلاق الله تعالى فرد بأن العلم بالمشاهدة أقوى وأجيب بأن ذلك فى الحادث لقبوله التفاوت فليتأمل (قوله وهو أقوى فى الاستدلال من الاول) الاولى عندى وهو أوضح

فى الاستدلال من الاوّل لانه صرّح فى الثانى بالقصد والاختيار ولم يصرّح به فى الاوّل مع كونه مرادا فلا يرد نسج العنكبوت وبيوت النحل وان جعلوهما وجه ضعف الاوّل وانما لم يرد الان فعلهما اتفاقىّ وفعل المولى جل جلاله قام الدليل على أنه بالقصد والاختيار فعلى هذا مآل الدليلين واحد وقيل لامانع من أنّ المولى يجعل فيها علما الهاميا اذ الدال على أنا نقول الفعل فى الحقيقة لله لا لها وأمّا اعتراض الصغرى بأنه لامانع من أنه أثر فى شئ بالتعليل أو الطبع ثم ذلك الشئ فعل الاشياء محكمة فانما يقتضى العلم له لا للاوّل فمردود بأدلة الوحدانية وعدم الواسطة والتعليل مع امكان ايراده فى الثانى تأمّل (قوله ولا يجوز شرعا) ظاهره ويصح عقلا وليس كذلك وقوله بالمعنى السابق ظاهره أنّ لله علما بغير المعنى السابق وليس كذلك أيضا فلو حذف هذا السطر ما ضر واعلم أنّ شطر هذا البيت مأخوذ من نظم عصرى السنوسى السيد أبى العباس أحمد بن عبد الله الجزائرى قال ولا يقال لعلم الله مكتسب وهو يوهم أن النهى عن القول والاطلاق مع صحة المعنى كما قالوا فى الضرورى حيث فسر بما لا يحتاج لنظر ولعل تفسير القول بالاعتقاد هنا أحسن لاستحالته فتدبر (قوله أو ما تعلقت الخ) فيشمل الضرورى الحاصل بمعاناة الحواس مثلا فهو على الثانى من الكسب الآتى فى قوله وعندنا للعبد كسب (قوله عند الاشاعرة) بل وعند غيرهم ممن يقول بقدم العلم ان قلت على القول بأنّ له تعلقا حادثا يحمل عليه ولا تأويل قلنا لا يتوقف الا على مجرد تحقق المعلوم كما يؤخذ مما سبق ولا يلزم أن يكون كسبيا فانّ الكسبى يتوقف على واسطة زائدة على المعلوم فتدبر وفى تفسير البيضاوى مانصه لنعلم أى ليتعلق علمنا تعلقا حاليا مطابقا لتعلقه أوّلا تعلقا استقباليا (قوله على جعل الخ) هذا التأويل انما هو لتعليل البعث مع قولنا أفعال الله لا تعلل وليس كلامنا فيه والتأويل المناسب للمقام قول شيخنا معنى لنعلم لنظهر لهم متعلق علمنا أو قول شيخ الشيوخ الملوى أطلق نعلم مفتوح النون وأريد نعلم بضمها وكسر اللام أو قولى انه أسند العلم للمتكلم وأريد غيره على حدّ ومالى لا أعبد الذى فطرنى واليه ترجعون قال العلماء معناه ومالكم لا تعبدون الخ كما هو مبين فى مبحث الالتفات من التلخيص

وعلا

اى ولا يجوز شرعا أن يطلق على علمه تعالى بالمعنى السابق أنه (مكتسب) لانّ الكسبى لا يكون الا حادثا وعلمه تعالى قديم لا يتجدد والكسبى عرفا هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال أو ما تعلقت به القدرة الحادثة وعليهما فلا بدّ من تجدده وحدوثه فيستلزم قيامه به تعالى قيام الحوادث بذاته وسبق جهله تعالى بما اكتسب علمه وهو محال فما أوهم الاكتساب كقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم مؤوّل عند الاشاعرة على جعل لامه للعاقبة والفائدة والمعنى فعلنا ذلك فترتب عليه فوائد ومصالح غير باعثة على الفعل لكنها مترتبة عليه ترتب الاستظلال مثلا على الشجر المغروس

من غير أن يكون حاملا على غرسه وانما الحاصل
عليه الاتباع بثمرته (فاتبع سبيل) أى طريق (الحق
وهو الحكم المطابق للواقع (واطرح) عنك (الريب
جمع ريبة وهى الشبهة التى لم تعلم صحتها ولا فسادها
يعنى فاذا علمت وجوب القدرة والارادة والعلم له
تعالى وهو سبيل أهل الحق وطريقهم فاتبعه واطرح
عنك سبيل أهل الشك والزيغ النافين لها ورادتها
(حياته) أى اتصاف ذاته بالحياة وهى صفة أزلية
تقتضى صحة العلم ودليل وجوبها له تعالى وجوب
اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والارادة

ومما لا يقال انه من باب تنزيل المتكلم نفسه منزلة من لم يعلم وان رأيته
فى اليواقيت عن ابن عربى فانه سمج ولا أظنه الا دخيلا مدسوسا ثم
الاستفهام فى أى الحزبين أحصى اما انكارى أى ليعلموا أن أحدا منهم
لم يحص حقيقة الحال فيعترفوا بعجزهم وأنوه بتنا أوانه باق على حقيقته أى
ليعلموا جواب هذا الاستفهام اما باخبارهم حيث بعثوا أو برؤية التاريخ
على دراهم ورقهم كما قيل (قوله حاملا) الشائع فى مثل هذا أن الاستظلال
حاصل غير مقصود وعدل عنه الشارح ليتم التنظير فان الحكم مرادة لله قطعا
اذ لا يوجد شئ بغير ارادته فمن ثم اعترض السيد الحموى اخراج ما وافق
الوزن عن الشعر فى القرآن بقيد القصد ولك أن تقول المنفى قصد خاص
وهو أن يجعل بحيث يحتمل الأسلوب المعتد به لولا تأمل (قوله وهو الحكم)
فسره أول الكتاب بالمطابقة وسبق ما فيه (قوله صحتها) سبق أول الكتاب
ما فى اضافة الصحة للشبهة (قوله يعنى الخ) يشير الى أن الفاء فصيحة وانه
راجع لجميع الصفات وأن قوله سبيل الحق على حذف مضاف والريب على
حذف مضافين وليس بلازم فيهما وسبيل الحق يحتمل البيان (قوله النافين
لها) هم المعطلون عن الصفات وسبق الخلاف فيها (قوله أى اتصاف) تسمح
فقسر الصفة بالاتصاف كانه حاصل الغرض (قوله صفة الخ) خلافا لقول
الحكماء وأبى الحسين البصرى من المعتزلة أن حياته تعالى عين صحة
اتصافه بالعلم والقدرة انظر شرح المصنف (قوله تقتضى صحة) نقل
المصنف فى الشرح عن السعد اذ لو لم تكن صفة تقتضى الصحة لكان
اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح ونقض اجمالا بانه لو كان
صحيحا لزم أن يكون اختصاص ذاته بهذه الصفة بصفة أخرى والا لزم
الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل وأجيب بأن ذاته تعالى كافية فى هذا
التخصيص والاقتضاء قلت وبهذا يناقش فى الملازمة من أصلها اه فالحق
أن كمالاته ذاتية له لا يطلب لها مخصص لقيامها به فتدبر (قوله العلم)
قيل هى تقتضى صحة القدرة والارادة أيضا وانما اقتصر على العلم لانه
شرط فى غيره وشرط الشرط شرط فى المشروط ولا يخفى أن هذا لا يظهر
الا لو قال يتوقف عليها صحة العلم لكنه قال تقتضى ولا يلزم من اقتضاء

الشرط اقتضاء المشروط فمس المصحف مثلا يقتضي الوضوء ولا يقتضي
الصلاة الا أن يلتفت للمعنى الواقعي ولعله اقتصر على العلم لسبقيته على
ماأسلفناه (قوله وغيرها) كالسمع (قوله بغير حي) وما قاله أرباب الكشف
في الجماد كالجذع يدل على أنه أعطى حياة أيضا اذ ذاك فلا يضر التلازم
تأمل (قوله الارادية) خرجت الطبيعية كطلب الثقيل للتسفل فلا يستلزم
حياة وكذا القسرية وهذا يدل على أن الارادة لكل حي ويؤيده تعريف
الحيوان المشهور وقول بعضهم الارادة من خواص العقلاء لعله اراد
الكاملة (قوله خامسة) أنث باعتبار الصفة (قوله به) في حاشية شيخنا
الاولى بها لان مدخول في وصف المشبه به وأسلفنا لك غير مرة أن الاولى
أن يكون مدخول في الكلي الجامع (قوله ففيه دليل السمع الخ) تقدم
ما في ذلك عند قوله أن يعرف ماقد وجبا لله (قوله العقل) أي لانها
لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من العالم (قوله صفة) أي يصح أن ترى على
قاعدة الجماعة وليست من جنس الحروف ويصح سماعها مع ذلك اذ كما يصح
أن يرى كل موجود كذلك يصح أن يسمع خلافا لما نقل عن أبي منصور أنها
لا تسمع اذ لا يسمع الا ما كان من جنس الحروف والاصوات انظر شرح
المسايرة للكمال قال وموسى سمع كلاما خلق له غيرها وعلى السماع فهل
بالاذن أو بجميع الجسد تردد وعلى كل حال فهو منزه عن كيفيات الحدوث
وزعمت الحنابلة أن الكلام القديم بحروف قديمة قائمة بالذات ومال له
العضد قال منزهة عن الترتيب وانما ذلك في الحادث لضعف الآلة ورده
السعد تلميذه بأنه لا يعقل وتغالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التي
نقرؤها والرسوم بل تجاوز جهل بعضهم لغلاف المصحف ونعوذ بالله من
التفريط والافراط وقالت الكرامية كلامه حروف حادثة قائمة بذاته
والمعتزلة نفوا أن يكون كلاما قائما بذاته وانما يخلقه في شيء كالشجرة ولسان
جبريل (قوله للسكوت) هو ترك الكلام اختيارا والآفة عجز (قوله آمر
الخ) ثم ان لم يشترط وجود المأمور كان آمرا أزلا اكتفاء بعلمه وتقديره والا
تجدد كونه آمرا وان كانت ذاته قديمة وكذا الخلاف في وصف المتكلم بلا
تاء هل يشترط في الخطاب وجود المخاطب وأما متكلم بالتاء فأزلي قطعا وعلى

وغيرها اذ لا يتصور قيامها بغير حي والحياة الحادثة كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية (كذا الكلام) خامسة الصفات فهو في وجوب الاتصاف به كالصفات السابقة وان خالفها في جهة الثبوت ففيه دليل السمع وفيها دليل العقل وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة هو بها آمر ناه مخبر

عدم

عدم الاشتراط فالكلام تعلق دلالة تنجيزى قديم فى الكل وعلى الاشتراط
يحصل فيه الصلوحى والحادث فتدبر (قوله الى غير ذلك) أى من الاقسام
الاعتبارية أعنى وعد ووعيد خبر استخبار وهو واحد فى ذاته كما سبق
فى الحمد (قوله يدل عليها) أى على بعض مدلولها أو المراد دلالة عقلية
استلزامية فان من أضيف له كلام لفظى دل على أن له كلاما نفسيا وقد
أضيف له تعالى كلام لفظى كالقرآن فانه كلام الله قطعا بمعنى أنه ليس لاحد فى
أصل تركيبه كسب بل أجراه على لسان جبريل وقلب محمد صلى الله عليه وسلم
خلافا لمن قال المنزل المعنى وهذا هو المراد بقولهم القرآن حادث ومدلوله
قديم فأراد بمدلوله الكلام النفسى فان جميع العقلاء لا يضيفون الكلام
اللفظى الا لمن له كلام نفسى لا كالجماد وتكفى الاضافة هكذا اجمالية
وان لم يكن اللفظى قائما بالذات بل التحقيق كما سبق أن أصواتنا قائمة
بالهواء ووهم القرافى أن المراد المدلول الوصفى فقال منه قديم وحادث كخلق
السموات ومستحيل كاتخذ الرحمن ولدا كما بسطه العلامة الملوى فى الحاشية
وهذا المدلول هو المراد بقولهم المقروء والمكتوب قديم والقراءة والكتابة
حادثة فالمراد صفة الذات باعتبار وجود البنان والبيان وكذا يقولون
محفوظ فى أذهاننا على ما سبق فى الوجودات الاربع مع التسمح والا
فالقديم لا يحل حقيقة فى شئ من ذلك فلا تعتقد ظواهر العبارات وانما
شددوا فى مقام ردع المبتدعة لغلبة الاحوال اذ ذاك كما قد يشاهد أمثاله
(قوله والاشارة) يقال هى من العبارة ويجاب بانه أراد بالعبارة الكتب
المنزلة والاشارة لفظ نستعمله نحن كان نقول ذلك المعنى القائم بالذات قديم
ويكفى فى الاشارة الشعور بوجه ما (قوله عبر عنها) أى عن بعض مدلولها
على ما سبق (قوله فالقرآن) أى فالعبارة القرآن حقيقة لقرئه أى جمعه أو
فالصفة باعتبار هذا التعبير قرآن لكن مجاز على الارجح وأما كلام الله فمشترك
وقيل حقيقة فى النفسى وعلى كل من أنكر أن ما بين دفتى المصحف كلام الله
كفر الا أن يريد ليس هو القائم بالذات للتعليم (قوله أو بالسريانية) هى لغة
آدم قال ابن حبيب كان اللسان الذى نزل به آدم من الجنة عربيا ثم حرف
وصار سريانيا وهو نسبة الى أرض سريانة وهى بجزيرة كان بها نوح وقومه

الى غير ذلك يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة
فاذا عبر عنها بالعربية فالقرآن وبالسريانية

قبل الغرق اهـ ملخصا من مواد بسملة شيخ الاسلام (قوله فالانجيل) قرئ شاذا بفتح الهمزة كما في البيضاوي قال السمين في اعراب آل عمران التوراة والانجيل عجميان لا اشتقاق لهما وقيل التوراة من ورى الزند اذا قدح فظهر منه نار وأصلها وورية بوزن فوعلة قال الخليل وسيبويه كالصومعة وكتبت بالياء على الاصل وقال الفراء هي تفعلة بكسر العين وقال الكوفيون بفتحها على أنها من وريت في كلامي لما فيها من المعاريض والانجيل من النجل بمعنى الاصل ومنه النجل للاب أو بمعنى الماء الذي ينضح من الارض أو بمعنى التوسعة ومنه العين النجلاء وقيل من التناجل وهو التنازع ولم يذكر شارحنا الزبور لانه مجرد وعظ لا شرع به بل بالتوراة (قوله فالمسمى واحد) أراد به المدلول بمعنى الصفة القديمة كما سبق (قوله هذا) الاشارة لقوله صفة أزلية الخ (قوله والمعتمد الخ) يشير الى أن هنا دليلا عقليا أيضا ولم يتصف بذلك لزم النقص وضعفه لامكان أنه نقص في الشاهد عندنا فقط كعدم الزوجة والولد (قوله واجماع الخ) كالبيان للسمع (قوله أهل اللسان) يعني لغة العرب كقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد (قوله قامت به) قالت المعتزلة خلق الكلام ويلزمهم صحة أسود بمعنى خلق السواد وهي سفاهة سمجة (قوله السمع) أي زائدا على العلم خلافا للقول الكعبي وبعض المعتزلة برجوع السمع والبصر للعلم بالمسموعات والمبصرات كما نقله الشهرستاني في نهاية الاقدام ويأتي عند قوله وغير علم هذه لنا أنهما زائدتان على العلم في الشاهد والاصل المغايرة فيما ورد في الغائب والتأويل بلا دليل تلاعب نعم يجب التنبه الى أن علم الله تعالى يستحيل عليه الخفاء بجميع الوجوه فليس الامر على ما يعهد لنا من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص الى غير ذلك وان اتحد المتعلق وكانت الجهة متحدة بالنوع كالانكشاف في السمع والبصر والعلم لكن لا بد من تغاير على الخصوص مع الكمال المطلق وكنه ذلك مفوض له سبحانه وتعالى فتبصر (قوله أو بالموجودات) أو لحكاية الخلاف ويأتي هذا عند قوله وكل موجود أنط للسمع به الخ وقد سبق عند قوله فانظر الى نفسك ما يتعلق بسمع

فالانجيل وبالعبرانية فالتوراة فالمسمى واحد وان اختلفت العبارات هذا معنى كلامه سبحانه وتعالى والمعتمد في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام الدليل السمعي واجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم وشاع فيما بين أهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا ثبت أن البارى تعالى متكلم وانه لا معنى للمتكلم الا من قامت به صفة الكلام وان الكلام نفسي وحسي وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته سبحانه تعين النفسي ولا يكون الا قديما وسادسها (السمع) فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدركها ادراكا تاما لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء (ثم البصر) وهو مثل ما ذكر في وجوب الاتصاف به وهو سابعها فهو صفة أزلية تتعلق بالمبصرات أو بالموجودات فتدركها ادراكا تاما لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول شعاع (بدي) أي (أتانا) أي ورد بصفة الكلام والسمع والبصر (السمع) أي دليل هو المسموع

الحادث وبصره (قوله مشتقاتها) مراده بها ما يشمل كلم بالنسبة الى الكلام وان كان مصدره التكليم (قوله الحقيقة) أى لا المجاز بالكلام عن خلق الكلام (قوله وكلم الله موسى) معناه ونحوه أزال عنه الحجاب فان المولى يستحيل أن يبتدئ كلاما أو يسكت كما فى شرح الكبرى وقوله فى البقعة المباركة من الشجرة بمعنى عند راجع لموسى نفسه فان القديم ينزه عن الجهة والمكان وما يقال كلمه كذا وكذا كلمة معناه على هذا أنه فهم معانى يعبر عنها بهذه العدة بحسب كشف الحجاب له لا التبعيض فى نفس الكلام والى بعض ذلك بالرمز أو لما سبق عن أبى منصور أن موسى كلم بغير القديم يشير قول سيدى عمر فى التائية

ومنى على سمعى بلن ان منعت أن * أراك فمن قبلى لغيرى لذتى

واعلم أن ما اشتهر فى مناجاة موسى عليه السلام أكثره كذب لا يليق بالنبى الكليم فى مثله ورأيت فى أوائل شرح العياشى على وظيفة سيدى أحمد زروق حديث خطر ببال موسى هل ينام الله ان صح حمل على جهلة قومه اه قلت لعل معناه أخطروه بباله حيث سألوه عنه كما قالوا أرنا الله جهرة وأما على الوجه المشهور فى المناجاة فلا قال فى شرح الكبرى روى أن موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يسد أذنيه لئلا يسمع كلام الخلق اذ صار عنده كأشد ما يكون من أصوات البهائم المنكرة حتى لم يكن يستطيع سماعه بحدثان ما ذاق من اللذات اللاتى لا يحاط بها ولا تكيف عند سماع كلام من ليس كمثله شئ جل وعلا ولولا أنه سبحانه يغيبه عما ذاق عند مناجاته مما لا يقدر على وصفه لما أمكن أن يأنس الى شئ من المخلوقات أبدا ولما انتفع به أحد فسبحانه من لطيف ما أوسع كرمه وأعظم جلاله ومن أعجب الامور فى هذا عدم ذوبان الذات وتلاشيها حتى تصير عدما محضا عند اطلاعها من ذى الجلال على ما أطلعت لولا أنه ثبتها وأمسكها الذى يمسك السموات والارض أن تزولا اه قالوا وسبب اللذة بالاصوات الحسنة تذكر خطاب ألست بربكم وسبحان الله رب العالمين أن يشابه كلام المخلوقين ورأيت فى كلام الاستاذين وفى ان الالحان رموز للطائف أودعت فى النفوس يوم ألست بربكم عجزت عن الافصاح بها فى صريح العبارة (قوله تكليما) هذا

ومراده أنه ورد باطلاق مشتقاتها عليه تعالى والاصل فى الاطلاق الحقيقة قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وهو السميع البصير مع اجماع أهل الملل والاديان وجميع العقلاء على أنه متكلم وسميع وبصير واطلاق المشتق وصفا للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له مع قيام الحوادث بذاته تعالى ووجوب قيام صفة الشئ به اه

مما رد به على المعتزلة فى دعوى المجاز بالكلام الى خلقه وذلك أن التأكيد بالمصدر يفيد الحقيقة ورد بأنه سمع التأكيد مع المجاز فى قوله

بكى الخز من روح وأنكر جلده * وعجت عجيجا من جذام المطارف

وأجيب بأن العجيج مستعمل فى حقيقته فلذا أكد نعم المركب متجوز فى هيئته على سبيل التمثيل وقد أطال هنا فى شرح الكبرى فانظره (قوله مغايرة الكلام للعلم الخ) ان قلت هذا بديهى قلت منار الاشتباه كون المراد هنا الكلام النفسى فتدبر (قوله فهل) لو قال وهل بواو الاستئناف لكان أوضح ولعل الفاء فى جواب سؤال متصيد من ذكر السمع بدون ذكر الادراك معها أى واذا أردت تحقيق مسئلة الادراك فهل الخ تأمل (قوله على الكلام) مقتضى الظاهر على العلم لان من نفاها يقول العلم كاف عنها كما يأتى وكأنه خص هذه الصفات لان بينها وبين الادراك ارتباطا من حيث ان من أثبتها بالدليل العقلى أثبت الادراك ومن أثبتها بالسمعى نفاه كما سيقول (قوله ادراك) وهل هو صفة واحدة أو للملموسات ادراك وللمشمومات ادراك وللمذوقات ادراك قولان ظاهر كلام الشارح فى حل المتن الاول وظاهره عند اقامة الدليل الثانى ان قلت ما معنى تهاجم الثانى على التعدد مع أن الصفة القديمة لا تتعدد بتعدد متعلقها كالعلم والقدرة الخ قلت ذاك اذا اتحدت كيفية التعلق كالانكشاف فى العلم وكيفية اللمس غير كيفية الشم وكلاهما غير كيفية الذوق وثمرة كل منهما غير ثمرة الآخر وان كان المولى تعالى منزها عن سمات الحوادث ثم ان بعضهم زاد فى الادراك اللذة والالم كما فى مواد الكبرى ويعترض بأنهما تابعان للمس أو الشم أو الذوق ويجاب بأنهما قد يكونان بأمر وجدانى باطنى (قوله بالملموسات الخ) يأتى للمصنف تعلقها بكل موجود وعليه فهى واحدة قطعا ولا يجوز أن يطلق عليها لمس ونحوه لعدم الاذن (قوله بمحالها) أى بمحال الملموسات وما معها بناء على أن المشموم هو الرائحة والمذوق الطعم والملموس النعومة أو الخشونة لا الجسم وانما هو محل فقط ويأتى له فى القول الثانى خلافه لانه قال لما أن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازما عقليا فيقتضى أن متعلق الشم مثلا هو الجسم الذى يحصل به الاتصال ولا يخفى

التوفيق

وقيام الدليل على مغايرة الكلام العلم والارادة (قوله) تعالى صفة زائدة على الكلام والسمع والبصر يقال لها (ادراك) تتعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالها ولا

حاشية

ولا تكيف بكيفياتها اختلف في اثباتها وعدمه فذهب القاضي وامام الحرمين ومن وافقهما الى اثباتها لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما وأيضا هي

كمالات وكل حي قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها وهي نقص لان معها فوت كمال والنقص في حقه تعالى محال فوجب أن يتصف سبحانه بتلك الادراكات زائدة على علمه تعالى على ما يليق به من نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات عنه تعالى والآلام (أولا) أي أوليس له تعالى صفة زائدة تسمى الادراك كما ذهب اليه جمع لما أن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازما عقليا فلا يتصور انفكاكها عنه والاتصال مستحيل عليه تعالى واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ولان احاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن اثباتها حيث لم يرد بها سمع ولا دل عليها فعله تعالى ودعوى أنه تعالى لو لم يتصف بها اتصف باضدادها فاسدة لمنافاة العلم لتلك الاضداد وقد وجب اتصافه تعالى به في جواب ذلك (خلف) أي اختلاف مبني على الاختلاف في دليل اثبات الصفات الثلاث السابقة فمن أثبتها بالدليل العقلي أثبته ومن أثبتها بالدليل السمعي نفاه (وعند قوم صح فيه الوقف) فاعل صح وعند متعلق بصح وضمير فيه يعود على الادراك وتقدير المتن وصح الوقف أي التوقف عن ترجيح اثبات الادراك ونفيه وعدم الجزم بأحدهما عند قوم من المتكلمين لتعارض الادلة فلا يجزم بثبوت الادراك له تعالى زيادة على العلم كأهل القول الاول لان المعتمد في اثبات الصفات التي لا يتوقف عليها الفعل انما هو الدليل السمعي ولم يرد باثبات صفة الادراك له تعالى سمع ولا يجزم بنفيها كأهل القول الثاني لانه انما يتمشى على قول بعض الظاهرية انه تعالى لا صفة له وراء الصفات السبع المذكورة وهذا القول اسلم وأصح من الاولين والادراك تمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهدها به بما يدرك ثم شرع فيما هو كالنتيجة لما قبله وهو الصفات المعنوية رابع الاقسام وهي سبع وقيل لها المعنوية

التوفيق اذا أردته ببيانية الاضافة في الاول أو حذف محل من الثاني تدبر (قوله ولا تكيف بكيفياتها) الباء سببية والتكيف الاتصاف بكيفية وصفة مخصوصة فالمولى لا يتصف باللذة والانبساط بسبب طيب الرائحة مثلا فتامل (قوله أولا) كثيرا ما يأتي المؤلفون ابهل بمعادل لافادة الاحكام وان لم يكن جيدا في أصل العربية كما نبه عليه المغني وغيره (قوله تلازما عقليا) هذه دعوى لا يسلمها الاول بقول عادي (قوله ولأن احاطة العلم بمتعلقاتها كافية) كيف هذا مع التفرقة الضرورية السابقة ومن هنا أيضا لا يتم قوله بعد لمنافاة العلم لتلك الاضداد نعم يقال هذه التفرقة في الشاهد ورب كمال في الشاهد نقص في الغائب كالزوجة والولد على ما سبق في الكلام (قوله لم يرد بها سمع) أي على الوجه المفروض من تعلقها بالملموس وما معه وانها زائدة على الصفات المتقدمة فلا يرد وهو يدرك الابصار لان معناه يحيط بها علما وبصرا وسمعا على ما فيه (قوله وأصح من الاولين) قال العلامة الملوي أفعل التفضيل ليس على بابه لقول المصنف وعند قوم صح فيه الوقف اهـ قلت أفعل التفضيل متى اقترن بمن كان على بابه الا بتأويل بعيد ذكرناه فيما كتبناه على شرح العلامة المذكور للسمرقندية عند قولها والترشيح أبلغ حاصله أن من لمجرد الابتداء والنسبة من غير مفاضلة فانظر بسطه فالحق أنه على بابه ولا يخالف كلام المصنف لانه حكى الصحة عند القوم نفسهم وكلام الشارح في تصحيحنا نحن لمذهبهم فتدبر (قوله والادراك) يعني بالمعنى المصدري أما بالمعنى الاسمي المراد سابقا فهو صفة قديمة زائدة الخ ثم في كلامه أخذ المشتق في تعريف المشتق منه وقوله يدرك آخر التعريف بالبناء للفاعل فضميره للمدرك بالكسر أقرب مذكور وللمفعول فهو للمدرك بالفتح ومصدوق ما الصفة التي بها الادراك والتمثل والمشاهدة يرجعان للاحاطة والانكشاف والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله كالنتيجة) الكاف مناسبة ولو أريد النتيجة اللغوية فان ثمرة العلم الانكشاف لا عالم فتأمل (قوله وهو الصفات الخ) ظاهره أن المصنف قائل بالاحوال وثبوت المعنوية والذي صرح به في شرحه أنه أراد مجرد بيان الاسماء المأخوذة مما سبق فلذا لم يقل كونه حيا بناء على الحق من عدم زيادتها على قيام المعاني وقولهم من نفي

نسبة للسبع المعانى التى هى فرع منها فقال وحيث وجبت له الحياة فهو (حى) كما علم من الدين ضرورة وثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله أنه تعالى حى وسميع وبصير وانعقد الاجماع عليه وما ثبت من كونه تعالى عالما قادرا اذ العالم القادر لا يكون الا حيا ضرورة وحقيقة الحى هو الذى تكون حياته لذاته وليس ذلك لاحد من الخلق وحيث وجب له العلم فهو (عليم) أى عالم وهو الذى علمه شامل لكل ما من شأنه أن يعلم وحيث وجبت له القدرة فهو (قادر) والقادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك فهو المتمكن من الفعل والترك يصدر عنه كل منهما بحسب الدواعى المختلفة وحيث وجبت له الارادة فهو (مريد) وهو الذى تتوجه ارادته على المعدوم فتوجده وحيث وجب له السمع فهو (سمع) أى سميع لكنه حذف الياء منها للضرورة وحيث وجب له البصر فهو (بصير) لان كل حى يصح أن يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب أن يثبت له بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان والجميع صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص وهو محال عليه تعالى ومن خصائصه سبحانه أنه لا يشغله ما يبصره عما يسمعه ولا ما يسمعه عما يبصره بل يحيط علما بالمسموعات والمبصرات من غير سبقية ادراك باحدى الصفتين على الاخرى فلا يشغله شأن عن شأن وأشار بقوله (ما يشا يريد) الى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والارادة وانه يطلق احداهما على الاخرى والمعنى أن كل ما يشاؤه الله فهو من حيث انه مشاء له مراد له وكل ما يريده فهو من حيث انه مراد له مشاء له خلافا لمن فرق بينهما وسابع الصفات المعنوية انه تعالى (متكلم) لا خلاف لارباب المذاهب والملل فى ذلك وانما اختلفوا فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه وقد علمت معناه وأما قدمه فيأتى بيانه فى قوله ونزه القرآن أى كلامه عن الحدوث ولما أثبت أهل الحق

المعنوية كفر معناه اذا اثبت الاضداد (قوله نسبة للسبع للمعانى) من باب قول ابن مالك والواحد اذكر ناسبا للجمع ولم يجعلوه هنا شابه واحدا بالوضع حيث صار اسما للسبع المعلومة (قوله فرع) يعنى كالفرع اذ لا فرعية حقيقة فى القدماء (قوله وحيث وجبت الخ) جميع هذه الحيثيات فى المعنى للتعليل مقدمة على المعلول (قوله فهو حى) كأنه يشير الى ما أفاده والده أنه خبر لمحذوف وليس عطفا على ما سبق من الواجب له لان حى من أسمائه تعالى تأمل (قوله كما علم) اما انه تشبيه للمغايرة الاعتبارية أو تعليل نظير واذكروه كما هداكم (قوله وما ثبت من كونه تعالى عالما) مما يؤيد أن ما قبله استدلال وعلى التشبيه يقدر لهذا أى وما ثبت الخ يدل على ذلك تأمل (قوله وحقيقة الحى) يعنى المعهود الكامل المراد هنا ويشير له التعبير بحقيقة فتدبر (قوله لذاته) يعنى لا من غيره وسبق ايضاح ذلك (قوله وليس ذلك) أى حقيقة وصف الحى (قوله أى عالم) يشير الى أنه ليس بلازم ملاحظة المبالغة من عليم وان كانت هى الانسب بقوله وهو الذى علمه شامل الخ ثم هى مبالغة نحوية بمعنى الكثرة باعتبار المتعلق وأما المبالغة البيانية بمعنى اعطاء الشئ فوق ما يستحق فمستحيلة فى حقه تعالى (قوله الدواعى) يعنى الحكم على ما سبق وما فى حاشية شيخنا عن الرازى من التعبير باعتقاد المصلحة أو ظنها منظور فيه للحادث (قوله فتوجده) تسمح والمراد فتخصه بالوجود والايجاد من وظائف القدرة وسبق ايضاح ذلك (قوله حذف الياء) أى وسكن الميم أو العين والا لذهب لوزن الكامل (قوله لان كل حى الخ) ميل للدليل العقلى وسبق ضعفه فى الصفات الثلاث (قوله يجب أن يثبت له بالفعل) ولا يرد الخلق والملك لان كلامنا فى الوجوديات القائمة بالذات وهذه اعتباريات (قوله مذهب الجمهور) وقالت الكرامية المشيئة واحدة قديمة والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد (قوله من حيث انه مشاء الخ) حاصله أنه متى اتحدت حيثية التعلق بالشخص اتحدت الصفتان واما اتحاد ذات المتعلق بقطع النظر عن الحيثية فلا ينتج اتحاد الصفتين ألا ترى القدرة والارادة وكذا اتحاد الحيثية بالنوع كمطلق الانكشاف فى السمع والبصر فتدبر (قوله متكلم) بسكون التاء لوزن الرجز (قوله أهل الحق) ولذلك يسمون الصفاتية

كمه

كما فى الصحائف للشمس السمرقندى وكذلك يعبر عنهم فى هذا المبحث الشهرستانى فى نهاية الاقدام (قوله الصفات الحقيقية) هى الموجودة غير الاعتبارية نقل الشعرانى فى اليواقيت أواخر المبحث الحادى عشر مانصه قال الشيخ فى باب الاسرار من الادب أن تسمى الصفات أسماء لان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وما قال فصفوه بها فمن عرفه حق المعرفة الممكنة للعالم سماه ولم يصفه قال ولم يرد لنا خبر فى الصفات الى أن قال وقد قال تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون فنزه نفسه فى هذه الآية عن الصفة لا عن الاسم فهو المعروف بالاسم لا بالصفة اه وكل ذلك ميل لنفى زيادة الصفات وقد سبق مايتعلق بذلك أوائل مبحث المعانى (قوله من نفاها) وأصل ذلك سرى من قول الفلاسفة واجب الوجود واحد من جميع جهاته وفهم أن الصفات تنافى الوحدة (قوله حادثة) توسيع دائرة فى الاعتراض وان لم يقل بها الخصم (قوله الثبوتية) الاولى الوجودية (قوله ليست بغير) وقال بعضهم غير نظرا للمفهوم وزيادة الوجود وان لم تنفك قال الشمس السمرقندى فى الصحائف وهو خلاف لفظى ولكون الصفات ليست غيرا وقع فى بعض العبارات التسمح باضافة ما للذات لها نحو تواضع كل شئ لقدرته وفى الحقيقة اللام للاجل أى تواضع كل شئ لذاته لاجل قدرته والا فعبادة مجرد الصفات من الاشراك كما أن عبادة مجرد الذات فسق وتعطيل عند الجماعة وانما الذات المتصفة بالصفات وفى الحقيقة الذات من حيث هى ذات لا سبيل لها وانما حضرتها وحدة محضة حتى قالوا ان فى قولهم فنى فى الذات تسمحا لان تجليها لا شئ ماسواها وانما الآثار ممسوكة بالصفات فكيف تنفى واذا وصل العارف لوحدة الوجود فى الكون فلا يتوقف فى التوحيد مع ثبوت الصفات ولا يعقل افتقار فى ذات اتصفت بالكمالات فلا تغتر بما سبق عن الشيخ الأكبر (قوله أى وليست) اشارة الى أن أو بمعنى الواو ان قلت الشئ اما غير أو عين فلا يعقل قولهم ليست غيرا ولا عينا قلت أجابوا بما حاصله أن هذا انما يرد لو كان الغير هنا ما قابل العين وانما المراد به المنفك فحاصله ليست منفكة ولا عينا بل شئ ملازم (قوله كالواحد من العشرة) تقريب فى الجملة ولو حذفه ماضر (قوله لادى

الصفات الحقيقية وردت عليهم شبهة من جانب من نفاها تقريرها أن الصفات الوجودية اما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه تعالى فى الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات واما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر فأجاب عنها بقوله (ثم صفات الذات) أى ثم بعد تقرر الواجب لذاته تعالى وتقرر قيام صفاته الثبوتية بذاته أخبرك بأنه يدفع عنك اشكال تعدد القدماء بان تقول ان الصفات القائمة بذات الواجب المتقرر زيادتها عليه خارجا (ليست بغير) الذات الواجب الوجود له تعالى (أو) أى وليست (بعين الذات) كالواحد من العشرة لانا لو قلنا هى هو لأدى الى أن يكونا الهين

ولو قلنا غيره لكانت محدثة فيكون محلا للحوادث وهو محال وتلخيص ما أشار اليه من الجواب أن المحظور انما هو تعدد القدماء المتغايرة ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض فينتفي التعدد لانه لا يكون الا مع التغاير فلا يلزم التعدد ولا التكثر ولا قدم الغير ولا تكثر القدماء فعلم أن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها قائمة بها لازمة لها لزوما لا يقبل الانفكاك فهي دائمة الوجود مستحيلة العدم فهو حي بحياة عالم بعلم قادر بقدرة وهكذا وما نفى المعتزلة الصفات الا هروبا من تعدد القدماء ونحن نقول القديم لذاته واحد وهو الذات المقدس وهذه صفات وجبت للذات لا بالذات والتعدد لا يكون في القديم لذاته وباضافة الصفات الى الذات خرجت السلبية كليس بمركب والاضافية كقبل العالم والفعلية كالاحياء والاماتة عند الاشاعرة فانها غير والنفسية أيضا كالوجود فانها عين والفرق بين صفات الذات القديمة عند الاشاعرة وصفة الفعل الحادثة عندهم أن صفات الذات ما قام بها أو اشتق من معنى قائم بها كالعلم وعالم وصفة الفعل ما اشتق من معنى خارج عنها كخالق ورازق فانهما من الخلق والرزق واعلم أن الصفات الثبوتية قسمان متعلق وغير متعلق وضابط الاول ما يقتضي أمرا زائدا على القيام بمحلها كالقدرة فانها تقتضي مقدورا تأتي بها ايجاده واعدامه والارادة فانها تقتضي مرادا يخصص بها والعلم فانه يقتضي معلوما ينكشف به والكلام فانه يقتضي لذاته معنى يدل عليه والسمع فانه يقتضي لذاته مسموعا يسمع به والبصر فانه يقتضي لذاته مبصرا يبصر به

الى أن يكون الهين) فيه نظر والقول بأن المراد هي هو في الحقيقة وان اختلفا بالذات كزيد مع عمرو لان الشخص خارج عن الحقيقة المشتركة مردود بانه لا قائل بهذا المعنى هنا حتى يرد عليه فالاولى أن يقول لادى الى اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل وقد سبق أول مبحث المعاني امكان تخلصهم باختلاف المفاهيم فراجعه مع ما معه (قوله لكانت محدثة) أي والالزم تعدد القدماء المتغايرة (قوله وجبت للذات) أي لا لتأثير الذات فيها تعليلا لانها اقتضت كالا تها أزلا فيلزمه الحدوث الذاتي وقد سبقت الاقسام الاربعة (قوله لا بالذات) أي لا بذاتها هي أعني الصفات وهذا ميل من الشارح لكلام الفخر ومن تبعه مع أن الكلام السابق مار على طريقة الجماعة وسبق تحقيق المقام (قوله وباضافة الصفات الى الذات) أي المقصورة اصطلاحا خاصا على المعاني (قوله والاضافية) قد تكون متجددة نحو مع العالم وظاهر أنه لا وجود لها حتى يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله كالاحياء والامانة عند الاشاعرة فانها غير) حق العندية التأخير عن الغيرية أي الانفكاك فافهم (قوله القديمة عند الاشاعرة) كذلك عند غيرهم ولعله خصهم لقوله بعد الحادثة عندهم وسبق تحقيق المقام في مبحث القدرة (قوله أو اشتق) تسمح من وجهين الاول أن الاشتقاق من عوارض الالفاظ الثاني أن المشتق معناه الذات والصفة ولعله لاحظ أن محط القصد الصفة على ما نقل عن الاشعري وغيره (قوله وصفة الفعل ما اشتق الخ) حقه ما كان معنى خارجا أو اشتق من معنى خارج كخلق وخالق والمراد بالمعنى هنا مطلق الوصف (قوله الثبوتية) يعني الوجودية ولو عبر به كان أولى لخرج السلوب والمعنوية فلا تعلق لها ان قلت كونه قادرا يتوقف على القدرة اذ معناه كونه متصفا بالقدرة والقدرة متعلقة فليكن كونه قادرا متعلقا أيضا قلت المتوقف على المتعلق لا يلزم أن يكون متعلقا وذلك ظاهر عند من تأمل (قوله يقتضي أمرا زائدا) يعني يصلح له وأما كونه يتعلق به بالفعل فلا تقتضيه ذات الصفة بل ان وجد ذلك الامر على وجه تتعلق به الصفة وقد يكون وجوده كذلك واجبا كذات المولى تعالى بالنظر لعلمه فيكون التعلق بالفعل واجبا لكن لا لذات الصفة وكلامنا في الاقتضاء لذات الصفة كما صرح

به الشارح فى الكلام ومابعده وحذفه من الاوائل لدلالة الاواخر وان كان
الغالب العكس (قوله بمحلها) الاليق بمقام الالوهية بموصوفها أو نحو ذلك
ولا يعجبنى التعبير بالمحل (قوله كالحياة) الكاف استقصائية أو أدخلت
القدم والبقاء والوجود على أنها معان كما سينقل الشارح وان كان الراجح
خلافه (قوله فانها صفة مصححة للادراك) هذا لا يناسب هنا فالاولى أن
يقول فانها لا تطلب أمرا زائدا على قيامها بالذات اللهم الا أن يقال المراد
مصححة للادراك فقط ولا تقتضى أمرا زائدا (قوله والادراك) سبق للشارح
طريقة تقصره على المحسوسات فارجع لما مر (قوله الموجود) راجع
للجائز ولك أن ترجعه للواجب أيضا ليخرج الواجب العدمى كانتفاء
الشريك فان الظاهر أنه لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك اذ هو عدم محض نعم يعلم
(قوله من تعدد واتحاد) هذا بالنظر لترديد السائل والا فالجواب الاتحاد
فقط كما يقول ووحدة أوجب لها (قوله أى بكل ممكن) يشير الى أن النكرة
وان كان الغالب أن لا تشمل فى سياق الاثبات أريد بها هنا العموم خصوصا
وقد قال بلا تناهى ما به تعلقت (قوله أو ما لا يمتنع) تنويع فى التعبير والمعنى
واحد وهو أن المراد بالامكان هنا الخاص وهو نفى الضرورة عن الطرفين
لا العام وهو نفيها عن المخالف فيصدق بوجود الواجب (قوله لذاته) قال
العلامة الملوى لو خرج الوجوب والاستحالة العرضيات ما بقى للقدرة متعلق
اذ كل ممكن اما واجب عرضى ان علم الله وجوده والا فمستحيل وأما الامكان
فلا يكون عرضيا كما تقرر (قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل) أى ان تعلقت
بايجاده وقلب الحقائق ان أعدمته لان حقيقة الواجب لا تقبل العدم وقوله
فى المستحيل لئلا يلزم قلب الحقائق أى ان تعلقت بايجاد الافراد المستحيلة
وتحصيل الحاصل ان تعلقت باعدامه ففى الشارح احتباك بقى ههنا أمران
الاول قرر لنا شيخنا محشى هذا الكتاب شهاب الدين سيدى أحمد
الجوهرى الشاذلى عند قراءته لنا هذا الكتاب فى رمضان بالمقام الحسينى أن
قوله كالواجب معناه كأفراد الواجب أما مفهومه وهو الصورة الذهنية
فتتعلق به القدرة اهـ ولا يخفاك أن مفهوم الواجب كغيره من الكليات
التحقيق أنه لا وجود له فى الخارج أصلا بل هو أمر اعتبارى لا يوجد

وضابط ما لا يتعلق ما لا يقتضى أمرا زائدا على قيامها
بمحلها كالحياة فانها صفة مصححة للادراك كما أتى
والمتعلق اما أن يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى
كالعلم والكلام أو ببعضها كالقدرة والارادة فالممكن
فقط والسمع والبصر والادراك بالواجب والجائز
الوجود وهذا ما شرع فى بيانه الآن بقوله (فقدرة)
أى فاذا أردت معرفة تعلقات الصفات وما تتصف
به من تعدد واتحاد فالواجب عليك اعتقاده أن
القدرة الازلية تتعلق (بممكن) أى بكل ممكن وهو
ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه لذاته فدخل ما لا يتأتى ايجاده من
الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره
كممكن تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان أبى
لهب مثلا وخرج الواجب والمستحيل لان القدرة
صفة مؤثرة ومن لازم الاثر وجوده بعد عدم فما لا
يقبل العدم أصلا كالواجب لا يصح أن يكون أثرا
لها لئلا يلزم تحصيل الحاصل وما لا يقبل الوجود
أصلا كالمستحيل لا يصح أن يكون أثرا لها أيضا لئلا
يلزم قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جائزا وكلاهما
محال

الا فى الذهن والاعتبار والقدرة لا تتعلق بالاعتباريات الثانى قرر لنا شيخنا العلامة الامام أبو الحسن على بن أحمد العدوى حفظه الله تعالى أن قولهم قلب الحقائق محال يرد عليه مسخ الآدمى قردا مثلا وأجاب بأن قولهم قلب الحقائق محال معناه قلب اقسام الحكم العقلى لبعضها كأن يصير الواجب مستحيلا وعكسه اه تقريره ووقع فى شرح دلائل الخيرات فى الاحاديث أوائلها عند قوله من صلى على صلاة تعظيما لحقى خلق الله عز وجل من ذلك القول ملكا الخ عن ولى الدين العراقى انكار خلق الملك من العمل لان العرض لا ينقلب جوهرا وان من فى نحو ذلك للتعليل ويقرب منه الابتداء المعنوى وأما المسخ فقلب عيان اما بناء على ما قيل حقيقة الجواهر واحدة عند المتكلمين أو على كلام المناطقة والمستحيل أن تكون حقيقة الآدمى مثلا بعينها هى حقيقة القرد لما يلزم عليه من كون الشئ الواحد شيئين متناقضين والمسخ نقل من حال الى حال كالصور فى الهيولى فلا يرد علينا فليتأمل وأما تجسيم الاعمال عند الوزن كما قيل به فالظاهر أنه كما حصل ليلة الاسراء من ملء طست حكمة ونحوه تمثيل مع تمام الحكمة والعدل والا فقلب العيان لابد فيه من مشترك يبقى فى الحالين كالجوهر المطلق بين الانسان والقرد ولا يعقل ذلك فى العرض والجسم وان شئت آمن بمثل ذلك اجمالا وفوض (قوله عامل بممكن) أى وقدم المعمول للحصر والوزن وتقدم ما فى قول ابن عربى من تعلقها بالمستحيل (قوله صلوحيا) بضم الصاد نسبة للصلوح مصدر بوزن القعود وأما صلاحيا بالألف فبفتح الصاد وقدم تحقيق مباحث القدرة (قوله الحادث) يعنى المتجدد كالموجود بعد عدم فانه اعتبار وسبق ما يتعلق بالاعتباريات فى حدوث العالم وغيره (قوله تعلقت) ليس فيه مع ما قبله ايطاء حيث كانت من كامل الرجز كما سبق نظيره على أنه يمكن حمل الاول على التنجيزى والثانى على الصلوحى وهو الانسب لقوله بلا تناهى وأما قول المصنف فى الشرح ان الاول فى حيز الاثبات والثانى فى حيز النفى فمما لا يعبأ به (قوله بأن لا يخرج عنها فرد منه) اعترضه شيخنا بانه لا يلزم من عدم التناهى عدم خروج فرد اذ قد يخرج افراد كثيرة من غير المتناهى ويكون الباقى غير متناه فهذا التصوير هذا زبدة ما فى الحاشية

وقوله (تعلقت) عامل بممكن أى تعلقا صلوحيا وهو التعلق القديم بمعنى أنها فى الازل صالحة للايجاد والاعدام على وفق تعلق الارادة الازلية بهما فيما لا يزال وتعلقا تنجيزيا وهو التعلق الحادث المقارن لتعلق الارادة بالحدوث الحالى وأشار الى عموم تعلق القدرة بجميع الممكنات بقوله (بلا تناهى ما) أى الممكن الذى (به تعلقت) بأن لا يخرج عنها فرد منه يعنى أن قدرة الله تعالى غير متناهية المتعلقات

ويمكن

لقوله تعالى والله على كل شئ قدير وخلق كل شئ فقدّره تقديرا (ووحدة أوجب لها) أى للقدرة يعنى ان مما يجب لصفة القدرة من غير خلاف عندنا أنها واحدة لا تتعدد وان تعدد مقدورها وتباينت أحواله نعم يجب لتعلقاتها ان تختلف بحسب اختلاف تلك الاحوال لوجوب الفرار من تعدّد القدماء (ومثل ذى ارادة) يعنى أنّ ارادة الله تعالى مثل قدرته فى وجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات التى منها الشرور والقبائح وعدم تناهى متعلقاتها ووجوب 161 وحدتها بلا تفاوت وان اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد أو الاعدام والارادة انما تتعلق بها تعلق التخصيص فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه والمعوّل عليه فى ثبوت عموم تعلق الارادة الادلة السمعية انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون (والعلم) مثل القدرة أيضا فى وجوب تعلقه بالممكنات ووجوب عدم تناهى متعلقاته ووجوب وحدته ثم استدرك على وجوب تعلق العلم بجميع الممكنات بقوله (لكن) العلم لا يختص تعلقه بالممكنات فقط كما فى القدرة والارادة بل (عمّ ذى) أى الممكنات التى أشعر بها عموم قوله بممكن فشارك القدرة والارادة وزاد عليهما بأن (عمّ أيضا واجبا) عقليا كذاته تعالى وصفاته (و) عمّ أيضا (الممتنع) العقلى كشريك له تعالى واتخاذه ولدا أو صاحبة يعنى أنه يجب شرعا أن يعتقد ان علمه تعالى غير متناه من حيث تعلقه اما بمعنى أنه لا ينقطع واما بمعنى أنه لا يصير بحيث لا يتعلق بالعلوم فانه يحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان فهو شامل لجميع المتصورات واجبة كذاته وصفاته ومستحيلة كشريك له تعالى وممكنة كالعالم بأسره الجزئيات من ذلك والكليات ومع هذا فهو واحد لا تعدد فيه ولا تكثر وان تعددت معلوماته وتكثرت أما وجوب عموم تعلقه سمعا فكمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة واما وجوب وحدته فلأنّ الناس انحصروا فى فريقين أحدهما أثبت العلم القديم مع وحدته والآخر نفاه ولم يذهب الى تعدد علوم قديمة أحد يعتمد عليه ومعنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل علمه تعالى باستحالته وانه لو تصوّر وقوعه لزمه من الفساد كذا

واعلم أنّ تعلقات القدرة والارادة 41 مير والعلم مترتبة عند أهل الحق فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم فلا يوجد تعالى أو يعدم من الممكنات الا ما أراد ايجاده أو اعدامه منها ولا يريد منها الا ما علم فما علم أنه يكون من الممكنات اراده وما علم أنه لا يكون لم يرد كونه فعندنا ايمان أبى جهل مأمور به غير مراد له تعالى لعلمه عدم وقوعه وكفره منهى عنه وهو واقع بارادته تعالى وقدرته لعلمه وقوعه (ومثل ذا كلامه) يعنى أنّ كلام الله تعالى النفسىّ القديم القائم بذاته مثل العلم فى أحكامه الثلاثة

ويمكن أن يقال المراد بعدم التناهى أنّ القدرة لا تنتهى لطائفة معلومة من افراد الممكن ولا تتعلق بغيرها بل تعم جميع الافراد فظهر كلام الشارح وسبق ما فى قول الغزالى "ليس فى الامكان أبدع مما كان (قوله على كل شئ قدير) يناسب الصلوحىّ والمراد الشئ اللغوىّ أى الممكن (قوله خلق كل شئ) يناسب التنجيزىّ (قوله لتعلقاتها أن تختلف) يعنى التنجيزية الحادثة وأما الصلوحى القديم فلا تعدد فيه (قوله لوجوب الفرار من تعدد القدماء) فيه أنّ هذه ليست قدماء مستقلة كما سبق فالاحسن أن يقول لانّ تعددها لم يقتضه معقول ولا منقول مع أنه لا ثمرة له مع وجوب الكمال والشمول بل يؤدى الى التعاند بينهما والقصور فتدبر (قوله عموم تعلقها الخ) أى الصلوحىّ وأما التنجيزىّ فقاصر على بعض الممكنات المقضية أزلا وهل لها ثالث مع القدرة حادث أو يغنى عنه التنجيزىّ القديم وهو الظاهر خلاف (قوله والمعوّل عليه الخ) لعله أراد الانسب والاسهل على القاصر والا فكذلك الادلة العقلية اذ لو لم يعمّ تعلقها لكان نقصا (قوله يقول له كن) سبق أنه تمثيل لحال الموجود فى سرعة الايجاد والا فالمعدوم لا يخاطب والكلام ليس من صفات التأثير (قوله والاشكال) أى من مثلث ومربع الى ما لا نهاية له لانها تابعة للعدد وكون العلم بالكمية يقتضى التناهى انما هو فى حق الحوادث فقولهم لم يخرج محمد صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد كشف له كل مغيب معناه مما يمكن البشر علمه والا فمساواة القديم والحادث كفر وقد بسط الكلام فى ذلك اليوسى على الكبرى (قوله والكليات) لعله أراد بها المجاميع الخارجية والا فهى اعتبارية لا وجود لها فى العالم على التحقيق واعلم أنّ هذه المباحث سبق تحقيقها فى الصفات فان شئت فارجع اليه (قوله يعتمد عليه) تعريض بابى سهل الصعلوكى ومحصل هذا الاستدلال بالاجماع وقد سبق وجه آخر فى قوله ووحدة أوجب لها من الاستدلال (قوله كلامه) له تعلق تنجيزىّ قديم بذاته وصفاته وصلوحىّ بتكليفنا قبل وجودنا وتنجيزىّ حادث بعده (قوله ووجوب وحدته) أى بالذات فلا ينافى أنّ له أقساما اعتبارية أمرا ونهيا الخ مع عدم التبعيض كما سبق (قوله فلنتبع) بالنون أو بالتاء أوّله (قوله وكل موجود) لا الحال

فى وجوب عموم تعلقه بالواجب والممتنع والجائز ووجوب وحدته وعدم تناهى متعلقاته فعموم تعلقه لصلوحه للجميع وعدم تناهى متعلقاته لامتناع التخصيص فى صفاته تعالى ووجوب وحدته لثبوت صفة الكلام بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم (فلنتبع) أى القوم فيما التزموه (وكل موجود أنط) أى علق (للسمع) الازلى (به) أى اعتقد تعلقه بكل موجود (كذا البصر) الازلى و(ادراكه) مثل سمعه ١٦٢ (ان قيل به) أى بثبوته له تعالى كما تقدم يعنى أن هذه الصفات

الثلاث متحدة المتعلق فتتعلق بالموجود واجبا كان أو ممكنا عينا كان أو معنى كليا كان أو جزئيا مجردا كان أو ماديا مركبا كان أو بسيطا ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحاد الصفة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ما ذكره بعض المتأخرين من تعلق سمعه تعالى بسوى المسموعات عادة وبصره بسوى المبصرات كذلك والذى فى كلام السعد وغيره أن السمع الازلى صفة تتعلق بالمسموعات وان البصر الازلى صفة تتعلق بالمبصرات وهو محتمل للعموم والخصوص (وغيرعلم هذه) الصفات الاربع وهى الكلام والسمع والبصر والادراك يعنى أنها مغايرة للعلم فى الحقيقة وكذا بعضها مع بعض (كما ثبت) عند القوم بالادلة السمعية لان هذه الصفات انما ثبتت بالسمع والمدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للاخرى فوجب حمل ما ورد على ظاهره حتى يثبت خلافه واتحاد التعلق لا يوجب اتحاد الحقيقة وسكت عن وحدة هذه الصفات كالحياة للعلم بها من وجوبها لاخواتها اذ لا فرق وأما وجوب التعلق فهو مستفاد من صيغة الامر فى قوله أنط كما استفيد عدم تناهى متعلقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود (ثم الحياة) الازلية (ما بشئ تعلقت) أى لا تتعلق بشئ لا موجود ولا معدوم فليست من الصفات المتعلقة المتقدم ضابطها وانما هى من الغير المتعلقة لانها صفة مصححة للادراك بمعنى أنها شرط عقلى له يلزم من عدمها عدمه ولا يلزم من وجودها عدمه ولا وجوده ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يعدها من الصفات الذاتية والله أعلم (وعندنا) أهل الحق (أسماؤه العظيمة) أى الجليلة المقدسة

والاعتبار فلا تتعلق بما هذه الصفات ثم هو مبتدأ أو مفعول لمحذوف أى اقصد كل موجود أنط أى علق والسمع مفعوله واللام زائدة أو ضمنه معنى اعترف فتأمل (قوله به) ليس فيه ايطاء لاختلاف مرجع الضميرين نظير اسمى الاشارة فى قوله ومثل ذى ارادة الخ وسبق ما فى نحوه (قوله كليا) سبق ما فى جعل الكليات من الموجودات (قوله بعض المتأخرين) كالسنوسى (قوله للعموم) بأن يراد المسموعات والمبصرات له تعالى وهى تعم كل موجود فيوافق ويحتمل العموم بأن يراد المسموع لنا وله فيخالف وعلى العكس قوله الخصوص فتأمل (قوله عدم تناهى متعلقاتها) بمعنى عدم قصورها على بعض الموجودات أو بنى على أن له تعالى كمالات وجودية لا تتناهى على ما سبق فلا يقال كل موجود متناه (قوله الازلية) اقتصار على الفرض والا فالحادثة لا تتعلق أيضا (قوله ولا يلزم من وجودها الخ) أى بالنظر لذات الحياة والتلازم فى القديم لمعنى خارج عنها تدبر (قوله الوجود الخ) والظاهر أن مثلها الكمالات الوجودية التى لا نعلم تفصيلها على اثباتها (قوله وعندنا) متعلق بقديمة وأسماؤه مبتدأ والعظيمة صفته والقديمة خبره وكذا صفات ذاته جملة معترضة والاصل وأسماؤه العظيمة قديمة عندنا صفات ذاته كذا وتساهل الشارح فى المزج (قوله العظيمة) مجمع عليه قال تعالى سبح اسم ربك الاعلى له الاسماء الحسنى والحق أنها متفاوتة وأعظمها لفظ الجلالة وفى المبحث الثالث عشر من اليواقيت عن ابن عربى أسماء الله تعالى متساوية فى نفس الامر لرجوعها كلها الى ذات واحدة وان وقع تفاضل فان ذلك لامر خارج وقال أيضا ان كل اسم الهى يجمع جميع حقائق الاسماء ويحتوى عليها مع وجود التمييز بين حقائق الاسماء قال وهذا مقام أطلعنى الله تعالى عليه ولم أر له ذائقا من أهل عصرى اه قلت والامر الخارج كالتخلق بما يناسب الاسم أو صدق التوجه كما فى ابن عبد الحق عن جعفر الصادق والجنيد وغيرهما أن الاسم الاعظم يختلف باختلاف حال الداعى فكل اسم من أسمائه تعالى دعا العبد به ربه مستغرقا فى بحر التوحيد بحيث لا يكون فى فكره حالة اذ غير الله تعالى فهو الاسم الاعظم بالنسبة اليه وقد سئل أبو يزيد البسطامى عن

الاسم

الاسم الاعظم فقال ليس له حد محدود انما هو فراغ قلبك لوحدانيته فاذا كنت كذلك فادفع الى أى اسم شئت فانك تسير به الى المشرق والمغرب قال الشعرانى فى المبحث السابق وكان سيدى على بن وفى رضى الله عنه يذهب الى التفاضل فى الاسماء ويقول فى قوله تعالى وكلمة الله هى العليا هو الاسم الله فانه أعلى مرتبة من سائر الاسماء ولذلك يقدم فى التسمية وأجمع المحققون على أنه الاسم الجامع لحقائق الاسماء كلها قال ونظير ذلك ولذكر الله أكبر أى ولذكر الاسم الله أكبر من ذكر سائر الاسماء اه وقال الشيخ محيى الدين رضى الله عنه نحو ذلك أيضا بالنظر للاستعاذة من الشيطان فقال انما خص الامر بالاستعاذة بالاسم الله دون غيره من الاسماء لان الطرق التى يأتينا منها الشيطان غير معينة فأمرنا بالاستعاذة بالاسم الجامع فكل طريق جاء منها يجد الاسم الله مانعاله من الوصول الينا بخلاف الاسماء الفروع اه وقال أيضا فى الباب الثانى والثمانين فى قوله تعالى ففروا الى الله انما جاء نا بالاسم الجامع الذى هو الله لان فى عرف الطبع الاستناد الى الكثرة قال صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة فالنفس يحصل لها الامان باستنادها الى الكثرة فالله تعالى مجموع أسماء الخير ومن حقق معرفة الاسماء الالهية وجد أسماء الاخذ والانتقام قليلة وأسماء الرحمة كثيرة فى سياق الاسم الله اه فتأمل هذا المبحث وحرره والله يتولى هداك وهو يتولى الصالحين والله أعلم هذا نص الشعرانى بالحرف والظاهر امكان جعل الخلاف لفظيا نظير ما فى ابن عبد الحق فى تفضيل بعض القرآن على بعض فالتفاوت فى سرعة الاجابة وكثرة الثواب والصراحة والاهمية ونحو ذلك والتساوى من حيث ان الكل لله تعالى فليتامل (قوله على مجرد ذاته) بناء على الحق وفى بعض مواضع من كلام ابن عربى ما ثم اسم علم لله أبدا فيما وصل الينا وذلك لان الله تعالى انما أظهر أسماءه لنا لنثنى عليه بها والاعلام لا يثنى بها لتمحضها للذات دون معنى زائد وهذا يميل لما سبق أول الكتاب عن البيضاوى من أن لفظ الجلالة أصله صفة وفى مواضع أخر صرح ابن عربى بعلميته كما فى اليواقيت (قوله كالله) هو أعرف المعارف فى المشهور وفى اليواقيت اسم هو أعرف عند أهل الله من الاسم الله فى أصل الوضع لانه يدل على هوية

والمراد بها ما دل على مجرد ذاته كالله أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر وقديمة

الحق التى لا يعلمها الا هو اه ورأيت فى مفاتيح الخزائن العلية لسيدى على
وفى أل للتعريف بالكمالات ولا لنفى التنزيهات و ه للذات فكان الاسم الله
جامعا فلذلك خص بالميم فى اللهم التى شأنها الجمع فى الاضمار وأدخلت الكاف
خداى بلغة الفرس وتنكر بلغة الروم قال فى اليواقيت وبلسان الحبشة
واق وبلسان الفرنج كريطرور قال وهى معظمة فى كل لغة لرجوعها الى
ذات واحدة وقد بسطنا بعض ما يتعلق بلفظ الجلالة فى كتابنا شرح البسملة
الكبير (قوله باعتبار التسمية) جواب عما يقال الاسماء الفاظ وهى حادثة
قطعا وفيه أن التسمية وضع الاسم وحيث كان الاسم حادثا فالتسمية كذلك
وأجيب أيضا بأن معنى قدمها أن الله صالح لها أزلا وفيه أن هذا لا يحسن
فى الرد على المعتزلة الذين يقولون انها من وضع الخلق اذ لا ينافيه وبعضهم
أجاب بأن قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره فى الازل وفيه أن جميع
الحوادث كذلك وقيل من حيث مدلولها وفيه أن قدم المدلول يرجع لما
سبق من قدم الذات والصفات ولا يحسن فى الرد على المعتزلة فيما سبق ولا
يظهر فى نحو الخالق الرازق وذلك الامر عليه شمس الدين السمرقندى فى كتابه
الصحائف قسم الاسماء الى قديم وحادث قال والحادث قسمان مشتق من
فعله تعالى كالخلاق الرزاق ومشتق من فعلنا كالمعبود المشكور ومما ذكر أن
قدمها باعتبار دالها وهو كلام الله وفيه أنه أيضا معلوم مما سبق ولا يحسن
ردا مع أن الكلام دال على جميع أقسام الحكم العقلى فلا خصوصية للاسماء
ونقل العلامة الملوى عن سيدى محمد بن عبد الله المغربى ما حاصله أن من كلام
الله تعالى القديم أسماء له هى المحكوم عليها بالقدم كما أن منه أمرا ونهيا الخ
والمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام أزلا على معانى الاسماء وذلك من غير
تبعيض ولا تجزئة فى نفس الكلام كما سبق غير مرة وهو الذى ينشرح له
الصدر مع تفويض كنه ذلك له تعالى وما هى بالاولى وأما اعتراض العلامة
الملوى عليه بأنهم لم يذكروا اسماء من أقسام الكلام الاعتبارية فجوابه كما
سبق فى الحمد لله أن تقسيمهم ليس حاصرا بل اقتصروا على الاهم باعتبار ما
ظهر لهم اذ ذاك كيف ومدلوله لا يدخل تحت حصر وأشار العلامة الملوى
آخر عبارته الى ما حاصله أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الاولية بل بمعنى أنها

باعتبار التسمية بها فهو الذى سمى بها ذاته أزلا
(كذا صفات ذاته) أى القائمة بذاته تعالى وهى
السبع السابقة مثل الاسماء عندنا

موضوعة

موضوعة قبل الخلق خلافا للمعتزلة أى أنّ الله تعالى وضعها لنفسه قبل
ايجادنا ثم الهمها للنور المحمدى ثم للملائكة ثم للخلق فلينظر ونقل مواد بسملة
شيخ الاسلام عن الامام القرطبى ما نصه من قال الاسم مشتق من السمو
وهو العلو يقول لم يزل الله موصوفا قبل وجود الخلق وعند وجودهم وبعد
فنائهم لا تأثير لهم فى أسمائه وهذا قول أهل السنة ومن قال مشتق من السمة
يقول كان فى الازل بلا اسماء ولا صفات فلما خلق الخلق جعلوها له ولما يفنيهم
يبقى بلاها وهو قول المعتزلة قال السمين وهو أقبح من القول بخلق القرآن اهـ
والظاهر أنّ هذا البناء غير لازم بل هما مقامان منفكان فتدبر (قوله فهى
قديمة) ربطه بالصفات وهو فى المتن للاسماء مساهلة فى المزج (قوله أى
فليست من وضع الخلق) هذا انما يناسب الاسماء وكلامه قبله فى الصفات
وقوله بعد فيلزم قيام الحوادث الخ انما يظهر فى الصفات فتساهل الشارح
فى سياق الكلام (قوله السلبية) كأنه رأى اختصاص القدم بالوجودى
والا فالاولى حذف السلبية فانه تعالى موصوف بها أزلا ورأيت بخط
سيدى أحمد النفراوى أنّ ذكرها سبق قلم والافضل الشارح مشهور
(قوله لكراهة الواوين) ان قلت قد اجتمعا فى نووا وجووا قلت هذا
فى كلمتين ان قلت الفعل مع فاعله كالكلمة الواحدة قلت ليس الالحاق كليا
والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله جمهور أهل السنة) وقالت المعتزلة والباقلانى
كل كمال ثبت له اشتق له منه اسم وان لم يرد (قوله أنّ اسماه) بالدرج
والقصر للوزن (قوله مقابل الصفة) أى بدليل قوله بعد كذا الصفات
(غريبة) لا نعرف فى أسمائه تعالى مركبا مزجيا وفى اليواقيت قال ابن عربى
الذى أعطاه الكشف أنّ الرحمن الرحيم اسم واحد كرامهرمز قال وبلغنا
أنّ الكفار كانوا يعرفونه كذلك وانما قالوا وما الرحمن لما أفرده هذا كلامه
ولا نعرفه لغيره (قوله على تعليم الشارع) أى فى خصوص الاسم ولا تكفى
المادة على التحقيق فلا يلزم من وهاب واهب (قوله مما لم يكن اطلاقه
موهما) فيه أنّ الوارد يقبل ويؤول كما يأتى فى صبور الخ له وهذا القيد ذكروه
لعدم ما ورد مشاكلة كخير الماكرين فلا يجوز فى غير مورده لايهام الحقيقة
وانما ورد تنزلا وتلطفا فى خطابنا مجازا قال ابن عربى وتخيل اذا سمعنا ذلك

فهى (قديمة) أى يجب لها القدم بمعنى عدم
مسبوقيتها بالعدم أى فليست من وضع الخلق له
لانه لو لم تكن قديمة لكانت حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى ويلزم كونه تعالى كان عاريا
عنها فى الازل ويلزم افتقارها الى مخصص وهو ينافى
وجوب الغنى المطلق وخرج باضافة الصفات الى
الذات السلبية والفعلية فليس شئ منهما بقديم عند
الاشاعرة ولا قائم بذاته تعالى وأصل الذات ذوو
فحذفت العين لكراهة الواوين ثم قلبت اللام الفا
والحق بها التاء المجرورة والله أعلم (واختير) أى
واختار جمهور أهل السنة (أنّ اسماه) المراد بها مقابل
الصفة (توقيفيه) أى تعليمية يتوقف جواز اطلاقها
عليه تعالى على تعليم الشارع واذنه فى ذلك بأن يسمع
من لسانه بطريق صحيح أو حسن أو باذن فى استعماله
كذلك فما أذن فى اطلاقه واستعماله مما لم يكن اطلاقه
موهما نقصا بل كان مشعرا بالمدح جاز اتفاقا وما لا
فعلى المنع والتحريم اذ لا يجوز أن يسمى النبى صلى
الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه بل لو سمى واحد من
أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاه فالبارى
تعالى أولى وليس الكلام فى أسمائه الاعلام

الموضوعة فى اللغات وانما الخلاف فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال (كذا الصفات) وهى مادل على معنى زائد على الذات أى انها مثل الاسماء فى أن المختار أن اطلاقها عليه تعالى بالشرط السابق يتوقف على الاذن الشرعى (فاحفظ السمعيه) أى اذا عرفت أن اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى يتوقف على الاذن الشرعى فامتنع من اطلاق مالم يثبت سماع اطلاقه عليه تعالى منها ولا تجاوز السمعية سواء أوهمت كالصبور والشكور والحليم أولم توهم كالعالم والقادر والمراد بالسمعية ماورد به كتاب أوسنة صحيحة أوحسنة أواجماع لانه غير خارج عنها بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا ان قلنا ان المسئلة من العلميات أما ان قلنا انها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة الا الواهية جدا والقياس كالاجماع ولما تقدم أنه سبحانه وجبت مخالفته للحوادث عقلا وسمعا وورد فى القرآن والسنة مايشعر باثبات الجهة والجسمية له تعالى وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل تلك الظواهر لوجوب تنزيهه تعالى عما يدل عليه ذلك الظاهر اتفاقا من أهل الحق وغيرهم أشار الى ذلك مقدما طريق الخلف لارجحيته فقال (وكل نص) أى لفظ ناص ورد فى كتاب أوسنة صحيحة (أوهم التشبيها) باعتبار ظاهره لاانه أى أوقع فى الوهم صحة القول به فنه فى الجهة يخافون ربهم من فوقهم وفى الجسمية هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام وجاء ربك وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا وفى الصورة ان الله خلق آدم على صورته وفى الجوارح ويبقى وجه ربك يد الله فوق أيديهم (أوله) وجوبا بأن تحمله على خلاف ظاهره

وأنشد

ان الملوك وان جلت مراتبهم * لهم مع السوقة الاسرار والسمر

(قوله الموضوعة فى اللغات) أى فانه جائز اجماعا واستدل المعتزلة بجوازه على عدم الاحتياج لاذن قلنا ان سلم الاجماع فكفى به دليلا هذا حاصل مانقله المصنف فى شرحه عن السعد وعرج عليه شيخنا فى الحاشية وهو يقتضى أن خدا مثلا ليس بوحى شريعة لهم والظاهر خلافه (قوله المأخوذة من الصفات) الظاهر أنه فى اللغة الواحدة كاف فى الوصف بمرادفه لاهل غيرها للضرورة (قوله كذا الصفات) الظاهر أن المراد من حيث العنوان المعبر به عنها كالقوة دون الجراءة والا فثبوتها أغلبه بالدليل العقلى كما سبق (قوله كالصبور) يوهم وصول مشقة له وفسره فى المواقف بالحليم وفسر الحليم قبل بالذى لايعجل العقاب وهو يوهم تأثرا وانفعالا بالغضب فيكتم وأما الشكور فقال فى المواقف المجازى على الشكر وقيل يثيب على القليل الكثير وقيل المثنى على من أطاعه وهو يوهم وصول احسان له وقد قال ابن عطاء الله فى آخر الحكم أنت الغنى بذاتك عن أن يصل اليك النفع منك فكيف لاتكون غنيا عنى واما قول الشيخ آخر الحزب الكبير أحسن اليك وأساء اليك فمجاز من باب من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا خلافا لمن توقف فيه (قوله العلميات) أى اعتقاده من الاسماء (قوله العمليات) أى اللفظ والاستعمال (قوله والقياس) أى فيقاس واهب على وهاب مثلا والله تعالى أعلم (قوله تأويل تلك الظواهر) ولو اجمالا كما سيقول (قوله من أهل الحق وغيرهم) يجب أن يحمل على غير مخصوص كالمعتزلة وقد أخل بقول والده فى الشرح ماخلا المجسمة والمشبهة واعلم أن من قال جسم لا كالاجسام فاسق ولا يعول على استظهار بعض أشياخنا كفره كيف وقد صح وجه لا كالوجوه ويد لا كالايدى نعم لم ترد عبارة جسم فليتأمل (قوله الخلف) من الخمسمائة وقيل من بعد القرون الثلاثة (قوله لارجحيته) يعنى أنه أحكم بالنسبة للقاصرين وان كان مذهب السلف أسلم (قوله أى لفظ ناص) أى وليس المراد ما قابل الظاهر والا لم يمكن تأويله (قوله أوهم التشبيها) منه الاستواء على العرش فيؤول

بالاستيلاء والملك كما قال

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

وثم في الآية للترتيب الذكري وفي آخر حكم ابن عطاء الله يا من استوى برحمانيته على عرشه فصار العرش غيبا في رحمانيته كما صارت العوالم غيبا في عرشه فكأنه يشير الى أن معنى الآية الرحمن استوى برحمانيته على عرشه بمعنى أن العرش وان كان أكبر المخلوقات وكلها مغيبة فيه هو صغير بالنسبة لرحمة الله ويغيب فيها كما تغيب العوالم فيه اشارة لقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء ويمكن أن هذا المعنى اللطيف هو المشار له بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش ان رحمتي غلبت غضبي فيمكن أنه ليس المراد حقيقة الكتاب ولو قيل القهار على العرش استوى لذاب العرش وما فيه وفي اليواقيت أنشد الشيخ محيي الدين في الباب الثالث عشر من الفتوحات وأطال في ذلك

العرش والله بالرحمن محمول * وحاملوه وهذا القول معقول

وأي حول لمخلوق ومقدرة * لولا مجاءبه عقل وتنزيل

ثم نقل الشعراني عن أبي طاهر القزويني أن فاعل استوى ضمير الخلق أي كمل وتم بالعرش نظير ثم استوى الى السماء أي توجه خلقه والرحمن خبر لمحذوف أي هو الرحمن فليتأمل ومن المتشابه حديث أتاني الليلة ربي فوضع يده بين كتفي فوجدت برد أنامله بين ثديي أو كما قال فيؤول بأن المعنى أتاني احسان من ربي ووضع اليد تعلق القدرة بانزال المعارف بالقلب ووجود برد الانامل بعموم اشراق تلك المعارف في الصدر بأرجائه كما يؤول قلوب الخلائق بين اصبعين من أصابع الرحمن بصفتين من صفات القدرة والارادة والضحك بما يترتب عليه من الانعام والنسيان بالاهمال الى غير ذلك (لطيفة) سأل الشعراني شيخه الخواص لماذا يؤول العلماء الموهم الواقع من الشارع ولا يؤولون الواقع من الولي مع أن المادة واحدة في الجملة فقال له لو أنصفوا لأولوا الواقع من الولي بالاولى لانه معذور بضعفه في أحوال الحضرة بخلاف الشارع فانه ذو مقام مكين (قوله المقابل) وهو التفويض مع التنزيه فانه تأويل اجمالي (قوله دون المكان) أي فانه منزه

والمراد أوله تفصيلا لا معينا فيه المعنى الخاص أخذا من المقابل الآتي كما هو مختار الخلف من المتأخرين فتؤول الفوقية بالتعالي في العظمة دون المكان والاتيان باتيان رسول عذابه أو رحمته وثوابه وكذا النزول وحديث ان الله خلق آدم على صورته ضميره يرجع الى الاخ المصرح به في الطريق الاخرى التي رواها مسلم بلفظ اذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته

عنه أزلا قال امام الحرمين يفيد ذلك حديث لا تفضلوني على يونس فلولا
تنزهه عن الجهة لكان محمد في معراجه أقرب من يونس في نزول الحوت به
لقاع البحر (قوله والمراد بالصورة الصفة) هذا تأويل ثان والضمير لله ويؤيده
رواية صورة الرحمن كطلق علم وهو المعنى الذي كان به خليفة وخص الوجه
لاشتماله على أشرف الصفات كالسمع والبصر والكلام والذوق والشم
والجمال والجلال انما يظهر ان غالبا فيه (قوله واليد بالقدرة) وفوقيتها
فوقية عظمة بمعنى أنهم لا يخرجون عن تعلقها (قوله محمل له معنى
صحيح) اما أن ضميره للموهم ومعنى بدل من المحمل أو أن ضميره للمعمل
ويرتكب التجريد على حد لهم فيها دار الخلد والا فالمحمل نفس المعنى (قوله
على أن الوقف على قوله والراسخون) أي انه معطوف على لفظ الجلالة
وجملة يقولون حينئذ حالية أو مستأنفة لبيان سبب التماس التأويل لا انها
بيان للتأويل لان هذا الكلام مبني على أن المراد بالتأويل في الآية
التفصيلي (قوله أو على قوله وما يعلم تأويله الا الله) وجملة والراسخون الخ
استئناف مقابل في المعنى لقوله فأما الذين في قلوبهم زيغ الخ فتأمل (قوله
خلق القرآن) وقع فيها لاهل السنة بلاء كبير فخرج البخاري فارا وسمع يقول
اللهم اقبضني اليك غير مفتون فمات بعد أربعة أيام وسجن عيسى بن دينار
عشرين سنة وسئل الشعبي فقال أما التوراة والانجيل والزبور والفرقان
فهذه الاربعة حادثة وأشار الى أصابعه فكانت سبب نجاته كذا في اليوسي
على الكبرى واشتهرت أيضا عن الشافعي قال اليوسي ومنهم من تجانن حكي
عن بعضهم أنه دخل على أمير يمتحنه بذلك فقال للامير تعزفقال من فقال له
مات القرآن فقال سبحان الله يموت القرآن فقال كل مخلوق يموت ثم قال اذا
مات القرآن في شعبان فبماذا يصلي الناس في رمضان فقال الامير اخرجوا
عني هذا المجنون وفي الدولة العباسية اشتد الامر بذلك وعظم البلاء قيل
وأول من قال بخلق القرآن من الخلفاء العباسية المأمون العباسي وكان
شيخه أبو الهذيل العباسي الا أن المأمون في خلافته لم يدع الناس لذلك بل
كان يقدم رجلا ويؤخر أخرى الى أن قوي عزمه في السنة التي مات فيها
على أن يدعو الناس لخلق القرآن ويشدد العقوبة على من لم يقل به فطلب

والمراد بالصورة الصفة والوجه بالذات أو بالوجود
واليد بالقدرة وأشار لتنويع الخلاف بقوله (أو
فوض) علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلا اليه
تعالى وأوله اجمالا كما هو طريق السلف (ورم) أي
اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيها) له
تعالى عما لا يليق به فالسلف ينزهونه سبحانه عما يوهمه
ذلك الظاهر من المعنى المحال ويفوضون علم حقيقته
على التفصيل اليه تعالى مع اعتقاد ان هذه النصوص
من عنده سبحانه فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف
على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال الذي دل عليه
ذلك الظاهر وعلى تأويله واخراجه عن ظاهره المحال
وعلى الايمان بانه من عند الله جاء به رسوله صلى
الله عليه وسلم لكنهم اختلفوا في تعيين محمل له معنى
صحيح وعدم تعيينه بناء على أن الوقف على قوله تعالى
والراسخون في العلم أو على قوله وما يعلم تأويله الا الله
ثم شرع في مسئلة خلق القرآن فقال (ونزه القرآن) أي
ويجب عليك أيها المكلف أن تنزه القرآن (أي
كلامه) النفسي الازلي القائم بذاته تعالى (عن
الحدوث) أي الوجود بعد العدم فليس مخلوقا ولا
قائما بمخلوق بل هو صفة ذاته العلية لما علم من امتناع
قيام الحوادث بذاته

الامام احمد وجماعة فحمل اليه أحمد فلما كان فى بعض الطريق مات
المأمون وبقى أحمد مسجونا ولما حضرت المأمون الوفاة عهد الى أخيه
المعتصم بالخلافة وأوصاه أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن فلما بويع
المعتصم اشتدت المحنة وطلب الامام احمد وكان فى سجن المأمون فحمل اليه
وامتحنه وعقد له مجالسا للمناظرة وكان فيه القاضى أحمد بن أبى دواد وعبد
الرحمن بن سحق وغيرهما ولم يزل معهم فى جدال نحو ثلاثة أيام فأمر أن
يضرب بالسياط فضرب ضربا وجيعا حتى غشى عليه فحمل الى منزله وكانت
مدة مكثه فى السجن ثمانية وعشرين شهرا ولما مات المعتصم وولى الواثق
أظهر ما أظهر المأمون والمعتصم من المحنة وقال للامام احمد لا تساكنى فى بلد
أنا فيه فبقى أحمد مختفيا الى أن مات الواثق وولى المتوكل فرفع المحنة وأظهر
السنة وأخمد البدعة وحض على رواية الآثار النبوية وأمر باحضار الامام
احمد وأعطاه مالا كثيرا فلم يقبله وفرقه على المساكين وأجرى المتوكل على
عيال احمد أربعة آلاف درهم فى كل شهر فلم يرض الامام ويذكر أن النبى
صلى الله عليه وسلم قال للامام الشافعى فى المنام بشر أحمد بالجنة على بلوى
تصيبه فى خلق القرآن فارسل اليه كتابا ببغداد فلما قرأه بكى ودفع للرسول
قميصه الذى يلى جسده وكان عليه قميصان فلما رجع للشافعى غسله وادهن
بمائه ورأى آخر النبى صلى الله عليه وسلم فقال له ماشان احمد بن حنبل فقال
صلى الله عليه وسلم سياتيك موسى بن عمران فاسأله فاذا موسى فساله فقال له
بلى فى السراء والضراء فوجد صادقا فالحق بالصديقين والظاهر أن ابتلاء
السراء الدنيا التى عرضها عليه المتوكل فابى والحكمة فى الاحالة على موسى
بيان فضل هذه الأمة بشهادة الانبياء لها ولانه الكليم ففيه مناسبة للواقعة
ويقال ان الواثق قتل احمد بن نصر الخزاعى على القول بخلق القرآن ونصب
رأسه الى المشرق فدار الى القبلة فاجلس رجلا بيده عود كلما دار الرأس الى
القبلة داره الى المشرق وذكر أنه رؤى فى المنام فقيل له مافعل الله بك فقال
غفر لى ورحمنى الا انى كنت مهموما منذ ثلاث فقيل له ولم فقال ان النبى صلى
الله عليه وسلم مر على مرتين فاعرض بوجهه الكريم عنى فغمنى ذلك فلما مر
على الثالثة قلت يا رسول الله ألست على الحق وهم على الباطل فقال صلى

الله عليه وسلم بلى قلت فما بالك تعرض عنى بوجهك الكريم فقال حياء منك
اذ قتلك رجل من أهل بيتى وذكر الكمال الدميرى حكاية تدل على أن الواثق
رجع عن هذا الاعتقاد وهى أن شيخا حضر فناظره ابن أبى دواد وقال له
ماتقول فى القرآن فقال الشيخ المسئلة لى قال سل قال ماتقول فى القرآن
قال ابن أبى دواد هو مخلوق قال الشيخ هذا شئ علمه النبى صلى الله عليه وسلم
وأبو بكر وعمر أم لم يعلموه فقال لم يعلموه فقال الشيخ سبحان الله شئ يجهله النبى
صلى الله عليه وسلم والائمة بعده وتعلمه أنت يالكع بن لكع فخجل ثم قال أقلنى
والمسئلة بحالها قال قد فعلت قال علموه ولم يدعوا الناس اليه ولا أظهروه لهم
فقال له الا وسعك ووسعنا ما وسعهم من السكوت فلما سمع ذلك الواثق دخل
الخلوة واستلقى على قفاه وجعل يكرر الالزامين اللذين ذكرهما الشيخ ويروى
أنه جعل ثوبه فى فمه من الضحك على ابن أبى دواد وسقط من عينه ثم أمر
الحاجب أن يطلق الشيخ ويعطيه اربعمائة دينار كذا فى اليوسى على الكبرى
(قوله واضرورة النظم) احتاج لهذا لان المشهور بين القوم التعبير بالخلق
وقد سبقت مباحث الكلام (قوله أوهم ظاهره الخ) أقول لا ايهام ولا حاجة
الى تأويل ولا حمل لان النصوص الواردة صريحة بذاتها فى اللفظى (قوله
المنزل) أى المنزل حامله ليلقيه لمحمد صلى الله عليه وسلم وهو جبريل ونزل
بالمعنى واللفظ جميعا على الصواب والتعبير الهى كما يعلم الله تعالى خلافا لمن
قال جبريل يلهم المعنى ويعبر للنبى صلى الله عليه وسلم عنه ولمن قال يلقى المعنى
فى قلبه صلى الله عليه وسلم وهو الذى يعبر (قوله المتصف بذلك انما هو اللفظ)
لكن منع الامام احمد أن يقال لفظى بالقرآن حادث وان كان صحيحا فى نفسه
لكنه ربما أوهم وقد يلبس به المبتدعى ذكر ابن حجر فى فتح البارى أول من قال
لفظى بالقرآن مخلوق الحسين بن على الكرابيسى أحد أصحاب الامام الشافعى
فلما بلغ ذلك الامام أحمد بدعه وهجره ثم قال بذلك داود الاصبهانى رأس
الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحق وبلغ ذلك احمد فلما قدم
بغداد لم يأذن له بالدخول عليه نعم يجوز ذلك فى مقام التعليم فقط (قوله وهو
الارجح) بدليل كفر من قال هذه السورة ليست كلام الله على أن الاصل فى
الاطلاق الحقيقة (قوله أو المجاز والحقيقة) ينبغى أن المجاز راجع لعنوان

واضرورة النظم عبر بالحدوث عن الخلق (واحذر
انتقامه) أى انتقام الله منك وعقابه لك ان قلت
بحدوثه ثم أشار الى تأويل ما أوهم ظاهره الحدوث
بقوله واذا تحققت ما سبق (فكل نص) أى ظاهر
من الكتاب والسنة (للحدوث دلا) أى دل على
حدوث القرآن مثل انا أنزلناه فى ليلة القدر وانا
نحن نزلنا الذكر (احمل) أيها السنى (على) القرآن
يعنى (اللفظ) المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم
(الذى قد دلا) على تلك الصفة القديمة القائمة به
عز وجل يعنى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة
ورد دالا على حدوث كلام الله تعالى فانه عندنا
محمول على أن المتصف بذلك انما هو اللفظ الدال على
الكلام النفسى لا على المعنى النفسى القديم القائم
بذاته تعالى لانه لا نزاع فى اطلاق لفظى القرآن
وكلام الله تعالى اما بطريق الاشتراك وهو الارجح
أو المجاز والحقيقة

على هذا المؤلف الحادث كما هو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وعوارض الالفاظ وكلام الله تعالى بهذا المعنى ذكر ومحدث وعربي ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ومتلو ومرتب وفصيح وبليغ ومعجز ومشتمل على مقاطع ومبادي ١٧١ وغير ذلك ثم شرع في ثالث أقسام الحكم العقلي المتعلقة به تعالى المتقدمة في قوله فيكل من كاف شرعا وجبا * عليه أن يعرف ما قد وجبا * لله والجائز والممتنعا * وهو ما يستحيل في حقه عز وجل فقال (و) يجب شرعا أن يعتقد أنه (يستحيل) عليه سبحانه (ضد ذي الصفات) المتقدمة بأسرها نفسية كانت أو سلبية معاني كانت أو معنوية (في حقه) أي في الحكم الواجب له تعالى فلا يتصور في العقل ثبوت شيء من اضداده له تعالى اذ المستحيل ما لا يتصور في العقل ثبوته فيستحيل عليه تعالى العدم والحدوث وطرو العدم وهو الفناء والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ المحقق أو المتوهم أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون في جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث أو بالصغر أو بالكبر أو يتصف بالاغراض في الافعال أو الاحكام وأن لا يكون تعالى قائما بذاته بأن يكون صفة تقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص وأن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال أو أن يكون عاجزا عن ممكن ما أو ان يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده أي عدم ارادته له أو مع الذهول أو الغفلة أو التعليل أو الطبع والجهل وما في معناه بمعلوم ما أو الموت والبكم والصمم والعمى (كالكون) أي كاستحالة حلوله تعالى ووجوده (في) احدى (الجهات) الست وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والوراء والامام لوجوب مخالفته للحوادث ثم شرع في ثاني أقسام الحكم العقلي المتقدمة فقال (وجائز) وهو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه يعني أن الجائز العقلي (في حقه) تعالى هو (ما أمكنا) أي فعل كل ممكن وتركه

كلام الله تعالى فانه قيل انه حقيقة في النفسي مجاز في اللفظي المؤلف والحقيقة راجعة لعنوان القرآن فانه قيل حقيقة في المؤلف الحادث وفي القديم مجاز فكلا القولين يقابلان الاشتراك فيهما الذي ذكره أولا فتدبر المقال وافهمه على هذا المنوال ودع عنك ما قيل أو يقال ولا تنظر لمن قال (قوله المؤلف الحادث) بقي الكلام في الفضل بينه حيث كان مخلوقا وبين محمد صلى الله عليه وسلم تمسك بعضهم بما روي كل حرف خير من محمد وآل محمد لكنه غير محقق الثبوت كما في الكردي على البردة وغيره وقال الجلال المحلي في شرحه على البردة عند قوله

لو ناسبت قدره آياته عظما * أحيا اسمه حين يدعى دارس الرمم

ما حاصله ان آيات النبي صلى الله عليه وسلم دون مقامه في العظم وان كان منها القرآن وقد قال فيه المصنف يعني صاحب البردة

آيات حق من الرحمن محدثة وقال في حق النبي صلى الله عليه وسلم وانه خير خلق الله كلهم اه بالمعنى فانظره ويؤيده أنه افعل القارئ وهو صلى الله عليه وسلم أفضل من القارئ وجميع أفعاله والاسلم الوقف عن مثل هذا الذي لم ينقل عن السلف الخوض فيه فانه لا يضر خلو الذهن عنه بخصوصه (قوله بأسرها) أصل الاسر القد الاسير بكسر القاف وتشديد الدال وهو جلد يربط به فيقال جاء الأسير بأسره ثم استعمل في كل شيء بما يتعلق به وجميع جملته (قوله الطبع) هو عند القائل به يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع كالنار شرط احراقها المماسة ومانعه البلل بخلاف العلة كحركة الاصبع في حركة الخاتم (قوله وما في معناه) أي في قوته أو أن العبارة مقلوبة أي وما فيه معنى الجهل بوجه ما كالظن تدبر (قوله والبكم) يعني النفسي فانه ضد الكلام النفسي أي عدمه واعلم أن أكثر المباحث هنا سبق تحقيقها (قوله أي فعل كل ممكن) أصل تقدير فعل لوالده في الشرح دفع به ما يقال الاخبار عن الممكن بجائز لا فائدة فيه فانه هو هو واعترضه الشيخان في الحاشيتين بأنه لا يصح التقدير مع التصريح بالتمييز بعد على أن الفعل والترك لا بد أيضا من كونه ممكنا فيعود الاشكال هذا حاصل كلامهما ومن تأمل عبارة المصنف في شرحه علم أن مراده بالتقدير

بيان أصل التركيب قبل تحويل التمييز واليه يشير الشارح بربط الاستدراك بما قبله وهو كاف فى الغرض فلا يرد الامر الاول وصرح أيضا بما يدفع الثانى حيث قال أعنى المصنف فى شرحه مانصه لاشك أن مفهوم الفعل بقيد هذا العنوان يفيد الاخبار عنه بالجائز اه فأنت تعلم أن المضر اتحاد المفهوم والترادف كالجواز والامكان أما عدم خروج المبتدا عن حكم الخبر فلابد منه فى كل صادق كيف وهو عينه فى المعنى وبعد فلاحاجة لشئ من أصله فان المبتدأ الممكن فى ذاته والاخبار بالجواز بقيد كونه فى حقه تعالى خلافا لمن أوجب عليه بعض الممكنات كالصلاح والاصلح مثلا أو أحالها كالبراهمة فى الارسال وهذه فائدة معتبرة فتأمل منصفا (قوله لكنه عبر الخ) هذا الاستدراك لايحسن بالنظر للايجاد نعم يحسن بالنظر للاعدام اذ حقيقته اعدام الموجود فأشار الى أنه عبر به عن ترك المعدوم بحاله فتأمل (قوله وعموم علمه) التفريع على هذا لايخلو عن خفاء وكأنه من حيث تبعية التأثير للعلم فمن ثم قالوا لو كان العبد خالقا الافعال نفسه لعلم تفاصيلها وانما الذى عم علمه الاشياء تفصيلا هو المولى تعالى فتدبر (قوله لاغيره) ونحو واذ تخلق من الطين كهيئة الطير مجاز عن الكسب ومنه فتبارك الله أحسن الخالقين على عموم المجاز أو الجمع بين الحقيقة والمجاز أو اكتفى بالفرض الذهنى ونقل عن الاستاذ أن فعل العبد بالقدرتين وفيه أن القديمة لاشريك لها ولامعين وكذا نقل عن القاضى ونقل عنه أيضا أن قدرة العبد أثرت فى فعله وصفه بالطاعة أو المعصية قلنا هذا تابع للامر والنهى واضطرب النقل عن امام الحرمين فمما نقل عنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة كانت عجزا قال السنوسى والذى نعتقده تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور أهل السنة ولعل مانقل عنهم غيره وقع منهم فى محاورة مناظرة لغرض لجمل مذهبا لهم أو نحو ذلك وأبدع من ذلك ماقال الشعرانى ان الزمخشرى وأمثاله يجل عن اسناد التأثير للعبد حقيقة وانما أراد واذلك على المجاز حملهم على ذلك أنه لو كان مجبورا فى الباطن ماصح ثوابه ولاعقابه قلنا تعترفون بأن قدرته وجميع دواعى فعله التى لا يمكن تخلفه عنها بتركيب الله فيه والا كفرتم وكنتم كالمجوس أو أشر حقيقة واستوجبتم لعنة الكفر

لكنه عبر عن الفعل بقوله (ايجادا) وعن الترك بقوله (اعداما) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه فى حقه سبحانه وتعالى بقوله (كرزقه) بفتح الراء من اضافة المصدر لفاعله أى كرزق الله العبد (الغنى) ضد الفقر مثال للفعل ومثال الترك عدم رزق الله العبد اياه ثم أشار الى المسئلة المترجمة بخلق الافعال مفرعا على مامر من وجوب وحدانيته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقدرته وارادته لسائر الممكنات فقال واذا ثبت وجوب انفراده تعالى بالخالق والايجاد (فخالق) أى فالله تعالى لاغيره هو الخالق (لعبده)

وحيث كانت بتركيب الله تعالى فيه فلم ينفك فى ذلك عن الجبر الباطنى أصلا ولم ينفعكم ماقلتم قال ابن عربى أطلعنى الله على ايجاد أول مخلوق وقال لى انظر هل ثم لبس فى انفرادى بالتأثير فيه حيث لا غير اذذاك معى فقلت لا قال تلك سنتى فى جميع الآثار ولو تكاثرت ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا ومن كلامه قلت سيدى ومولاى اذا كان الكل منك واليك كان التكليف بمنزلة افعل يامن لا يفعل فقيل لى اذا أمرتك بأمر فاقبله ولا تحاقق فان حضرة الادب لا تسع المحاققة فقلت سيدى هو نفس ما نحن فيه فان كنت قد قضيت على بالادب أو بالمحاققة فلا خروج لى عن قضائك فقيل لى ان نوجدك الا على ما علمنا ولم نعلمك الا على ما أنت وانما الحجة البالغة فحاصله التسليم المحض وربما هجس لبعض القاصرين ان من حجة العبد لم تعذبنى والكل فعلك وهذه فى المعنى حجة عليه فالعذاب فعله أيضا ولا يتوجه عليه من غيره سؤال قال ابن عربى وقد غلب على شهود الجبر الباطنى حتى نبهنى تلميذى اسمعيل حفظه الله تعالى وقال لى لولم يكن للعبد أمر ظاهرى ما صح كونه خليفة ولا متخلقا بالاخلاق قال فدخل على بكلامه من الفرح والسرور ما لا يعلمه الا الله تعالى وفى كلام الخواص مثل العبيد فى كونهم مظهر الافعالهم فقط كالباب يخرج منه الناس من غير أن يكون مؤثرا فيهم فانظروا اعلم أن الاقرار بأن أفعال العباد لله أصل كبير فى نفى الكبر والعجب والفخر والرياء والسمعة فان أردت شيأ فهات من عندك شيأ وسد أبواب مؤاخذة الناس ومر فى الوحدانية شئ من المقام (قوله المراد منه كل مخلوق) هكذا صرح الخيالى قال وان كان بعض أدلة الفريقين انما يظهر فى العقلاء (قوله وما عمل) قال السعد المراد العمل الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات الوجودى المكلف به فى المشهور وأما التحصيل فاعتبارى لا وجود له (قوله وأما الاضطرارية) شيخنا لو كان المصنف لا يتعرض للمتفق عليه لم يذكر العبد نفسه قلنا توصلا لما بعده وليحكى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما موصولة خلافا لمن قال نافية (قوله فالفعل مخلوق له) وليس لقدرة العبد الا مجرد المقارنة كالاسباب العادية معها الا بها والخلاف بعد ذلك فى أنها سبب أو شرط وهل شأنها

المراد منه كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلا كان أو غيره (وما عمل) أى وخالق أيضا الذى عمله الاختيارية وأما الاضطرارية فهى مخلوقة له تعالى باتفاق أهل الحق وغيرهم فالفعل مخلوق له تعالى

وان كان قائما بالعبد كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وايجاده و (موفق) من التوفيق وهو لغة التأليف وشرعا خلق قدرة الطاعة والداعية اليها فى العبد كما قاله امام الحرمين وأراد بالقدرة سلامة الاسباب والآلات فزاد قيد الداعية لاخراج الكافر ولما أراد الاشعرى بالقدرة العرض المقارن للطاعة عرفه بقوله خلق قدرة الطاعة فى العبد فلا يصدق على الكافر يعنى أن مما يجب اعتقاده أن الله تعالى هو الخالق لقدرة الطاعة فمن أراد توفيقه وهو المراد بقوله (لمن أراد أن يصل) لرضاه ومحبته (وخاذل) أى خالق لقدرة المعصية فمن أراد خذلانه أى ترك نصرته واعانته وهو المراد بقوله (لمن أراد بعده) عن رضاه ومحبته فكنى عن التوفيق المراد بالوصول وعن الخذلان المراد بالبعد تعبيرا باللازم عن الملزوم فالموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية كما أن المخذول لا يطيع اذ لا قدرة له على الطاعة واستغنى بنسبة خلق التوفيق اليه تعالى عن نسبة الهداية وبنسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والاكنة والمد فى الطغيان والاصل فى ذلك قوله تعالى انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولما اختلف الاشاعرة والماتريدية فى الوعد والوعيد أشار الى ذلك بقوله (و) مما يجب شرعا اعتقاده أن الله تعالى (منجز) أى معط (لمن أراد) به خيرا (وعده)

التأثير وانما منعتها القديمة كما قال الآمدى أولا مما لا أثر له واعلم أن خلق الله ليس بآلة خلافا لقول ابن عربى للعبد آلة والعبد آلة لفعل الرب ذكره فى وما رميت أى ايجادا اذ رميت كسبا فلا تناقض ومع أن الفعل لله فالادب أن لا ينسب له الا الحسن باشارة ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وان كان معناه كسبا بدليل الاخرى قل كل من عند الله أى خلقا وانظر لقول خضر فأردت أن أعيبها مع قوله فأراد ربك أن يبلغا أشدهما (قوله وان كان قائما بالعبد) أى ويسند لمن قام به لأن حقيقة اللغة تبنى على الظاهر فاندفع قولهم لو كان هو الفاعل لكان هو الآكل الشارب (قوله خلق قدرة الطاعة) بعبارة خلق الطاعة نفسها وهو ظاهر (قوله والداعية) هى الميل النفسانى المصاحب للفعل (قوله المقارن) ولا يلزم قبله تكليف العاجز الممنوع فانه قادر بالقوة القريبة وهذا على أن العرض لا يبقى زمانين والا فلا مانع من تقدمها بل قال المقترح لا مانع من تقدمها مطلقا اذ ليست مؤثرة حتى يلزم تحقق الفعل معها فتدبر (قوله فالموفق لا يعصى) يقتضى أن المؤمن العاصى من قسم المخذول وما بعده يقتضى قصر المخذول على الكافر فهل يراه واسطة وهو وجهان باعتبار أصل الحقيقة وتمامها ولك أن تقول لا يعصى من حيثية ما وفق فيه وكذا ما بعده سئل الجنيد أيعصى الولى فغطس ورفع رأسه ثم قال وكان أمر الله قدرا مقدورا ومن كلام ابن الفارض

من ذا الذى ما ساء قط * ومن له الحسنى فقط

فأجابه الهاتف

محمد الهادى الذى * عليه جبريل هبط

(قوله واستغنى الخ) احتاج لهذا لأن هذه الاشياء هى الواردة (قوله والاكنة) جمع كن وهو الساتر (قوله فى الوعد) يعنى فى مسئلة الوعد والوعيد والخلاف فيهما من حيث الثانى فقط (قوله أشار الى ذلك) أى فى الجملة والا فانما صرح بالمتفق عليه وفى الحقيقة المختلف فيه قوله الآتى جائز غفران غير الكفر أمره مفوض لربه (قوله خيرا) اشار به الى أن مفعول اراد محذوف ووعده مفعول منجز والمراد به الموعود به (قوله

الذى سبقت به ارادته فى الازل اذ المراد لا يتخلف
عن الارادة لانه لو تخلف اعطاء الموعود به لزم
الكذب والسفه والخلف والتبديل فى القول وهو
خلاف قوله تعالى انك لا تخلف الميعاد ما يبدل
القول لدى فالثواب فضل من الله تعالى وعد به
المطيع فيفى له به لان الخلف فى الوعد نقص يجب
تنزيهه تعالى عنه بخلاف الوعيد فانه لا يستحيل
اخلافه فيجوز عليه سبحانه أنه لا يفى به من أوعده
اياه لان الخلف فى الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما
يتمدح به والكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه
أنه يبنى اخباره به على المشيئة وان لم يصرح بها
بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أنه يبنى اخباره
به على الجزم هذا ما ذهب اليه الاشاعرة وذهب
الماتريدية الى امتناع تخلف الوعيد كالوعد
وجعلوا الآيات الواردة بعموم الوعيد مخصوصة
بالمؤمن المغفور له وأشار الى اختلافهما أيضا
فى السعادة والشقاوة بقوله ومما يجب اعتقاده أن
يكون (فوز السعيد) أى ظفره بحسن الخاتمة وايمان
الموافاة (عنده) تعالى (فى الازل) على ما ذهب اليه
الاشاعرة والازل عبارة عن عدم الاولية أو عن
استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب
الماضى (كذا الشقى) أى شقاوته ووقوعه فى سوء
الخاتمة وكفر الموافاة أزلى عنده تعالى مثل سعادة
السعيد (ثم لم ينتقل) كل واحد عما ختم له به والا لزم
انقلاب العلم جهلا وتبدل الايمان كفرا بعد الموت
وعكسه وهو بديهى الاستحالة ومراد المصنف رحمه
الله تعالى أن السعادة والشقاوة أزليتان

الذى سبقت به ارادته) الاولى وعده الذى وعد به على لسان نبيه أو فى كتابه
والا فالوعد والوعيد بالنظر للارادة الازلية لا يتخلفان وغرضنا التفرقة
بينهما أفاده شيخنا ولك أن تقول هذا وصف كاشف اشارة الى أنه يلزم الوعد
الارادة الازلية ضرورة أنه لا يتخلف والوعيد قد تسبق الارادة بغفرانه
فتدبر (قوله ما يبدل القول لدى) هذه فى الوعيد فلا يناسب الاستدلال
بها ثم تحمل على وعيد الكفر أو من لم يرد عنه عفو كما أن الوعد لا يتخلف
حيث استمر العبد ولم يمكر به فى العواقب والاخرج والعياذ بالله ولذلك
يشير قول سيدى عمر فى التائية وقد يتوهم منافاته لما تقرر هنا فى الحضرة
اذا أوعدت أوفت وان وعدت لوت * وان حلفت لا تبرئ السقم برت
ويمكن أنه تروح بتشبيه حاله بحال من ابتلى بمن كذلك يعنى تمام السلطنة
وعدم المبالاة (قوله على المشيئة) على هذا لا يقال تخلف الوعيد الا اذا
نظر للظاهر والا فبعد التعلق هو تابع للمشيئة فتدبر ان قلت الوعد أيضا
بالمشيئة قلت لكنه مشاء ولا محالة كما سبقت الاشارة له (قوله مخصوصة
بالمؤمن الخ) الباء سببية ثم فى شرح المصنف وحاشية شيخنا أن الخلاف لفظى
وقد يقال على أنه معلق بالمشيئة يجوز العفو عن جميع العصاة وعلى أنه
مخصوص لا بد للعام من شئ يتحقق فيه لان التخصيص لا يستغرق ألا ترى
قولهم ان الاستثناء المستغرق باطل ولو استغرق التخصيص لكان نسخا
وازالة لا تخصيصا فظهر أن الخلاف حقيقى وأن قولهم لا بد من انفاذ
الوعيد ولو فى واحد الآتى فى قوله وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة
الخ انما يظهر على كلام الماتريدية ويصح على مقتضى الاشاعرة طلب الغفران
لجميع المسلمين من غير ملاحظة التخصيص بما عدا من يتحقق فيه الوعيد
ولانه يتحقق فى زان مثلا كافر فليتأمل بانصاف نعم فى أحاديث الشفاعة
ونحوها ما يقضى بدخول بعض الموحدين النار لكنه مدرك آخر فليلاحظ
(قوله الى اختلافهما أيضا فى السعادة) هذا يحتاج لمعونة خارجية والا
فغاية عبارته مذهب الاشاعرة (قوله عدم الاولية) هذا عند الاسلاميين
والتعريف الثانى للفلاسفة لكن الزمان عندهم قديم بالفعل فلا حاجة
للتقدير عندهم الا أن يقال هو اعتبار لفرض واقعى (قوله الموافاة) أى

أى مقدرتان فى الازل لاتتغيران ولاتتبدلان فالسعادة الموت على الايمان والشقاوة الموت على الكفر لتعلق العلم الازلى بهما كذلك فالسعيد من علم الله فى الازل موته على الاسلام وان تقدم منه كفر والشقى من علم الله فى الازل موته على الكفر وان تقدم منه اسلام ويترتب على السعادة الخلود فى الجنة وتوابعه وعلى الشقاوة الخلود فى النار وتوابعه وعلى هذا يصح أن تقول أنا مؤمن ان شاء الله تعالى نظرا للمآل وعند الماتريدية لا يصح ذلك نظرا للحال اذ السعيد عندهم هو المسلم والشقى هو الكافر والسعادة الاسلام والشقاوة الكفر فيتصور فى السعيد أن يشقى بأن يرتد بعد الايمان ويسعد الشقى بأن يؤمن بعد الكفر فليس كل من السعادة والشقاوة أزليا بل تتغيران وتتبدلان والخلاف لفظى لان الاشعرى لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ولا اسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة والماتريدى لا يجوز الارتداد على من علم الله موته على الاسلام ولا الاسلام على من علم الله موته على الكفر ثم أشار الى المسئلة المترجمة عندهم بمسئلة الكسب فقال (وعندنا) أهل السنة والحق خلافا للجبرية والمعتزلة المردود عليهما بقوله فليس مجبورا الخ (للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر منه فعل اختيارى (كسب) لافعاله الاختيارية والكسب ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به أو ما يقع به المقدور فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به أو ما يقع به المقدور لا فى محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور وان أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور (كلفا) به العبد أى ألزمه الله بسببه فعل ما فيه كلفة لانا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى وان لا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى أثر القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته ويفهم من قوله كلفا رد مذهب الجبرية (ولم يكن) العبد (مؤثرا) فى المقدور تأثير اختراع وايجاد له ومراد النظم أن مذهب أهل السنة ان للعبد كسبا لافعاله يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجدا وخالقا لها وانما له فيها نسبة الترجيح كالميل للفعل أو الترك والاصل فى ذلك قوله تعالى وخلق كل شئ فقدره تقديرا والله خلقكم وما تعملون وما

لقاء الله تعالى (قوله أى مقدرتان) أى والا فهما حادثتان لانهما من صفات العبد نعم الاسعاد والاشقاء يرجع للقضاء الازلى وهو مراده بالتقدير (قوله يصح) واختلف هل الاولى تركه للايهام أو فعله للتسليم (قوله لا يصح) أى الا للتبرك أو مآل فالخلاف لفظى كما سيقول (قوله لفظى) أى يرجع لمجرد المراد من لفظ سعادة ولفظ شقاوة مع الاتفاق فى الاحكام تأمل (قوله لا يحيل ارتداد المسلم) أى المسبق شقاوته فلا فخر ما دمت فى هذه الدار الا شكرا مع الفزع للحفيظ وخوف العامة من الخاتمة والخاصة من السابقة التى قضى أمرها وكان وهو أشد وان تلازما والتوجه لله اللطيف سبحانه من فضله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله (قوله كل مخلوق يصدر عنه فعل الخ) زاد والده فيشمل حنين الجذع ومشى الشجر وتسبيح الحصى فاقتضى أن هذا من محل الخلاف فلينظر (قوله ما) أى أمر اعتبارى فلذلك كان فى الحقيقة مجبورا وانما قالب المختار صورة ظاهرية والصوفية يشيرون للباطن كثيرا وحاشاهم من الجبر الظاهرى المحض والباء فى قوله يقع به لمجرد الملابسة والمصاحبة من غير تأثير (قوله فى محل قدرته) هذا فى المكسوب مباشرة كحركة الضرب أما موت المضروب فمكسوب بواسطة والحكم يتناوله أيضا وعند المعتزلة مخلوق للعبد بالتولد ويعرفونه بأن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر (قوله فالكسب لا يوجب) تفريع على عدم صحة الانفراد وفى الحقيقة لا تصح للكسب المشاركة كما لا يصح له الانفراد ولا تأثير له بوجه ما انما هو مجرد مقارنة والخالق الحق منفرد بالفعل بعموم التأثير (قوله فسمى أثر القدرة الخ) أراد بالاثر التأثير المجازى أو بالكسب المكتسب تدبر (قوله وان لم نعرف حقيقته) فيه انا نعرفها بأنها تعلق القدرة الحادثة ولعله أراد لا نعرفها معرفة واضحة على التعيين فان تعلق القدرة بمجرد مقارنة ولا يكفى لكثرة المقارنات فلا بد من مزيد خصوصية خالية عن التأثير وان عجزت عن بيانها العبارة فيكفى الشعور بها اجمالا فلينظر (قوله من قوله كلفا) بل ومن قوله كسب والف كلفا للاطلاق (قوله الترجيح كالميل) هو الاختيار وهو تعلق الارادة فرتبته قبل الكسب الذى بالقدرة (قوله خلق كل شئ فقدره) الفاء لمجرد ترتيب الذكر (قوله وما تعملون) تكلف المعتزلة أن المعنى

ولو كان العبد خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل فالملزوم كذلك (فاتعرفا) هذا الحكم الخفى الادراك مع ظهوره عند مثبت الوحدانية المحضة له تعالى وهذه النسخة هى التى أصلحها أستاذنا رحمه الله تعالى فى المبيضة بيده وهى أحسن من المتداولة فى أيدى الناس قال ومامنعنى ان أشرح عليها الاغيبة الاصل عنى كانبه على ذلك بطرة أصله وفهم من قوله ولم يكن مؤثرا رد مذهب المعتزلة لكن القوم لا يكتفون الا بالتصريح فى مقام رد المذاهب الفاسدة فلذا أشار الى رد مذهب الجبرية بقوله (فليس مجبورا) أى واذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره فاعتقد أن العبد ليس مجبورا (ولا اختيارا) له فى صدور جميع أفعاله عنه التى من جملتها الكسب السابق كما زعموا أنه منبع لظهورها كخيط معلق فى الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا فالحيوانات عندهم فى أفعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرها الا ايجادا ولا اختراعا ولا تناولا ولا اكتسابا فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادر عن اختياره وبعضها الآخر عن اضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركتى يد المرتعش الارتعاشية والارادية حال تناول بعض الاشياء وأشار الى رد مذهب المعتزلة بقوله (و) الواجب اعتقاده أيضا أن العبد (ليس كلا يفعل اختيارا) أى لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات فعله الاختيارى للاجماع على أنه لا خالق غيره سبحانه وتعالى واستناد جميع الممكنات الى قدرته تعالى وارادته وعلمه الازليات وعلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار ونفى تأثير العبد فيما باشره من الافعال بطلان دعوى ان شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه وانما الله تعالى بحسب جرى العادة يخلق ذلك الاثر عنده لا به كالستر عند اللبس والرى عند الشرب والاحتراق عند مماسة النار ثم فرع على وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب فقال اذا علمت أنه سبحانه هو الخالق لافعالنا وحده خيرا كانت أو شرا وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة فى أفعالنا (ف) اعتقد أنه تعالى (ان يثبنا) على الخير والطاعة (ف) اثابته انما هى (بمحض الفضل) أى بفضله الخالص وهو العطاء عن اختيار لا عن ايجاب كما يقوله الحكماء ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة (وان يعذب فبمحض العدل) أى فتعذيبه بعدله الخالص وهو وضع الشئ فى محله من غير اعتراض على الفاعل وليس ظلما ولا جورا ولا واجبا عليه تعالى أن يفعله لان جميع الكائنات التى من جملتها الثواب والعقاب مما وله تعالى ناشئ عن قدرته وارادته فليس لهما سبب عقلى وانما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له تعالى تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب حتى لو عكس دلالتهما أو أثاب أو عاقب بلا سبق أمارة لكان ذلك منه تعالى حسنا لا يسأل عما يفعل الا أن الخلف فى الوعد نقص لا يجوز أن ينسب اليه تعالى فيثيب المطيع البتة انجاز الوعد بخلاف الخلف فى الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى فيجوز أن لا يعاقب العاصى ثم أشار الى المسئلة المترجمة فى كتبهم بمسئلة وجوب الصلاح والاصلح فقال (وقولهم) أى المعتزلة وان لم يتقدم لهم ذكر لشهرة هذا المذهب عنهم (ان الصلاح) يعنى فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى فتركه بخل وسفه يستحق به الذم وفعله حكمة ومصلحة يستحق به المدح (زور) خبر المبتدا

وما تعملون منه كالخشب (قوله لكان عالما بتفاصيلها) ماخوذ من قوله تعالى ألا يعلم من خلق وقد يقال يعلم كل فعل عند تحصيله وان لم يحص الجملة تفصيلا لا تدبر (قوله المبيضة) بضم الميم وأصله مبيضضة اسم فاعل ابيض دخله الادغام قال ابن مالك

وزنة المضارع اسم فاعل * من غير ذى الثلاث كالمواصل
مع كسر متلو الاخير مطلقا * وضم ميم زائد قد سبقا

وكذا تقول فى مسودة قال ابن دريد واشتعل المبيض فى مسوده وقال تعالى ظل وجهه مسودا واشتهر كسر الميم وأظنه خطأ (قوله المتداولة) هى

وعندنا للعبد كسب كلفا * به ولكن لا يؤثر فاعرفا

ووجه الحسن أنه لا محل للاستدراك وقد يقال رعاية توهم أنه يؤثر فى مكسوبه على أنا نقول المتداولة أحسن لما فيها من التصريح بلفظه والمعنى عليها كما حل به الشارح ولو صرح به على الاولى انكسر الوزن نعم يحتاج فى رجز المتداولة لتسكين راء يؤثر وجعل الشارح الباء سببية بناء على أن المكلف به الحاصل بالمصدر على ماسبق وقد يقال لا معنى للتكليف به الا التكليف بتحصيله وليس تحصيله الا كسبه وهو المعنى المصدرى فالباء للتعدية ولعل الخلاف لفظى ولا بد من ملاحظتهما معا وفى رسالتنا فى البسملة ما يروق الالباب كما أن فى رسالتنا مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين العجب العجاب (قوله الاصل) يعنى الذى صلحه وشرح على المتداولة (قوله بطرة) معرب طغرة ومنه الطغرائى صاحب اللامية كان كاتبها (قوله ولا اختيارا) عطف تفسير لمعنى مجبور فى حيز النفى (قوله أى لا يخلق كل فرد) السنة عموم السلب وكأنه عرض بالمخالفين (قوله سوى الكسب) هذا منقطع أو أراد بالتأثير مطلق المدخلية (قوله بمحض الفضل) فانه لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية والكل بخلقه (قوله وجوب الصلاح والاصلح) يعنى على البدل ان

أى مزين الظاهر فاسد الباطن فهو باطل لانه لو وجب عليه تعالى الاصلح لعباده ما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر وفى الآخرة بالعذاب الاليم المخلد سيما المبتلى فى الدنيا بالاسقام والمحن والآفات وأيضا لو وجب عليه الاصلح لما بقى للتفضيل مجال ولم يكن له تعالى خيرة فى الانعام وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء (ما) أى ليس (عليه) تعالى لخلقه شئ (واجب) من فعل أو ترك لان أفعاله كلها جائزة بالنظر الى ذاتها واقعة على وجه الاحسان والفضل أو على وجه المؤاخذة والعدل لا يجب منها شئ عقلا ولا يستحيل ولانه تعالى فاعل بالاختيار فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختارا فيه لان المختار هو الذى يتأتى منه الفعل والترك ونبه على فساد ما ذكر بقوله (ألم يروا) أى المعتزلة بأبصارهم (ايلامه) تعالى (الاطفالا) جمع طفل وهو من لم يبلغ الحلم (وشبهها) والعجزة فانه لا نفع لهم فى انزال الاسقام بهم ١٧٨ (فحاذر المحالا) أى احذر عقاب الله تعالى النازل بهم على ضلالهم ثم ردّ على المعتزلة أيضا فى قولهم ان الله تعالى يمتنع عليه ارادة الشرور والقبائح زعموا أنه تعالى أراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه لا الكفر وان وقع وكذا أراد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى بنوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين بقوله (وجائز) عقلا عندنا (عليه) تعالى (خلق) أى ارادة ايجاد (الشر) باجرائه على أيدى العباد وهو ما يعبرون عنه بالقبيح وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (و) ارادة خلقه (الخير) كذلك وهو ما يعبرون عنه بالحسن وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن تفسيره بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح وهذا واقع عندنا برضاه تعالى ومحبته أى ترك الاعتراض على فاعله والاول بخلافه لما على فاعله من الاعتراض قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ان الله لا يأمر بالفحشاء وكلاهما واقع عندنا بارادته تعالى لان ارادته تعالى متعلقة بكل ممكن كائن غير متعلقة بما ليس بكائن لقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ويلزم على ما ذهب اليه المعتزلة أن أكثر ما يقع فى ملكه تعالى غير مراد له ومثل للخير والشر على طريق اللف والنشر المشوّش فمثل الخير بقوله (كالاسلام) أى كارادته تعالى خلق الاسلام فيمن شاء من عباده ومثل الشر بقوله (وجهل الكفر) أى وكارادته تعالى خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده وتقدم تعريف الجهل وانقسامه الى بسيط ومركب والكفر ضد الايمان فهو انكار ما علم مجئ النبى صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة أو ما يستلزمه كالقاء المصحف فى القاذورات (وواجب) شرعا علينا معاشر المكلفين (ايماننا) أى تصديقنا (بالقدر) أى بتقدير الله سبحانه الامور واحاطته بها علما وهو عند الاشاعرة ايجاد الله تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبق ما سبق به العلم وعند الماتريدية تحديده تعالى أزلا كل مخلوق بحدّه الذى يوجد به من حسن وقبيح ونفع وضرّ وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من طاعة وعصيان وثواب وعقاب وغفران والظاهر أنه اختلاف عبارة فهما راجعان الى قول بعضهم المراد من القدر ان الله تعالى علم مقادير الاشياء وأزمانها قبل ايجادها ثم أوجد ما سبق فى علمه أنه يوجد فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وارادته (وبالقضا) أى وبقضاء الله تعالى وهو لغة الحكم

لم يكن أصلح فصلاح وقد يجتمعان فى شئ باعتبار ضدّه وما دونه من جنسه (قوله مزين الظاهر) لعله من حيث مجرد عنوان صلاح والا فهو من أسمج المذاهب (قوله للتفضيل) أى تفضيل بعض العباد على بعض اذ الواجب الكمال لكل فيضيع ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات فان قالوا بحسب ما يليق بكل قلنا فما الذى خص كلا بما يليق به ويحتمل تفضيل المولى فيكون ما بعده تفسيرا (قوله واجب) تقدم الكلام فى نظيره من حيث الايطاء (قوله بأبصارهم) قال المصنف لمزيد التشنيع عليهم وهم حقيقون بذلك خصوصا فى هذا المقام فانه غاية فى اساءة أدبهم (قوله عقاب) يشير الى أنه يقرأ بكسر الميم قال تعالى وهو شديد المحال ويصح بالفتح الشك وبالضم الممتنع (قوله على أصلهم الفاسد الخ) فقالوا ارادة الشر قبيحة عقلا يحسن عقلا تنزيهه عنها والا كان شريرا ولو تأملوا التعقلوا قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (قوله باجرائه) بيان لجهة الشرية أى من حيث المظهر أما من حيث صدوره عنه فعدل حسن يجب الرضا به والا كان عنادا له فتدبر (قوله كذلك) أى من حيث الاجراء لتصح المقابلة (قوله جهل الكفر) من اضافة السبب وللكفر سبب آخر هو العناد وقد سبق ما يتعلق بهذا المقام فى أماكن متعددة (قوله ايجاد) فيكون حادثا وعلى ذلك قال الاجهورى

ارادة الله مع التعلق * فى أزل قضاؤه فحقق
والقدر الايجاد للاشياء على * وجه معين أراده علا
وبعضهم قد قال معنى الاوّل * العلم مع تعلق فى الازل
والقدر الايجاد للامور * على وفاق علمه المذكور

(قوله تحديده تعالى) يحتمل بالارادة ويحتمل بالعلم وهو الانسب بأول كلامه وآخره (قوله اختلاف عبارة) يعنى أن كلا منهما عبر بشئ ملاحظا معه ما عبر به الآخر هذا مفاد ما بعده (قوله الماتريدية) وسكت عن

الاشاعرة وهو ماسبق فى نظم الاجهورى (قوله الفعل) قال الخيالى
يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات (قوله مع زيادة أحكام) قيد لبيان
الواقع بالنسبة لافعاله تعالى (قوله يستدعى الرضا بهما) ظاهره أن الرضا
بنفس الصفتين وهو كلام السعد فى التخلص عن وجوب الرضا بالكفر قال
وهو مقتضى لاقضاء والرضا واجب بالقضاء لا بالمقضى والذى حققه الخيالى
فى حاشيته أنه لا معنى للرضا بالصفة الا الرضا بآثارها وان نحو الكفر
له جهتان كونه مقضى الله وكونه مكتسب العبد فيرضى به من الجهة الاولى
دون الثانية وهو معنى قولهم يجب الايمان بالقدر ولا يحتج به وما فى الصحيح
لام موسى آدم على معصيته فقال له آدم تلومنى على شئ قدره الله على قبل
أن أخلق قال صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى أى غلبه فذلك تاديب
فى البرزخ والمنع انما هو فى دار التكليف أى الايق بالولد أن ينظر لجهة
عذر والده وما ورد قبل أن أخلق بكذا محمول على حالة اظهار مخصوصة
لا للامر الازلى ولا للايجاد بالفعل فتدبر (قوله والمقصود الخ) ان قلت
لا يخلو عن تكرار مع المباحث السابقة قلت عادتهم كثرة البيان لخطر هذا
العلم (قوله والرد) عطف على بيان فهو من المقصود (قوله أخف) أفعل
على غير بابه فان الاول كفر (قوله خاص بالاولى) خبر عن الزام الشافعى
وهكذا فى شرح المصنف وصوابه بالثانية التى فى عصره والاولى تنكر العلم
قطعا بقى أن الثانية لا يظهر فيها قوله فان منعوا وافقوا لانهم يقولون العبد
يؤثر على وفق علم الله تعالى وقال شيخنا مستندا الكمال الاحسن توجيه كلام
الشافعى بأن الخلق يستدعى سبق العلم بالتفاصيل وهو منفى عن العبد
ولا يخفى أن الكلام ينبو عنه الا بمعونة ما يقال ان سلموا اختصاص العلم
التفصيلى بالله ثم سبق مالهم فى هذا و بعد فالذى يظهر فى مراد الامام
ما ذكره السنوسى فى شرح الكبرى وهو أن المعتزلة قالوا لو لم يكن العبد خالقا
لافعال نفسه لقال يارب لم تعذبنى وأنت الذى خلقت المعصية وهو خلاف
قوله تعالى فلله الحجة البالغة وقوله لئلا يكون للناس على الله حجة قلنا لهم
ما زال يلزمكم هذا من حيث سبق العلم فيقول يارب حيث علمت أزلا أنى
أعصى فلم أعطيتنى القدرة والداعية ولم خلقتنى فهل قدرة العبد تخلق ما سبق

وعرفه الماتريدية بانه الفعل مع زيادة أحكام
والايمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما
والمقصود بيان وجوب اعتقاد عموم ارادة الله تعالى
وقدرته وعلمه لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وهو
يستدعى العلم والقدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار والرد على المعتزلة لانهم هم القدرية وهم
قدريتان أولى وهى تنكر سبق علمه تعالى بالاشياء قبل
وجودها وتزعم أن الله تعالى لم يقدر الامور أزلا
ولم يتقدم علمه تعالى بها وانما يأتنفها علما حال
وقوعها وهؤلاء انقرضوا قبل ظهور الشافعى
رضى الله تعالى عنه وقدرية ثانية وهم مطبقون
على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها لكنهم
خالفوا السلف فزعموا أن أفعال العباد مقدورة
لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال بواسطة
الاقدار والتمكين وهو مع كونه مذهبا
باطلا أخف من المذهب الاول والزام الشافعى
اياهم بقوله ان سلم القدرية العلم خصموا الذى يقال لهم
أتجوزون أن يقع فى الوجود خلاف ما تضمنه العلم
فان منعوا وافقوا وان أجازوا لزمهم نسبة الجهل
اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا خاص بالاولى
ومراد الناظم الرد عليهم فقط لئلا يتكرر مع قوله
السابق فخالق لعبده وما عمل والادلة القطعية من
الكتاب والسنة واجماع الصحابة وغيرهم متظاهرة
على اثبات قدرته سبحانه وتعالى وأشار بقوله (كما
أتى فى الخبر)

يعنى الحديث الى أنّ دليل ذلك سمعى" ثم شرع فى
بيان بعض ماوقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد
فقال (ومنه) أى ومن بعض جزئيات الجائز عقلا
عليه تعالى بمعنى أنّ العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم
بامتناع ولا بوجوب (أن ينظر) أى الله تعالى
(بالابصار) جمع بصر بمعنى المحل الذى يخلق الله تعالى
فيه الابصار عادة عند وجود شرطه أو القوة المخلوقة
لله تعالى كذلك مالم يرده برهان عن ذلك يعنى أنّ أهل
السنة ذهبوا الى أنه تعالى يجوز أن يرى والمؤمنون فى
الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان اذ الرؤية
على مذهب أهل الحق قوة يجعلها الله تعالى فى خلقه
لا يشترط فيها اتصال الاشعة ولا مقابلة المرئى"
ولا غير ذلك ولكن جرت العادة فى رؤية بعضنا بعضا
بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل
الاشتراط فلذا كانت الرؤية جائزة لامكانها بدليل
السمع المشار اليه بقوله اذ جائز علقت ولا يلزم من
رؤيته تعالى اثبات جهة تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا بل يراه المؤمنون لا فى جهة كما يعلمون أنه
لا فى جهة وخالف فى ذلك جميع الفرق فأحالها
المعتزلة بناء على أنها لا تتعلق عقلا الا بما هو فى جهة
ومكان ومسافة مخصوصة متمسكين بشبه عقلية
أقواها شبهة المقابلة وتقريرها أنه تعالى لو كان مرئيا
لكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز وهو
محال ولكان اما جوهرا أو عرضا لانّ المتحيز
بالاستقلال جوهر او بالتبعية عرض ولكان المرئى
امّا كله فيكون محدودا متناهيا محصورا وامّا بعضه
فيكون متبعضا متجزئا الى غير ذلك وهذه الشبهة
أشار الى جوابها بقوله (لكن) النظر الحاصل بحاسة
البصر للرائين

به العلم فلم يبق الا انه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وانه المؤثر ولذلك قيل
انّ مسئلة العلم هى التى حلقت لحى المعتزلة ولولاها التمت لهم الدسة فتدبر
بانصاف ونسأل الله تعالى من فضله مزيد الالطاف (قوله سمعى") لعله أراد
الاسهل للعامة والا فهو راجع للصفات التى يعوّل فيها على الدليل العقلى" كما
يظهر لمن تأمل ماسبق (قوله فى بيان بعض ماوقع فيه النزاع) ظاهر أنّ أكثر
المباحث كذلك فالاولى لمناسبة ماقبله المشاركت الرؤية المبحث السابق
فى الورود فى الاخبار (قوله بمعنى أنّ العقل الخ) هذا لا يحسن فى الردّ على
المعتزلة الا بمعونة حذف بعد قوله مالم يرده برهان أى وهنا لم يرده برهان
الى الامتناع ويأتى ردّ شبههم بل ردّه السمعى" للوجوب والاولى بمعنى مالا يلزم
عليه محال (قوله بامتناع ولا وجوب) الظاهر أنه بالاضافة وان
غير اعراب المتن (قوله بالابصار) قال ابن عربى" لا غرابة فى ذلك مع أنه
يدرك بالعقل منزها فكذا بالبصر اذ كلاهما مخلوق قال وفى الحقيقة الرؤية
هى المعرفة فى الدنيا كملت فتتفاوت بتفاوتها وجعله اشارة آية ربنا أتمم لنا
نورنا كما أنّ ظلمة الجهل تكون اذ ذاك حجابا (قوله المحل الخ) ظاهره القول
برؤيته بالحدق فقط كالمصنف وقيل بجميع الوجه لظاهر آية وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقيل بالذات كلها كما قال الامام الشاذلى لما كف
بصره انعكس بصرى لبصيرتى فصرت أبصر بكلى وعلى كل فمع التنزيه ولا
مانع من اختلاف ذلك بحسب الاشخاص وهذا التفسير على أنّ الباء داخلة
على الآلة البعيدة وقوله أو القوة الخ فتكون داخلة على الآلة القريبة
تأمل (قوله شرطه) عدم البعد وعدم القرب جدا والظاهر عنوان الباطن
فلذلك لم يبصر من قال فى شدّة القرب أنا الله أوما فى الجبة الا الله (قوله
كذلك) أى عند وجود الشرط (قوله الاشعة) سبق مافى هذه
المباحث عند قوله فانظر الى نفسك الخ (قوله لا على سبيل الاشتراط) أى
العقلى" (قوله لامكانها بدليل السمع) لعل اللام بمعنى مع اذ لا يحسن
التعليل بجوازها العقلى" فى ذاتها بهذا الامكان ولو قال وواجبة بدليل
السمع يعنى أحاديث الرؤية كان احسن تدبر (قوله كما يعلمون) أى على وفق
مايعتقدون وهذا فى ثانى رؤية عند الكشف عن الساق الذى يريد المنافق

السجود معهم فيه فيعود ظهره كالطبق وأولا يدخل الله عليهم غلطا فى رؤيتهم لاظهار ثباتهم فيقولون لست ربنا وهو معنى ما فى الصحيح يتجلى لهم على خلاف صورته فمعناه يدخل عليهم غلطا فى كشفهم والا فهو منزه عن أن يتصف بما لا يليق وكشف الساق عند الخلق رفع الحجاب والسلف يفوضون ومن قلة أدب بعض الادباء قوله متغزلا

وكشفت عن ساق أقام قيامتى * ان القيامة عند كشف الساق

وصدر الحديث ينادى اذا كان يوم القيامة لتلزم كل أمة معبودها أى ليكبكبوا معهم فى النار فتقول هذه الامة هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فيظهر لهم الخ انظر شراح البخارى (قوله بلا كيف) تحتوا منه البلكفة أنشد الزمخشرى فى الكشاف

لجماعة سموا هواهم سنة * وجماعة حمر لعمرى موكفه
قد شبهوه بخلقه فتخوفوا * شنع الورى فتستروا بالبلكفه

قال ابن المنير حيث انتقل للهجو فقد أذن النبى صلى الله عليه وسلم لحسان فيه فنقتدى به ونقول

وجماعة كفروا برؤية ربهم * هذا وعد الله مالن يخلفه
وتلقبوا الناجين كلا انهم * ان لم يكونوا فى لظى فعلى شفه

وقال أبو حيان

شبهت جهلا صدر أمة أحمد * وذوى البصائر بالحمير الموكفه
وجب الخسار عليك فانظر منصفا * فى آية الاعراف فهى المنصفه
أترى الكليم أتى بجهل ما أتى * وأتى شيوخك ما أتوا عن معرفه
ان الوجوه اليه ناظرة بذا * جاء الكتاب فقلتم هذا سفه
نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى * فهوى الهوى بك فى المهاوى المتلفه

وقال الجاربردى

عجبا لقوم ظالمين تستروا * بالعدل ما فيهم لعمرى معرفه
قد جاءهم من حيث لا يدرونه * تعطيل ذات الله مع نفى الصفه

وقال التاج السبكى

لجماعة جاروا وقالوا انهم * للعدل أهل ما لهم من معرفه

(بلا كيف) أى تكيف للمرئى من مقابلة وجهة ومسافة مخصوصة واحاطة به بل يجب تجرده عنه فان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأى شئ شاء فالمراد بالمخالفة فى الكيف وجوب خلو رؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض وتمسكوا أيضا

بشبه سمعية أقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وتقرير التمسك به الذى تعرض لجوابه أنّ نفى ادراكه تعالى بالبصر وارد مورد التمدح به مدرج فى اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال وهذا الوجه يدل على نفى الجواز وأشار الى جواب هذه بقوله (ولا انحصار) يعنى انما نقول انه تعالى يرى بمعنى أنه ينكشف للابصار انكشافا تاما عند الرائى بلا احاطة ولا انحصار له عنده لاستحالة الحدود والنهايات والوقوف على حقيقته كما هو محل النفى فى الآية الشريفة وبيانه انا لا نسلم أنّ الادراك بالبصر فى الآية الكريمة هو مطلق الرؤية بل هو رؤية مخصوصة وهى التى تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى فالادراك المنفى فى الآية أخص من الرؤية ملزوم لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفى الادراك على هذا نفى الرؤية ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وعلق بقوله أن ينظر (للمؤمنين) لتضمنه معنى الانكشاف أى انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافا تاما لكل فرد فرد ممن مات محكوما له باتصافه بالايمان والتصديق الشرعى سواء كلف به بالفعل أو كان صالحا للتكليف به فيخرج به الكفار والمنافقون فلا يرونه تعالى لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولانهم ليسوا من أهل الاكرام والتشريف وقيل انهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يحجبون عنه فتكون الحجبة حسرة عليهم وجعل النووى محل الخلاف فى المنافق وأما الكافر غيره فلا يراه اتفاقا كما لا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء ويدخل الملائكة ومؤمنو الجن والامم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة لانه ايمان صحيح اذ هو فى حكم ما جاء به الرسول فى الجملة بناء على أنّ رجال غير هذه الامة يرونه فى الجنة وهى محل الرؤية من غير خلاف وأما رؤيته فى عرصات القيامة ففى السنة ما يقتضى وقوعها للمؤمنين فيها وهو الصحيح والمعول عليه فى اثبات الرؤية عند أهل السنة انما هو الدليل السمعى وذلك الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فآيات كثيرة منها ما أشار اليه بقوله (اذ بجائز علقت) أى حكمنا بجواز الرؤية وامكانها عقلا لان الله تعالى علقها بوجود أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأله موسى عليه السلام رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وتقرير الدلالة منه أنه اشارة الى قياس حذفت كبراه للعلم بها تقديره الله

الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له وهو أمر ممكن فى نفسه ضرورة وكل ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا لانّ معنى التعليق الاخبار بانّ المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير فلو لم تكن الرؤية ممكنة لزم الخلف فى خبره تعالى وهو محال ولو كانت ممتنعة فى الدنيا لما سألها موسى عليه السلام ولا يجوز على أحد من الانبياء الجهل بشئ من أحكام الالوهية

لم يعرفوا الرحمن بل جهلوا ومن * ذا أعرضوا بالجهل عن لمح الصفه

وقال أبو الحسن البكرى

يا جامعا بين الضلالة والسفه * ومشبها فى دينه بالفلسفه

ومذمما فى عدله جور بلا * عرف ويزعم وصفه بالمعرفه

فبزعمه لم ينصرف عن غيه * بل ظل فى حجج تلوح مزخرفه

قد قلت قول الله حق ثم لم * تؤمن برؤياه وذلك متلفه

ومنعت من قدم الصفات ضلالة * فلظى لذاتك فى الورى مستشرفه

فلك الذى قد قلته فى رؤية * وجزيت بالعدل السيوف المرهفه

كذا فى الرحمانى على السنوسية وهو من تلامذة مصنفنا وينقل عنه وانظر حسن ابن المنير فى الاشارة للخلاف فى كفرهم والجاربردى فانهم ردوا الصفات للذات وما لا يصح أن يرى ليس موجودا والسبكى أشار لقول الكفار وما الرحمن (قوله بشبه سمعية) منها قالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة أو نرى ربنا لقد استكبروا الخ وأجيب كما فى المحلى بأنّ ذلك للتعنت فى الطلب لا لكون المطلوب محالا (قوله انكشافا تاما) أى لا على سبيل الظن أو التخيل وليس المراد رؤيته من كل وجه فانما هى بحسب طاقة الرائى كما يشير له تقييد الكشف بالساق قرر شيخنا أنهم يغيبون من شدة النعيم فاذا أفاقوا لا يعون شيأ يخبرون به (قوله حسرة) يفيد حصول نعيم لهم فى الرؤية الاولى ليترتب عليه عذاب الحسرة (قوله وجعل النووى الخ) بل التحقيق اطلاق الخلاف (قوله سائر الحيوانات) ولو دخلوا الجنة ككبش اسمعيل (قوله ومن اتصف بالتوحيد) قال شيخنا بل ولو عبدوا الاصنام على القول بنجاتهم (قوله رجال) الحق لا فرق بين رجال ونساء قال تعالى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى (قوله بجائز) بسكون الزاى للوزن وقولهم انّ المراد الاستقرار حال التحرك وهو مستحيل نقول لا دليل عليه كزعمهم أن لن للتأبيد (قوله الله تعالى علق الخ) هذه ليست صغرى بل مقيدة للصغرى وهى رؤية الله تعالى معلقة على ممكن (قوله فلو لم تكن الرؤية ممكنة) هذا وما بعده استدلال استثنائى غير الاول الاقترانى (قوله لما سألها موسى) وقولهم سألها لاجل جهلة قومه مردود بأنّ النبى صلى

الله عليه وسلم لايجوز له تأخير رد الجاهل فى مثل هذا كما قال انكم قوم
تجهلون مع أن سياق الآية فى أرنى أنظر صريح فى حال نفسه (قوله
وخصوصا الخ) ماقبل خصوصا الاحكام الجائزة أو أن اضافة الاحكام
للالوهية لادنى ملابسة فتأمل (قوله محمد بن ادريس) يعنى نفسه وهذا
من كلام المدللين نفعنا الله بهم والا فالله يستحق العبادة لذاته (قوله كما
ترون القمر) تشبيه فى عدم الخفاء والبدر ليلة أربعة عشر والهلال الثلاثة
الاول وماعدا ذلك قمر (قوله من غير تأويل) ومن بعيده قولهم ان الى
بمعنى النعمة أى منتظرة نعم ربها والزمخشرى فى الكشاف مايمنع من
حكايته الادب فى حق سيدنا موسى عليه السلام (قوله موجود) اعترض
بأن مفاده أن علة رؤية الموجودات الوجود مع أن شرط العلة اشتراكها
والوجود عين الموجود فلا يتأتى اشتراكه ولك أن تقول معنى كونه عين
الموجود أنه ليس وجودا يشاهد وهذا لاينافى أن مفهومه غير الموجود
وهو مشترك بقى أن العلة تصحح رؤية صفات المعانى على مشهور الجماعة ولم
يرد بها سمع ثم يقتضى صحة الادراك بقية الحواس عقلا فيلتزم بلا كيف
والا فما الفارق بين البصر والشم مثلا قال العارف السنوسى والاولى عدم
التعرض لغير البصر حيث لم يرد به سمع فتدبر (قوله للمختار) فى هذا
العنوان مناسبة لانه اختير لهذا المقام أفاد سيدى على وفى فى النجم الوهاج
فى الاسراء والمعراج ماحاصله بتوضيح أن الخلق أثر الخالق المتصف بالكمال
المطلق فبا ضافتهم اليه تتشوف للكمالات وتحجب من حيث عجزها الذاتى
وأشرف الكمالات العلم وقل رب زدنى علما وهو يشرف بشرف المعلوم
فأشرف كمال علم المولى بمشاهدة اليقين وأعلها اسراعا للكمال الملأ الاعلى
فما جوا فى ذلك الى العرش فقال لى ذلك من أين ولم أكن قبل أثرا ولا عين
وانما أنا مخلوق من حرفين أى كلمة كن ولولا الاستواء على بالرحمانية لذبت
من جلال الربوبية فنودى ياجبريل انما جعلنا هذا الكمال لدرة صدفة
الكون اليتيمة التى ربيناها وأدبناها فاذا سمعت سبحان الذى أسرى أى
لانه يحدث فى الملا الاعلى عما يجرى وعنه الاستراق فتأهل لخدمته لترى
من يرانا فبينما جبريل مطرقا أدبا فى حال التلقى والتعليم اذ آن الامر القديم

وخصوصا بما يجب له تعالى وما يستحيل ومنها
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قال
مالك بن أنس رضى الله تعالى عنه لما حجب اعداءه
فلم يروه تجلى لاوليائه حتى رأوه ولو لم ير المؤمنون ربهم
يوم القيامة لم يعير الكفار بالحجاب فقال كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال الشافعى رضى الله
تعالى عنه لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن
قوما يرونه بالرضا ثم قال أما والله لو لم يوقن محمد بن
ادريس بأنه يرى ربه فى المعاد لما عبده فى دار الدنيا
وقال محمد بن الفضل كما حجبهم فى الدنيا عن نور
توحيده حجبهم فى الآخرة عن رؤيته وأما السنة
فكحديث انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر وأما الاجماع فهو ان الصحابة رضى الله تعالى
عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة
وان الآيات والاحاديث الواردة فيها محمولة على
ظواهرها من غير تأويل والهذه الادلة السمعية
أطبق أهل السنة على أن رؤية الله سبحانه وتعالى
جائزة عقلا واجبة سمعا وبيان الدليل العقلى على
جوازها بطريق الاختصار أن البارى سبحانه
وتعالى موجود وكل موجود يصح أنه يرى فالبارى
عز وجل يصح أن يرى (هذا) كما علمت (و) رؤيته
سبحانه (للمختار) وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
لانه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى عليه الصلاة
والسلام فى (الدنيا)

فنزل فى القصة ومن معه وتأهل الملأ الأعلى لتدوم واسطة الجميع ثم هو يقول فيما غشى السدرة غشيتها ألوان لا أدرى ماهى فكيف بتلك الرؤية وغاية ما كان للمقربين غير محمد صلى الله عليه وسلم ماترجاه ابن الفارض حيث يقول

أبق لى مقلة لعلى يوما * قبل موتى أرى بها من رآكا

ومن كلام ابن وفى أيضا انما كان ترجيع موسى عليه الصلاة والسلام للنبى صلى الله عليه وسلم فى شأن الصلوات ليتكرر مشاهدة أنوار المرات وأنشد

والسر فى قول موسى اذ يراجعه * ليجتلى النور فيه حيث يشهده
يبدو سناه على وجه الرسول فيا * لله حسن رسول اذ يردده

ان قلت كيف بقول ابن الفارض

واذا سألتك أن أراك حقيقة * فاسمح ولا تجعل جوابى لن ترى

وهل يكون أعلى من مقام الكليم قلت حقيقة كل بحسبه ومنه يقول

وأباح طرفى نظرة أملتها * فغدوت معروفا وكنت منكرا

(قوله من الدنو) فأصلها دنوا (قوله الجو) ما ارتفع من الفراغ وتطلق على عالم الجواهر والاعراض وقد تطلق على خصوص المنتفع به من اعراضها ان قلت انه صلى الله عليه وسلم كان فوق السماء السابعة وليس من الدنيا على مافسر الشارح قلت المراد أنه رآه زمن وجود الدنيا لا فى مكانها (قوله مما قبل الآخرة) أى مما هو متحقق قبل الخ بيان لزمانها والاول مكانها والآخرة من النفخة على ما يأتى (قوله بعينى رأسه) وهما محلهما خلافا لمن قال حولا لقلبه (قوله فقد امتنعت) خبر أن الرؤية وقوله لكن من أثبتها الخ استدراك على خبر فانه أى فانه مسلم لكن الخ فتدبر (قوله وقوعها مناما) حكى ان ابن حنبل رآه تسعا وتسعين مرة فقال وعزته ان رأيته تمام المائة لأسألنه فرآه فقال سيدى ومولاى ما أقرب ما يتقرب به المتقربون اليك قال تلاوة كلامى قال بفهم أو بغير فهم فقال يا أحمد بفهم و بغير فهم ورآه أحمد بن خضرويه فقال يا أحمد كل الخلق يطلبون منى الا أبا يزيد فانه يطلبنى (قوله وصحتها) ولو فى صورة رجل وهذا مثال بخلق المولى ويقال رأى الله فى الجملة لحكمة تظهر بتعبير المنام وأنه يدل على كذا والحاصل أن

من الدنو لسبقها الآخرة أو لدنوها من الزوال وحقيقتها ما على الارض من الهواء والجو مما قبل الآخرة ومراده الاشارة الى وجه أخص من جواز الوقوع وبيانه أن معنى (ثبتت) أى حصلت ووقعت فى الدنيا ليلة الاسراء والوقوع يستلزم الامكان بخلاف العكس والراجح عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعينى رأسه لحديث ابن عباس وغيره وهذا لا يؤخذ الا بالسماع منه صلى الله عليه وسلم فلا ينبغى أن تتشكك فيه ولما نفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن عباس عليها لانه مثبت حتى قال معمر بن راشد ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس وأما حديث واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا فانه وان أفاد أن الرؤية فى الدنيا وان جازت عقلا فقد امتنعت سمعا لكن من أثبتها للنبى صلى الله عليه وسلم له أن يقول ان المتكلم لا يدخل فى عموم كلامه ولم تثبت فى الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم على ما فى ذلك من الخلاف ومن ادعاها غيره فى الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ وذهب الكواشى والمهدوى الى تكفيره ولا نزاع فى وقوعها مناما وصحتها فان الشيطان

الانبياء فى المنام هم هم وأما المولى فان رؤى على وجه لا استحالة فيه فهو هو
والا فهو مثال وسبحان من تنزه عن المثال وقيل هو الرب أيضا وكونه جسما
باعتبار ذهن الرائى وفى الحقيقة ليس كذلك (قوله لا يتمثل به تعالى)
وبعضهم قال يتمثل بالله دون النبى والفرق أن النبى بشر فيلزم من التمثيل
به اللبس بخلاف المولى فأمره معلوم (قوله كالانبياء) فان رآه انسان
فى صورة غير مناسبة فهى صفات الرائى ظهرت له كما تظهر فى المرآة ولا يلزم
من صحة الرؤية التعويل عليها فى حكم شرعى لاحتمال الخطا فى التحمل
بالاولى من اليقظة حكى أن رجلا رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام
يقول له فى المحل الفلانى ركاز اذهب خذه ولا خمس عليك فذهب فوجده
فاستفتى العلماء فقال له العز بن عبد السلام أخرج الخمس فانه ثبت بالتواتر
وقصارى رؤيتك الآحاد ومنه أن يقول له غدا العيد أو رمضان فيعول على
العلامات المقررة (قوله ووقوعها للاولياء) أى يقظة وعلى الارجح قال
أو لا ضال فالمراد اطباق طائفة هكذا يتعين * (لطيفة) * حكى العارف
الشعرانى رحمه الله تعالى ونفعنا به فى أواخر كتابه أخلاق العارفين عن مجد
الدين بن سعيد الكوفى رضى الله تعالى عنه أن ابليس لقى موسى عليه الصلاة
والسلام على جبل الطور أواخر عمره فقال له موسى بئس ما صنعت بنفسك
بامتناعك من السجود لآدم عليه السلام فلم فعلت ذلك فقال لأنى كنت
ادعيت محبته تعالى فلما توجه السجود لغيره امتنعت ورأيت العقوبة فى
الدنيا والآخرة أحب الى من كذبى فى دعواى بالسجود والخضوع لغير من
ادعيت محبته وكذلك أنت يا موسى لما ادعيت محبته تعالى امتحنك وقال
انظر الى الجبل فلما نظرت اليه ناقشك فى دعواك المحبة له اذ المحب لا يلتفت
لغير محبوبه ولو أنك كنت غمضت عينيك عن النظر الى الجبل وعلمت أن ذلك
مكيدة لكنت رأيت ربك فانه حقيق بأن لا يراه الا من عمى عمن سواه اه
ونظير هذه الحكاية ما وقع أن بعض العباد ذهب يتوضأ من بركة ماء فرأى
جارية هناك من أجمل النساء فشخص ببصره اليها وترك الوضوء فقالت له لم لا
تتوضأ فقال حبك أشغل قلبى عن الوضوء فقالت فكيف لو رأيت أختى
هاتيك فالتفت عنها ينظر الى أختها فصفعته فى عنقه وقالت أنت كذاب

لا يتمثل به تعالى كالانبياء عليهم الصلاة والسلام
واختلف فى وقوعها للاولياء على قولين للاشعرى
أرجحهما المنع

في دعواك المحبة ثم التفت فلم يرها اه نص الشعراني قلت هذه لطيفة
أجريت على لسانه وقد أنشد سيدي علي وفي

وكيف ترى ليلى بعين ترى بها * سواها وما طهرتها بالمدامع

ولابن سيدي عمر في تذييل العينية

ولي عندها ذنب برؤية غيرها * فهل لي الى ليلى المليحة شافع

والا فقد كذب أولا فانه ما امتنع من السجود الا كبرا كما أخبر به المولى عنه
في قوله أنا خير منه وثانيا بعد أن قيل لموسى لن تراني كيف يصح فهمه وثالثا
فان موسى لا يخالف أمر ربه ونعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله شرع
في النبوات) لا حاجة الى ما قيل أراد بها ما يشمل السمعيات لانها مبحث
آخر سيأتي (قوله ارسال الله) غير الشارح اعراب المتن والاظهر جوازه
في صناعة المزج (قوله البشر) وأما رسل الملائكة فلا كلام لنا فيهم الآن
وسبق ما في النبي والرسول أول الكتاب (قوله الى المكلفين) أي جنسهم
والعموم من خصوصيات غير الخاتم كما يأتي والظاهر أنه اقتصار على الاصل
وأنه أرسل للصبيان بنحو المندوبات على ما في ذلك (قوله لئلا يكون للناس
الخ) هذا من تمام فضله وعدله والا فلا معقب لحكمه مطلقا (قوله الحكماء
الفلاسفة) هم يقولون بالايجاب الاشد من الوجوب والشهرستاني في نهاية
الاقدام ذكر بدل الفلاسفة الشيعة وشمس الدين السمرقندي ذكر في كتاب
الصحائف ان الفلاسفة ينكرون الارسال قال لنفيهم كونه تعالى مختارا
وتكذيبهم بالحشر الجسماني وغير ذلك مما ينقض شرائع الرسل ولكن
في المقاصد والمواقف وغيرهما نحو ما للشارح والظاهر أنه لا خلاف فهم
ينكرون البعثة على الوجه المقرر شرعا ويوجبونها على ما سولته آراؤهم
الفاسدة على ما يؤخذ من الاصفهاني على طوالع البيضاوي وغيره فلينظر
(قوله والمعتزلة) أي على قاعدة الصلاح ان قلت كيف هذا مع أنهم
يحكمون العقل قلت قال اليوسي في حواشي الكبرى العقول تختلف
فيؤدي للنزاع مع طرو الغفلة على العقلاء فكان الصلاح لذلك ارسال الرسل
منبهة هكذا يقولون ونقل عن بعض الماتريدية أن الارسال توجبه الحكمة
فقال الكمال في المسايرة انه قول أهل الاعتزال وقيل بل هو وجوب عرضي

ولما فرغ من الالهيات شرع في النبوات فقال
(ومنه) أي ومن افراد الجائز العقلي (ارسال) الله
تعالى (جميع الرسل) أي رسل البشر من آدم الى محمد
عليهم الصلاة والسلام الى المكلفين من الثقلين ليبلغوهم
عنه أمره ونهيه ووعده ووعيده ويبينوا لهم عنه سبحانه
وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين مما
جاؤا به حق تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر
التعللات ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا أرسلت الينا رسولا وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل واذا علمت أن الارسال مما
يجوز في حقه تعالى فعله وتركه (فلا وجوب) له أي
للمكلف عليه تعالى خلافا للحكماء الفلاسفة والمعتزلة
لانه تعالى لا يجب عليه شيء لخالقه (بل) ارسالهم انما
هو (بمحض الفضل) أي بخالص الاحسان مما يحسن
فعله ولا يقبح منه تعالى تركه (لكن) لا يلزم من كونه
جائزا أن يكون الايمان به كذلك بل (بدا) المذكور
من وقوع الارسال والمرسلين (ايماننا) الشرعي
(قد وجبا) علينا

لتعلق العلم به فلا خلاف (قوله تفصيلا الخ) سبق ما في ذلك أول الكتاب
(قوله كما يفهم من المتن) أصله للمصنف وفيه خفاء ولعل وجهه أن لفظ جميع
الرسل تؤذن ايذانا تاما بعدم معرفة عدتهم (قوله متكلم فيه) أي في رجاله
بالضعف (قوله خبر آحاد) أي وهو ولو كان صحيحا انما يفيد الظن
والاعتقادات تبنى على اليقين (قوله لا بغيرهم) أخذ الحصر من تقديم الجار
والمجرور (قوله غالبا) من غير الغالب قول السيدة عائشة له صلى الله عليه
وسلم ما أرى ربك الا يسارع في هواك النازل قوله تعالى ترجي من تشاء
الآية (قوله يهوى بصاحبه) شيخنا فيه قلب أو مبالغة لان صاحبه هو الذي
يهوى بسببه هذا كلامه ولا يخفى عليك أنه مبني على جعل الباء سببية
والظاهر أنها للتعدية أي يهوي به على حد ذهب الله بنورهم أي أذهبه
والامر في العبارات سهل يسير ومن اللطائف

نون الهوان من الهوى مسروقة * فصريع كل هوى صريع هوان

(قوله عقلا) الحق أن ذلك سمعي ثم تصديق المعجزة لهم قيل وضعي لتنزيلها
منزلة الكلام وقيل عادي بالقرائن المقامية وقيل عقلي لتنزيهه تعالى عن
تصديق الكاذب ونسبه في شرح الكبرى للاستاذ وضعف بأنه تعالى
لا يسأل عما يفعل (قوله أي الانبياء) كأنه يشير الى استخدام في المتن أو فهم
من سياق والا فالسابق الرسل (قوله معظم هذه الاحكام) خرج الفطنة
والتبليغ (قوله الأمانة) بالنقل والدرج للوزن (قوله بحفظ الله سبحانه
ظواهرهم الخ) وما أوهم المعصية لا يجوز النطق به في غير مورده الا للبيان
وأصله حسنات الابرار سيئات المقربين فآدم تأول أوله في ذلك مع سيده
سر وان لم نعلمه حتى نقل في اليواقيت عن أبي سعيد بن التلمساني لو كنت
بدل آدم لأكلت الشجرة كلها ولا تفهم رفعة مقامه على آدم أي وانما كان
يغلبه الحال لضعف ثباته بالنسبة لآدم ثم هو من سبق رحمة الله تعالى
في سنة التوبة وعدم الاياس ويوسف هم لولا أن رأى برهان ربه فرؤية
البرهان الجلالي مانعة من الهم والمراد هم بالتشديد في التخلص لولا أن رأى
برهان الرأفة فتخلص بلطف بها لضعف المرأة ولا يليق ما يقال الهم بالمعصية
لا يكتب (قوله ولو في حال الصغر) هذا كقبل النبوة نظر لصورة

تفصيلا الا من علم منهم تفصيلا واجمالا الا من علم منهم
كذلك قال الله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه
الآية والاولى كما يفهم من المتن ان لا يتعرض
لحصرهم في عدد معين لقوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولانه لا يؤمن أن
يدخل فيهم من ليس منهم و يخرج بعضهم وحديث
الانبياء مائة ألف وفي رواية مائتا ألف وأربعة
وعشرون ألفا الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفي
رواية وأربعة عشر متكلم فيه مع كونه خبر آحاد واذا
عرفت أن الارسال جائز عليه تعالى وأن الايمان
به واجب (فدع) عنك (هوى قوم) اتبعوه أي
اعتقادهم الباطل الذي زينه الشيطان لهم فانه (بهم قد
لعبا) الهوى أي تلاعب بهم لا بغيرهم فأوقعهم في
البدع والمعاصي أو الكفر فأنكروا الارسال وأحالوه
كالسمنية أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء والهوى عند
الاطلاق ينصرف الى الميل الى خلاف الحق غالبا
نحو ولا تتبع الهوى سمي هوى لانه يهوي بصاحبه
في النار ثم شرع في شرح قوله فيما سبق ومثل ذا لرسله
مقدما الواجب لشرفه فقال (وواجب) عقلا
(في حقهم) أي الانبياء اعم ومنه لان معظم هذه
الاحكام لا يختص بالرسل وقوله (الامانة) أي وما
عطف عليها وهي اتصافهم بحفظ الله سبحانه
ظواهرهم وبواطنهم ولو في حال الصغر

من التلبس بمنهى عنه ولو نهى كراهة أى كونهم لا يتصور أن يكونوا عند الله الا كذلك لانه لو جاز عليهم أن يخونوا الله تعالى بفعل محرم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك المنهى عنه مأمورا به لان الله تعالى أمرنا باتباعهم فى أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل وهو لا يأمر بمحرم ولا مكروه فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الاولى (و) من الواجب فى حقهم (صدقهم) أى مطابقة حكم خبرهم للواقع ايجابا أو سلبا لقوله تعالى وصدق الله ورسوله ولانه لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب فى خبره تعالى لتصديقه اياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى وتصديق الكاذب من العالم بكذبه محض كذب وهو محال عليه تعالى فملزومه وهو جواز الكذب عليهم كذلك (وفق) أى وضم (له) أى لما يجب لهم (الفطانة) بمعنى التفطن والتيقظ لالزام الخصوم واحجاجهم وطرق ابطال دعواتهم الباطلة والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسل لقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه يا نوح قد جادلتنا وجادلهم بالتى هى أحسن والمغفل الابله لا تمكنه اقامة الحجة ولانهم شهود الله على العباد ولا يكون الشاهد مغفلا (وشمل ذا) أى الواجب المتقدم فى الوجوب العقلى فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (تبليغهم لما أتوا) أى لجميع ما جاؤا به من عند الله وأرسلوا لتبليغه للعباد فيجب شرعا اعتقاد أنهم بلغوه اليهم اعتقادا ما كان أو عمليا للاجماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير فى التبليغ ولو فى قوة الخوف ولو جاز عليهم كتمان شىء لكتم رئيسهم الاعظم صلى الله عليه وسلم وعليهم قوله تعالى وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه كيف وقد أنزل عليه يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكتمان البعض مفوت لاقامة الحجة وماذكره الناظم رحمه الله تعالى شروط عقلية للنبوة وشروطها الشرعية العادية البشرية والحرية والذكورة

المعصية والا فلا تكليف اذ ذاك (قوله من التلبس بمنهى عنه) وسبق ما فى حديث انى ليغان على قلبى فى زيادة الايمان (قوله ولو نهى كراهة) بل ولو خلاف الاولى كما ذكره آخرا ولعله راعى هنا من يجعله كراهة خفيفة وعلى فرض اذا وقع منهم صورة ذلك فللتشريع فيصير واجبا أو مندوبا وكذا المباح العادى على ما هو الاليق بالادب بل فى أتباعهم الاولياء من يصل لمقام تصير جميع حركاته وسكناته طاعات فيه بالنيات وفى كتاب المدخل لابن الحاج أطراف من ذلك ولقد سمعت شيخنا يقول يتعين على كل طالب علم مطالعته فطالعناه ولله الحمد (قوله صدقهم) لو التفت لعموم الامانة تضمنت جميع ما بعدها (قوله للواقع) ولو بحسب اعتقادهم كما فى كل ذلك لم يكن لما سلم من ركعتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فان التحقيق أن ذلك كلية لا كل كما بين فى محلاته (قوله بالمعجزة) يقتصر على الصدق فى دعوى الرسالة (قوله والظاهر الخ) قال شيخنا الاليق بمقام النبوة الفطانة أيضا (قوله العقلى) سبق أنه سمعى (قوله لما أتوا) اى به قال فى شرحه وهذا ضرورة فلا يقال لم يجر بمثل ما جرى الموصول واعلم أن التبليغ يؤخذ أيضا من الامانة وللمصنف فى المغايرة بين الواجبات تكلف انظره فى شرحه ان شئت (قوله لكتم رئيسهم الخ) لان الطبع البشرى يميل لتعظيم مقام الرياسة عن مثل هذا الخطاب بحيث لم يكتمها فغيرها أولى وكذا آية عبس لما ظهر له أن الاشتغال بالقدوات أهم من ابن أم مكتوم (قوله ما الله مبديه) من أنك ستزوج زوجة زيد تستحى اظهار ذلك من الناس مع أن الله تعالى وعدك به وهذا معاتبة لعلو مقامه لا على منهى عنه وما قيل انه صلى الله عليه وسلم تعلق قلبه بها قبل ساخ ويرده أن الله تعالى لم يبده انما أبدى نكاحه اياها (قوله ما) من صيغ العموم وان لم تفعل بأن كتمت البعض فما بلغت رسالته أى كان فى حكم كتم الجميع أو أنه علة لجواب محذوف أى توجه عليك كذا فانك ما بلغت وعلى كل فلم يتحد الجواب والشرط (قوله مفوت لاقامة الحجة) ولو فى نحو القصص فانها للاعتبار ونحوه (قوله عقلية) بناء على ما أسلفه من أن الوجوب عقلى وسبق ما فيه (قوله العادية) فيه أن العادة لا تعتبر هنا فان أراد عادة الله تعالى فى أنبيائه رجع للشريعة وسبق

هذا

وكمال العقل والذكاء وقوة الرأي ولو في الصبا كعيسى ويحيى

عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عن الاتباع حين النبوة ومنها كونه اعلم من جميع من بعث اليهم باحكام الشريعة المبعوث بها أصلية أو فرعية واختلفوا في اشتراط البلوغ مع اتفاقهم على جواز أن يبعث الله نبيا صغيرا لكنهم اختلفوا في الوقوع وعدمه فذهب الى الاول الفخر الرازي مستندا الآيتي عيسى ويحيى ومنعه ابن العربي وآخرون وتأولوا الآيتين على أنهما اخبار عما سيجب لهما حصوله لا عما حصل لهما بالفعل والله أعلم ثم شرع في ثاني أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسل عليهم السلام فقال (ويستحيل في حقهم (ضدها) يعني الصفات الاربعة الواجبة التي فرغ منها وهي الخيانة والكذب والبلاهة والغفلة وعدم الفطنة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه وأشار بقوله (كما رووا) الى أن المعول عليه في دليل امتناع ماذكر عليهم انما هو الدليل السمعي لا العقلي أي حكمنا باستحالة ماذكر في حقهم حكما مماثلا لما رواه العلماء ونقلوه كتابا وسنة واجماعا ولا شك في جواز الاغماء عليهم لانه مرض والمرض يجوز عليهم بخلاف الجنون قليله وكثيره لانه نقص ويلحق به العمى ولم يعم نبي قط ولم يثبت أن شعيبا عليه السلام كان ضريرا ويعقوب عليه السلام انما حصلت له غشاوة وزالت وأما السهو فهو ممتنع عليهم في الاخبار البلاغية وغيرها كالاقوال الدينية الانشائية ويجوز في الافعال البلاغية وغيرها وأما النسيان فهو ممتنع في البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت أو فعلية وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ماذكر عليهم لحفظه بعد التبليغ ووجوب ضبطه على المبلغ ليعمل به وليبلغه

هذا المقام في الخطبة (قوله وكمال العقل) هو والامران بعده نفس الفطانة فلا معنى لذكره هنا (قوله ولو في الصبا) أي وان كانت العادة أن الكمال عند بلوغ الاشد في استواء الاربعين (قوله حين النبوة) أي لا قبلها وقال شيخنا أي حين الارسال ووقت ادعائه أما بعد ثبوته بالمعجزة فلا مانع من نحو البرص تعظيما للاجر (قوله اخبار) على حد أتى أمر الله وقوله صبيا ظرف للاخبار لا للمخبر به فليتأمل وكل هذا على تفسير الحكم بالنبوة ويمكن أن كلام عيسى باعتبار التقدير السابق وعلى هذا قولهم على رأس الاربعين أغلبي على ماسبق أول الكتاب وقول شارحنا في اشتراط البلوغ أي للوقوع لا للجواز بدليل ماذكره بعد فانظر (قوله والبلاهة) هي والامران بعدها ضد الفطانة (قوله السمعي) هذا هو التحقيق كما سبق (قوله الاغماء) أي ظاهرا ولا يستولي على قلوبهم بالاولى من النوم (قوله غشاوة) أي من الدموع لا على الوجه المعروف ومعنى ارتد بصيرا زال عنه ذلك (قوله وأما السهو) أي مخالفة الصواب سهوا وأولى عمدا وجهلا وأما ما ورد لو تركتموها لصلحت لما رآهم يلقحون النخل فتركوها فشاصت فليس هذا اخبارا كاذبا بل خرج مخرج الانشاء والترجي (قوله البلاغية) نحو الجنة للمؤمنين (قوله الانشائية) بأن يقول لا تصلوا نسيانا عن صلوا (قوله الافعال البلاغية) أي الشرعية كسلامه من ركعتين لحكمة البيان بالفعل الاقوى (قوله النسيان) بمعنى مخالفة الصواب بدون رجوع له أصلا فان رجع فهو سهو (قوله فيجوز نسيان) أي من الله كما ورد اني لا أنسى ولكن أنسى الاول بفتح الهمزة وسكون النون مخفف السين والثاني بالضم وفتح النون مشدد السين وهو معنى فلا تنسى الا ماشاء الله وأما نسيان الشيطان فيستحيل عليهم اذ ليس للشيطان عليهم سبيل وقول يوشع وما انسانيه الا الشيطان قبل نبوته وعلى محال نفسه تواضعا أو من باب حسنات الابرار والا فهو رحماني بشهادة ذلك ما كنا نبغ ووسوسة الشيطان لآدم بتمثيل ظاهري والممنوع لعبه ببواطنهم على أن في كتاب احياء علوم الدين لحجة الاسلام الغزالي في حديث قرين النبي صلى الله عليه وسلم ولكن الله تعالى أعانني عليه فاسلم قال ابن عيينة أي فاسلم أنا لان الشيطان لا يسلم لكنه في موضع آخر وافق

المشهور وقال الشعراني في الباب السادس من كتاب المنن مانصه وسمعته
يعني سيدي عليا الخواص أيضا يقول لم يعصم الله تعالى الاكابر من وسوسة
ابليس لهم وانما عصمهم من العمل بما يوسوس لهم فقط فهو يلقي اليهم وهم
لا يعملون بذلك لعصمتهم أو حفظهم قال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اه
وفي تفسير القاضي البيضاوي أن الآية تدل على جواز السهو والوسوسة
على الانبياء وجعل ذلك معنى اني ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم
سبعين مرة وقد سبق لك في زيادة الايمان ما يتعلق بهذا الحديث وأطال
البيضاوي في تفسير الآية بغير ذلك فانظره (قوله نسيان المنسوخ) أي بعد
نسخه (قوله خصوصا الخ) ظاهره أنه متعلق بقوله وجائز فيقتضي أن نبينا
صلى الله عليه وسلم أولى بالجواز ولا وجه له الا أن يقال على بعده هو مرتبط
بقوله عليهم الصلاة والسلام هذا حاصل ما أفاده شيخنا ويمكن أن يوجه
ظاهر الشرح من حيث التنبيه على الجواز لئلا يتوهم أن مقام السيد
الاعظم يجل عن هذه الاعراض فليتأمل (قوله كالأكل) الكاف اسم
بمعنى مثل مبتدأ خبره جائز أو فاعل سد مسد الخبر على حد فائز أولو الرشد
(قوله والنوم) ولا يستولي على قلوبهم وما ورد من أنه صلى الله عليه وسلم
نام مع أصحابه في الوادي حتى خرج وقت الصبح لا ينافي هذا لأن طلوع
الشمس من مدركات العين لا القلب والعين نائمة هكذا قالوا ولا مانع من أن
الله تعالى قد يأخذ بقلوبهم لحكمة كالتشريع ويؤيده ظاهر قول بلال
وقد أقامه لايقاظهم فغلبه النوم يا رسول الله أخذ بقلبي الذي أخذ بقلبك
وأقره صلى الله عليه وسلم على الاعتذار بهذا (قوله للنسا) بالقصر للوزن
(قوله أو بحبس النفس) عطف على محذوف أي بدون حبس بناء على أنه
من التفكر أو بحبس الخ ولك أن تقول لا بد من حبس النفس مطلقا وكأنه
أراد الحبس الشديد ويمكن أنه عطف على معنى قوله بناء الخ أي بسبب كونه
من باب التفكر أو بحبس الخ فتأمل وكل هذا بالنسبة للعادة وأما لهم عليهم
الصلاة والسلام فكل أفعالهم لله بمقامات شاهقة كما يشير له حديث حبب
الي من دنياكم ثلاث بدأ فيها بالنساء فأشار الى أنه ليس حبا طبيعيا بل بتحبيب

الله

ولا يمتنع عليهم نسيان المنسوخ مطلقا الا قبل التبليغ
ولا بعده وأشار الى ثالث أقسام الحكم العقلي
المتعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام
بقوله (وجائز) وهو ما لم يجب عند العقل ثبوته لهم
ولا نفيه عنهم بل يصح عنده وجوده لهم وعدمه
(في حقهم) أي الرسل عليهم
الصلاة والسلام أجمعين خصوصا سيدهم الأعظم
فيجوز عقلا وشرعا
(كالأكل) والشرب الحلال والنوم من كل
عرض بشري ليس محرما ولا مكروها ولا مباحا
مزريا ولا ممتنعا ولا مما تعافه الانفس ولا مما يؤدي
الى النفرة سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى
عنه عادة كما مثل به أو (و) يستغنى عنه (كالجماع
للنسا) بناء على أنه من باب التفكه أو بحبس النفس
عنه بناء على انه من باب القوت فيجوز عليهم وطء
النساء بالملك مطلقا مسلمات أو كتابيات لا كمجوسيات
وبالنكاح ماعدا الكتابية والمجوسية وماعدا الامة
ولو مسلمة لانها انما تنكح لخوف العنت أو عدم
الطول والثاني منتف

الله تعالى وجعلها دنيا بالنسبة لنا فقط ولم يقل من دنياى ولعظيم أسرار
مقام النكاح اهتم بشأنه فى خطاب عائشة وحفصة وان تظاهرا عليه فان
الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير مع أن ظاهر
حال امرأتين لا يحوج لهذا القدر كما أفاده ابن عربى بل لان فى الباطن أشياء
مهمة الاعتبار نخيمة المقدار فى الامتزاج والجرى مع مراد الحكيم
وأوامره وشكره وما كل الاحوال تقال وقد قالوا الحق تعالى غيور
لا يحب أن يتلذذ بغيره أى من حيث الغيرية والفضل بيد الله (قوله
بالبديهة) أى لكونه يتزوجها بدون مهر ثم هذا لا يعلم الا من الشرع فهو
مثل العصمة فلا معنى لكون أحدهما بديهيا والآخر لدليل قرره الشيخ ولا
يخفى توقفه على أن لجميع الانبياء أن يتزوجوا بلا مهر وانما الذى أجزم به
الآن فى حق نبينا صلى الله عليه وسلم وعليهم (قوله والاول) أى العنت وهو
ضرر الزنا (قوله صوما مشروعا) من غير المشروع التطوع بلا اذن الزوج
(قوله ولا فى حال رؤيا) وأولى لا يحتلمون فى غير نسائهم ثم هذا اتبع ما سبق
فى التنزيه عنه وان كان النهى لا يتعلق حال النوم (قوله وأرسلوا الى البشر)
نظر للغالب (قوله فنزهة غالبا) الاولى حذف غالبا لان بواطنهم منزهة دائما
قال الشعرانى فى المنن من الباب السادس فى منة كثرة الحذر من ابليس
بدوام الحضور مع الله تعالى ما نصه والى ما قررنا الاشارة بقوله صلى الله عليه
وسلم لى وقت لا يسعنى فيه غير ربى فنكر الوقت تشريعا لامته وقال بعضهم
يحتمل أن يكون المراد بالوقت العمر كله أى لى عمر لا يسعنى فيه غير ربى أى
خصنى الله بذلك ويؤيده قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ثم قال وقد نقل
الجلال السيوطى فى كتاب الخصائص أنه صلى الله عليه وسلم كان مكلفا
بخطاب الحق تعالى والخلق معا فى آن واحد لا يشغله أحد الخطابين عن
الآخر اه (قوله والملائكة) تفسير للملاء الاعلى وقوله لاخذها عنهم يعنى
عن ذلك الجنس فيصدق ولو بجبريل قال الشيخ والمراد أنهم اذا لم يتعلقوا بربهم
فانما يتعلقون بالملائكة والاحسن على ما سبق ويشير له الالتفات للتلقى عنهم
أنهم حال تعلقهم بالملائكة متعلقون بربهم لانهم لم يقصدوا ذوات الملائكة
فافهم وفى المنن كان معروف الكرخى يقول لى ثلاثون سنة فى حضرة الله تعالى

بالبديهة والاول كذلك للعصمة كما أشار اليه
بقوله (فى) حال (الحل) أى الجواز لا فى حال
حرمة ولا كراهة ويتبعه انهم لا يطؤن
صائمات صوما مشروعا ولا معتكفات كذلك ولا
حائضات ولا فى حال نفاس ولا احرام ولا فى حال رؤيا
واحتلام ولما كانوا من البشر وارسلوا الى البشر
كانت ظواهرهم خالصة للبشرية يجوز عليها من
الآفات والتغيرات ما يجوز على البشر وهذا
لا نقيصة فيه وأما بواطنهم فنزهة غالبا عن ذلك
معصومة منه متعلقة بالملا الاعلى والملائكة
لاخذها عنهم وتلقيها الوحى منهم ثم شرع فى بيان
ما اجله من النطق به فى قوله والنطق فيه الخلف
بالتحقيق فقال (وجامع معنى) وهو ما يراد من اللفظ
(الذى تقررا)

اى جعل فى قرار ومحل يرجع اليه فيه وهو جميع العقائد الايمانية الواجبة الاعتقاد شرعا مما يرجع الى الالوهية والنبوة وجوبا وجوازا واستحالة (شهادتا الاسلام) أى معنى الشهادتين اللتين هما الجزء الاعظم من مسمى الاسلام أو اللتين لا يحصل الاسلام الا بهما او اللتين تدلان على الاسلام فهو من اضافة الجزء الى الكل أو السبب للمسبب أو الدال للمدلول وبيان ما ذكر ان الجملة الاولى أثبتت الالوهية له تعالى ونفتها عن كل ما سواه وحقيقة الالوهية وجوب الوجود والقدم الذاتى ويلزم منه استغناؤه عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه كما يوجب له البقاء ومخالفته للممكنات ١٩٢ والقيام بالذات والتنزه عن النقائص كالاغراض فى الافعال والاحكام وعن وجوب شئ ما عليه تعالى لئلا يكون مستكملا بفعله أو تركه فلا يثبت له الاستغناء المطلق ووجوب افتقار الممكنات اليه يستلزم وجوب حياته وعموم قدرته وارادته وعلمه ووحدته وعدم تأثير شئ سواه تعالى فى شئ منها ومتى وجبت هذه الامور له تعالى استحالت نقائضها عليه تعالى وجاز ما سوى ذلك فى حقه تعالى فقد اشتملت الجملة الاولى على أقسام الحكم العقلى الثلاثة الراجعة اليه تعالى ويؤخذ من الجملة الثانية وجوب الايمان بسائر الانبياء والرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وما فيه اذ التصريح برسالته صلى الله عليه وسلم يستلزم تصديقه فى كل ما جاء به ومن جملته ما ذكر ويعلم منه أيضا وجوب صدقهم واستحالة الخيانة والكذب عليهم وجواز جميع الاعراض البشرية التى لا تنقص مراتبهم عليهم الصلاة والسلام وهذه جملة اقسام الحكم العقلى المتعلقة بالرسل عليهم الصلاة والسلام ولهذا المعنى جعلهما الشارع ترجمة عما فى القلب من الايمان دليلا على الانقياد الظاهرى للاسلام ولم يقبل من أحد الايمان مع القدرة عليهما الا بهما وقد نص العلماء على أنه لا بد من فهم معناهما ولو اجمالا والا لم ينتفع الناطق بهما فى الخلاص من الخلود فى النار اذا علمت أن كلمتى الشهادة جمعتا جميع ما تقرر من العقائد الايمانية (فاطرح) أى اترك (المرا) يعنى الخصام فى صحة جمعهما ما ذكر ولما جوز الفلاسفة اكتساب النبوة بملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال أشار الى الرد عليهم بقوله (و) مذهب أهل الحق أنه (لم تكن نبوة) وهى شرعا ايحاء الله تعالى لانسان عاقل حر ذكر بحكم شرعى تكليفى سواء أمره بتبليغه أم لا كان الوحى معه كتاب أم لا كان له شرع متجدد أم لا كان له نسخ لشرع من قبله أو بعضه أم لا وكذا الرسالة الا فى اشتراط التبليغ فانه لا بد منه فى مفهومها والمراد أن النبوة بحسب ما علم من القواعد الدينية وانعقد عليه اجماع المسلمين لم تكن (مكتسبة) أى لا تنال بمجرد الكسب بالجد والاجتهاد ومباشرة اسباب مخصوصة كما زعمه الفلاسفة (ولو رقى فى الخير أعلى) أى أبعد (عقبة) وهى فى الاصل الطريق الصاعد فى الجبل أريد به هنا أشق الطاعات وافضلها أى ولو اقتحم العبد اشق العبادات المشبهة لمشقتها رقى العقبات

ما خرجت فأنا أكلم الله تعالى دائما والناس يظنون أنى أكلمهم اه فاذا كان هذا حال أتباع النبى فاظنك بحاله هو صلى الله عليه وسلم الواسطة فى كل شئ ومن يده يؤخذ (قوله قرار ومحل) يحتمل موضعه المخصوص من الكتاب أى المكان الاعتبارى ويحتمل ذهن الشخص ويحتمل أنه تشبيه كأنى وسواء التفت للالفاظ أو المعانى وان شئت فارجع لما أطال به شيخنا فى الحاشية (قوله أى معنى الشهادتين) التفات للمستلزم القريب والا فاللفظ جامع لمدلولاته أيضا تدبر (قوله الجزء) بناء على أنه الاعمال والنطق شطر (قوله السبب) أراد به ما يشمل الشطر (قوله الدال) بناء على أن الاسلام رديف للايمان على التصديق القلبى وقد سبق هذا المقام (قوله وجوب الوجود) هذا من اللوازم وحقيقة الالوهية كونه معبودا بحق (قوله ويلزم منه استغناؤه الخ) السنوسى فسر الالوهية بهذين الشيئين وأخذ ما عداهما منهما والشارح فعل ما فعل ولم يظهر له وجه (قوله ووجوب افتقار الممكنات اليه يستلزم الخ) هذه أيضا تؤخذ من الاستغناء والافتقار الى من يكمله بها (قوله وجاز ما سوى ذلك) ووجهه أن الوجوب ثبت لامور مخصوصة فالاستحالة لنقائضها وما بقى لا واجب ولا مستحيل (قوله ولهذا المعنى) الذى قاله السنوسى ولعلها لهذا المعنى ولا دليل على ما قاله شارحنا من الجزم (قوله للاسلام) أى لاحكام الاسلام وفى الجملة الشريفة مباحث منيفة ذكرنا بعضها فى شرح نظم شيخنا السقاط لصغرى السنوسى (قوله الا بهما) سبق أول الكتاب الخلاف فى اشتراط خصوص هذا اللفظ فانظره (قوله لا بد من فهم معناهما) أقول الاوسع للذاكر أن يلاحظ أخذهما من القرآن فاعلم أنه لا اله الا الله والقرآن يثاب عليه مطلقا كما أن الاولى فى البدايات التأنى بمد أداة النفى مبالغة فى التطهير من الاغيار وبعد الكمال الاسراع لكثرة العدد وهذا من قبيل طول القيام وكثرة السجود ولله الأمر (قوله أهل الحق) أراد بهم المسلمين عموما كما سيقول باجماع المسلمين فهذا مما كفرت به الفلاسفة لاخراج النبوة عن حقيقتها واقتضائه عدم الجزم بكون محمد صلى الله عليه وسلم خاتما (قوله نبوة) وأما الولاية فنها

(بل ذلك) أي اصطفاؤنا النبي صلى الله عليه وسلم للنبوة واختياره للرسالة (فضل الله) أي أثر جوده وانعامه والفضل اعطاء الشيء بغير عوض لا عاجل ولا آجل ولذا لا يكون الا من الله تعالى (يؤتيه) بمحض اختياره (لمن يشاء) ممن سبق علمه وارادته الازليان باصطفائه لها من البشر الذكور الكاملي العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وغير ذلك مما ذكر من الشروط العقلية والشرعية (جل الله) أي تنزه عن أن ينال شيء لم يكن أراد عطيته لانه (واهب المنن) أي العطايا جمع منة ١٩٣ بمعنى العطية وظاهر السياق أن المراد بالمنن الكاملة كالنبوة والوهبي والمكتسب

(وأفضل) جميع (الخلق) أي المخلوقات (على الاطلاق) المراد منه العموم الشامل للعلوية والسفلية من البشر والجن والملك في الدنيا والآخرة في سائر خلال الخير ونعوت الكمال (نبينا) محمد صلى الله عليه وسلم والاضافة فيه لتشريف المضاف اليه لا للاختصاص لما سيأتي من عموم بعثته صلى الله عليه وسلم

(قوله وأفضل) قال اليوسي في التنبيه الثاني آخر حاشية الكبرى ينبغي لك أن تستحضر في معنى الافضلية بين الانبياء ما ذكره الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن عباد في رسائله الكبرى حيث قال انها بحكم الله تعالى لا من أجل علة موجبة لذلك وجدت في الفاضل وفقدت في المفضول وللسيد أن يفضل بعض عبيده على بعض وان كان كل منهم كاملا في نفسه من غير أن يحمله على ذلك شيء وذلك مما يجب له بحق سيادته والله تعالى منزه عن الاغراض وغير هذا تعسف لا يسلم من الوقوع في سوء الأدب ومازلت أستثقل قولهم ان فلانا من الانبياء حاله كذا وحال نبينا صلى الله عليه وسلم كذا وشتان ما بين الحالين لما يوهم من النقص والانحطاط اهـ باختصار ولا يخفى عليك أن النقص النسبي لا بد منه وأن غلبة الحال في مثل هذا المقال مغتفرة نعم احكام الله تعالى لا تعلل مع أن المزايا من فروع الفضل فتعليله بها كالمصادرة (قوله المراد منه العموم) احترازا عن الاطلاق الاصولي فانه يصدق بواحد لانه ما دل على الماهية بلا قيد (قوله من البشر) ولو ابراهيم والتشبيه به في الصلاة لسبقه بالظهور لا لزيادة الفضل فهو نظير كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وما قيل ان المشبه بابراهيم آل محمد لا محمد نفسه فقاصر على رواية الآل وقوله ذاك ابراهيم لما قيل له يا أكرم الخلق أو ما بمعناه تواضع مع أبيه أو قبل أن يعلم أفضليته على ما سيأتي وكذا قوله نحن أولى بالشك من ابراهيم على ما سبق في زيادة الايمان وأما قوله لو كنت موضع يوسف لأجبت الداعي أي داعي الملك فذلك لكمال نظره في المبادرة لليسر والخير ولعل يوسف تدارك قوله اذكرني عند ربك (قوله والآخرة) قال السنوسي في شرح الوسطى والجزائرية مما يدل على مزيد فضله كون الشفاعات والكلام له في الموقف الاعظم دون جميع ما سوى الله وأطال في ذلك بكلام منور انظره ان شئت وكذا ما اشتهر في سبق نبوته على الكل وأخذ الميثاق عليهم أن يتبعوه ان أدركهم فبادية ومناهيه وجميع أحواله قاضية بذلك صلى الله عليه وسلم (قوله خلال الخير) أي خصاله جمع خلة كقلة وقلال وظلة وظلال وتطلق الخلة بالضم أيضا على صفاء المودة وبالفتح الحاجة والفقر وبالكسر نبت (قوله لا للاختصاص) لك أن تقول به

باعتبار المباشرة (قوله وان جعل الضمير للمكلفين كان عاما) يقال هو أرسل لغير المكلفين كالجمادات والملائكة على الحق فان قيل المراد أن بعث التكليف للمكلفين قلنا الحصر حينئذ بديهي اذ معلوم أن ارسال التكليف انما هو للمكلفين اللهم الا أن لا يلاحظ الاختصاص بل عموم جميع المكلفين بقي أنهم قالوا أرسل للجمادات كالحجارة لتأمن كونها من حجارة جهنم فورد الاصنام الذين يكبكبون فيها كما قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون فأجاب شيخنا بأنها تأمن دخولها التعذيب بها وهذا دخول لاهانة عابديها باهانتها وقد يقال ان دخولها للاهانة أشد من دخولها التعذيب بها فالاحسن ما قاله بعض اخواننا من أن هذه خرجت بدليل خاص (قوله أجمع عليه المسلمون) قال اليوسي الا ما ذكر الزمخشري بينه وبين جبريل مما لا يعتد به ولا ينبغي أن يذكر وفي تفسير البيضاوي لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية من سورة التكوير ما نصه واستدل بذلك على فضل جبريل على سيدنا محمد عليهما السلام حيث عد فضائل جبريل واقتصر على نفي الجنون عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ضعيف اذ المقصود منه نفي قولهم انما يعلمه بشر أفترى على الله كذبا أم به جنة لا تعداد فضلهما والموازنة بينهما اهـ فحصله أنه شئ اقتضاه خصوص الحال على حد ولا أقول لكم اني ملك ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وربما توهم فضل جبريل أيضا من أنه يعلمه وكم من معلم بالفتح أفضل ممن يعلمه على أن أثناء المبحث الثاني والثلاثين من اليواقيت في بيان انه أفضل منه ما نصه أنزل عليه القرآن أولا من غير علم جبريل ثم علمه به جبريل مرة أخرى ولذلك قال تعالى ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه أي تعجل بتلاوة ما عندك منه قبل أن تسمعه من جبريل بل اسمعه من جبريل وأنت منبسط اليه كأنك ما سمعته قط وقد عملت التلامذة الموفقون بذلك مع اساتذتهم ذكر ذلك الشيخ رضي الله تعالى عنه في الباب الثاني عشر من الفتوحات وفي غيره من الابواب قلت وفي تصريح الشيخ رحمه الله تعالى بأن القرآن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل جبريل نظر ولم اطلع على ذلك في حديث فليتأمل اهـ والله أعلم هذا ما ذكره الشعراني (قوله على الله) على هنا بمعنى عند (قوله ولا فخر) يحتمل أن

وان جعل الضمير فيه للمكلفين كان عاما مطابقا له وأفضليته صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون وهو مستثنى من الخلاف في التفضيل بين الملك والبشر (قوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر) ولان أمته أفضل الامم لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا وخيارا ولا شك أن خيرية الامم انما هي بحسب كمالها في الدين وذلك تابع لكمال نبيها الذي تبعته فتفضيلها تفضيل له وأما قوله عليه السلام لا تخيروني على موسى ولا تفضلوا بين الانبياء ونحوه فمعناه لا تخيروني

المراد ولا فخر أعظم من هذا فيكون المراد الفخر من حيث انه من النعم فيرجع
للتحدث ويحتمل أن المراد ولا أقوله فخرا فيكون المراد الفخر من حيث ذاته
فتدبر (قوله تخيير مفاضلة) أى فى ذات النبوة أو يؤدى لسوء أدب على ما
سبق (قوله مجرد احتمال) فيه أن ماقبله احتمال أيضا قال الشيخان المراد
أن هذا احتمال لا كبير فائدة فيه وقد يقال ان كان المراد بكبير الفائدة دفع
الاعتراض فهو حاصل فيهما وان كان شيأ آخر فلم يبين بل مجرد قصة الصحيح
تؤيد هذا الاحتمال وحاصلها أن رجلا من الصحابة فوجد يهوديا يقول
وحق الذى اصطفى موسى على البشر فقال له وعلى محمد فقال وعلى محمد فلطمه
على وجهه فاشتكى منه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بسبب لطمه
فقال صلى الله عليه وسلم لا تفضلونى من بين الانبياء فانه ينفخ فى الصور
فأكون أول من يفيق فاذا بموسى آخذ بقائمة العرش فلا أدرى أفاق
قبلى أم جوزى بصعقته فى الدنيا أى فلم يصعق أصلا فى النفخة الاولى لان
الانبياء يصعقون عندها كالاحياء لانهم أحياء فى قبورهم وصعق كل
بحسبه فتأمل قوله فلا أدرى والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله والانبياء
يلونه) قيل من أدلة ذلك نداؤه بيا أيها النبى يا أيها الرسول وهم ينادون
بأسمائهم يا زكريا يا ابراهيم يا موسى يا داود الى غير ذلك (قوله للقرب منه)
أى قربا معنويا ويشير للتفاوت قول البوصيرى

وواقفون لديه عند حدهم * من نقطة العلم أو من شكلة الحكم

فالثانى أعظم (قوله فبقية أولى العزم) لفظ بقية اشارة الى أنه أعظمهم ان
قلت لم يبتل بشىء نشر زكريا قلت وضح ذلك العارف الشعرانى فى المنن بما
ايضاحه أن بعثته صلى الله عليه وسلم عامة فكان مبتلى بهم هداية جميع
الخلق وكفى بذلك فان الفكر المتعب للقلب يتمنى التخلص منه ولو بالموت
خصوصا وقد جبل على الرأفة بهم والرحمة ومزيد الشفقة يعز عليه ما فيه
ضررهم مع تنوع مخالفتهم وكثرتها مع تأثره بمقتضى كمال الاخوة بجميع
ما حصل للرسل قبله فبسماع ابتلائهم يشاركهم فيه وضف لذلك ما كانوا
يرمونه به وكسر رباعيته وشج جبهته وخضب وجهه بالدم واخراجه من
وطنه ومزيد الحروب وهذا بعض ما علم والا فالله لكماله أخفى كثيرا

تخيير مفاضلة ولا يحتاج الى أنه قال ذلك قبل أن
يعلم أنه أفضل لانه مجرد احتمال كما قاله ابن أقبرس
ويحتمل أنه قاله تأدبا وتواضعا فالواجب على كل
مكلف اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الجميع
فيعصى منكره ويبتدع ويؤدب اذا عرفت هذا
(قال عن الشقاق) أى المنازعة
الحكم المجمع عليه لانه لا يجوز الاقدام
فيه واجزم به معتقدا صحته
على خرق الاجماع (والانبياء) عليهم الصلاة والسلام
يجب أن يعتقد أنهم (يلونه) أى يتبعون نبينا محمدا
صلى الله عليه وسلم (فى الفضل) فرتبتهم فيه بعد
مرتبته وان تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه
الصلاة والسلام على ما يأتى فى قوله وبعض كل
بعضه قد يفضل فبقية أولى العزم من الرسل أفضل
من بقية الرسل

ثم بقية الرسل أفضل من الانبياء غير الرسل والواجب اعتقاد أفضلية الافضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلا في التفصيلي واجمالا
في الاجمالي ويمتنع الهجوم على التعيين فيما لم يرد فيه توقيف ولهذا أبهم الناظم في الفاضل والمفضول لينطبق كلامه على كل من علم
كذلك (وبعدهم) أى وبعد الانبياء في الفضيلة (ملائكة) الله (ذى الفضل) فرتبتهم تلى مرتبة الانبياء عليهم السلام في الجملة
فالملائكة ولو غير رسل أفضل من غير الانبياء من البشر ولو كان وليا كأبي بكر وعمر رضى الله عنهما وانما قلنا في الجملة
لان الذى يلى الانبياء من الملائكة على التفصيل
انما هو رؤساؤهم كجبريل وميكائيل واسرافيل
وعزرائيل هذا ما قال به جمهور أصحابنا الاشاعرة
تمسكا بمثل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم أمرهم بالسجود تعظيما له فلو لم يكن آدم
أفضل منهم لما أمروا بالسجود له لان الحكيم لا يأمر
الافضل بخدمة المفضول وذهب القاضى وأبو
عبد الله الحليمى في آخرين كالمعتزلة الى أن الملائكة
أفضل من الانبياء قال القاضى تاج الدين ابن
السبكى ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب
اعتقاده ويضر الجهل به ولو لقى الله ساذجا من المسئلة
بالكلية لم يكن عليه اثم فاهى مما كلف الناس بمعرفته
والسلامة في السكوت عن هذه المسئلة والدخول
في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله
تعالى من غير ورود دليل قاطع دخول في خطر
عظيم وحكم في مكان لسنا أهلا للحكم فيه وقد ورد
ما يمنع من الدخول في ذلك كقوله عليه السلام
لا تفضلونى على يونس بن متى اذ المراد به لا تدخلوا
في أمر لا يعنيكم والا فنحن قاطعون بأنه أفضل من
يونس عليهما السلام والذى ينشرح له الصدر
ويبرد ويثلج له الخاطر اطلاق القول بأن نبينا محمدا
صلى الله عليه وسلم خير الخلق أجمعين من ملك وبشر
وخير الناس بعد الانبياء والملائكة أبو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم على رضى الله تعالى عنهم أجمعين انتهى

من ابتلائه واليه الاشارة بلو علمتم ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا وكان
لا يزيد على التبسم متواصل الاحزان (قوله ثم بقية الرسل) أى غير أولى
العزم وهم خمسة محمد صلى الله عليه وسلم وابراهيم ونوح وموسى وعيسى
عليهم الصلاة والسلام وليس آدم منهم لقوله تعالى ولم نجد له عزما وقيل
جميع الرسل أولوا العزم على الخلاف في من في قوله تعالى أولى العزم من
الرسل أبيانية أم تبعيضية والظاهر أن الخلاف لفظى من حيث أصل
العزم وكماله (قوله ملائكة) جمع ملك وأصله ملأك بالهمز من الالوكة
وهى الرسالة على ما في تفسير القاضى البيضاوى ويقرأ المتن بسكون التاء
وادغامها في الذال للوزن (قوله تعظيما له) أى كما يدل عليه سياق الحال
واستناد ابليس لقوله أنا خير منه وليس هذا عبادة بل أدب وتحريم السجود
لغيره تعالى شرع بعد (قوله الحليمى) بفتح الحاء نسبة لمرضعته صلى الله
عليه وسلم (قوله الملائكة أفضل) قيل لتجردهم عن الشهوات ورد بأن
وجودها مع قمعها أتم من باب أفضل العبادة أحمزها بحاء مهملة فزاى أى
أشقها ألا ترى أن الاقسام ثلاثة شهوة محضة وهو البهائم وعقل محض وهو
الملائكة والانسان مركب منهما فكما أن غلبة الشهوة تنزله عن البهائم لعذرها
بالعدم كما قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل كذلك غلبة العقل ترفعه
عن الملائكة قال السعد ولا قاطع في هذه المقامات (قوله تاج الدين)
في آخر الفصل الثانى من اليواقيت ما نصه رموا الشيخ تاج الدين بن
السبكى رضى الله تعالى عنه بالكفر وشهدوا عليه أنه يقول باباحة الخمر
واللواط وانه يلبس في الليل الغيار والزنار وأتوا به مغلولا مقيدا من الشأم
الى مصر وخرج الشيخ جمال الدين الاسنوى فتلقاه في الطريق وحكم بحقن
دمه اه (قوله البشر) يعنى ما عدا محمدا صلى الله عليه وسلم كما هو الاجماع
ويدل عليه آخر كلامه هنا ولا ينبغى ما في حاشية شيخنا من أنه حتى في الجناب
المحمدى (قوله لا تفضلونى على يونس) اشارة لنفى الجهة فان يونس نزل به
الحوت الى قاع البحر ومحمد صلى الله عليه وسلم ارتقى وكذلك أقرب ما يكون
العبد من ربه وهو ساجد واسجد واقترب اشارة لنفى جهة العلو (قوله
قاطعون بأنه أفضل) حينئذ يشكل كونه لا يعنى الآن يلاحظ كثرة التعرض

والملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام وأمناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة لعدم دليل على ذلك (هذا) المذكور من تفضيل الانبياء على الملائكة والملائكة على غير الانبياء من البشر من غير تفصيل طريق الاشاعرة المرجوحة وانما جزم الناظم بها لانه وضع منظومته على مختار مذهبهم وأشار الى الطريق الثانية بقوله (وقوم) من الماتريدية لم يقولوا بأفضلية جملة كل فريق ممن تقدم على جملة كل فريق يليه بل (فصلوا) القول (اذ فضلوا) أى حيث تعرضوا للتفضيل بين الفريقين فقالوا رسل البشر كموسى أفضل من رسل الملائكة كجبريل ورسل الملائكة كاسرافيل أفضل من عامة البشر وهم أولياؤهم غير الانبياء كأبى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وهم غير الرسل منهم كحملة العرش (١٩٧) والكروبيين (وبعض كل) من الانبياء والملائكة (بعضه قد يفضل) يعنى أن مما يجب اعتقاده أن بعض الانبياء كأولى العزم أفضل من غيرهم وبعض أولى العزم كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من غيره منهم كابراهيم عليه السلام وهو أفضل ممن بقى لقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وأن بعض الملائكة كالرسل منهم أفضل من غيرهم منهم وبعض الرسل منهم كجبريل أفضل من غيره منهم كميكائيل وهو أفضل ممن بقى لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا وتلخيص ما أشار اليه أولا وآخرا أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل المخلوقات على الاطلاق ويليه ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح ثم بقية الرسل ثم الانبياء غير الرسل ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضا عند الله ثم أرأس رسل الملائكة ثم من يليه منهم ثم بقية رسلهم ثم بقيتهم غير الرسل ثم هم متفاضلون أيضا فيما بينهم (بالمعجزات) أى بوقوع جنسها فيستفاد منه جوازها حينئذ وهو ضرورى عندنا والمعجزة عرفا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة والتحدى دعوى الرسالة اشتمل هذا التعريف على ما اعتبره المحققون فى المعجزة من القيود السبعة التى أولها أن يكون فعلا لله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه تصديقا منه تعالى للآتى به فالفعل كنبع الماء من الاصابع الشريفة والترك كعدم احراق النار (٥٠ مبر) لابراهيم عليه الصلاة والسلام وثانيها أن يكون خارقا للعادة لان الاعجاز لا يكون بدونه وثالثها أن يكون ظهوره على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له ورابعها أن يكون مقارنا للدعوى حقيقة أو حكما لانه شهادة وهى لا تكون قبل الدعوى وخامسها أن يكون موافقا للدعوى فالمخالف لا يعد تصديقا كفلق الجبل عند قول مدعى الرسالة معجزتى فلق البحر وسادسها أن لا يكون مكذبا له ان كان مما يعتبر تكذيبه كقوله معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بأنه مفتر كذاب وسابعها أن تتعذر معارضته الا من نبى مثله كما هو حقيقة الاعجاز وزاد بعضهم ثامنا وهو أن لا يكون الخارق واقعا زمان نقض العادات فما يقع عند قيام الساعة وفيها لا يعد مصدقا وقد انطبق عليها قول السعد هى أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله والله أعلم ومراد الناظم رحمه الله تعالى أن مما يجب اعتقاده أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام (أيدوا) بالمعجزات أى أثبت الله نبوتهم ورسالاتهم وصدقهم باظهار خوارق العادات على أيديهم مطابقة لدعواهم معجزة للمعارضين ولولا ذلك لما وجب قبول أقوالهم ولا الاقتداء بأفعالهم وأحوالهم ولما بان الصادق فى دعوى النبوة والرسالة من

فتأمل (قوله على التشكل) فى المبحث التاسع والثلاثين من اليواقيت عن ابن العربى أنهم لا يتشكلون فى صور بعضهم فلا يتشكل جبريل بصورة ميكائيل ولا العكس بخلاف أولياء البشر فيمكنهم ذلك (قوله شأنها الطاعات) فى اليواقيت عن الشيخ الأكبر طاعات الملائكة كلها محتمة عليهم فلا يفرغون من توظيف حتى يمكنهم التطوع قال فقسام لا يزال عبدى يتقرب الىّ بالنوافل الحديث من خصوصيات البشر (قوله بذكورة) معتقدها فاسق متقوّل (قوله ولا بأنوثة) هى كفر لمعارضته لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا الآية وأولى من قال خناثى لمزيد التنقيص (قوله وهم أولياؤهم) وليس المراد بعامة البشر ما يشمل الفساق فان الملائكة أفضل منهم على الصحيح (قوله بالمعجزات الخ) اعلم أن خوارق العادات سبعة الاول المعجزة المقارنة للتحدى الثانى الارهاص قبل النبوة من رهص الجدار وهو أساسه الثالث الكرامة للاولياء الرابع المعونة للعامى تخلصه من شدة الخامس الاستدراج للفاجر على طبق دعواه قال المصنف وانما يحصل لمدعى الالوهية كالدجال دون المتنبى لوضوح أدلة نفى الالوهية من سمات الحدوث فلا يخاف اللبس السادس الاهانة للفاجر على خلاف دعواه السابع السحر ومنه الشعوذة وقيل ليس من الخوارق لانه معتاد عند تعاطى أسبابه (قوله أمر) اختلفوا هل يشترط تعيينه أو يكفى أن يقول معجزتى أن تخرق العادة على الاجمال فيحصل خارق ما وهذا ونحوه مما لا ثمرة الآن له لختم الرسالة (قوله دعوى الرسالة) أصله كما فى مواد الكبرى من حاداه اذا جادله وماراه من الحداء رفع الصوت للابل لان الجدال شأنه رفع الصوت (قوله يعتبر تكذيبه) أما ان قال نطق هذا الميت فكذبه فانه لا يضر لان تكذيبه باختياره بعد الحياة كالكفار ولا بعض خلق

الكاذب وأشار بقوله (تكرما) أى تفضلا واحسانا من غير ايجاب ولا وجوب الى الرد على من أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الارسال والاصطلاح فائدة الارسال وهى قبول قول الرسول والتكليف الذى جاء به لعدم مصدق له على دعواه وهو مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الباطلة اذ لا يجب عليه تعالى شئ لاحد من خلقه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (وعصمة البارى) أى الخالق (لكل) أى لكل واحد من الانبياء والملائكة دون (١٩٨) غيرهم من الآحاد (حتما) فى الاعتقاد على كل مكلف من كل ما ينقص مقامهم من حركة أو سكون أو قول أو فعل والعصمة لغة المنع واصطلاحا أن لا يخلق الله فى المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهو معنى قولهم هى لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء (وخص خير الخلق) أى خص الله أفضلهم وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن سائرهم بما لا ينحصر حدا ولا عدا ولن المهم منه (أن قد تمما * به الجميع ربنا) أى ختم ربنا بنبوته جميع الانبياء قال تعالى وخاتم النبيين ويلزم منه ختم المرسلين أيضا لان ختم الاعم ختم للاخص من غير عكس فلا تبتدأ نبوة ولا شريعة بعده صلى الله عليه وسلم (وعمما) أى وخص أيضا بأن ربنا عمم (بعثته) صلى الله عليه وسلم فى الزمان والمكان فارسله الى جميع المكلفين من الانس والجن اجماعا ويأجوج ومأجوج والملائكة وجميع الانبياء والامم السابقة لدخول الجميع تحت قوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الناس كافة ولشموله لهم من لدن آدم الى قيام الساعة وجميع الحيوانات والجمادات حتى الى نفسه صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وفيه رد على العيسوية من اليهود حيث زعموا تخصيص رسالته بالعرب ومن نفى بعثته صلى الله عليه وسلم كلا أو بعضا كمن نفى الاسلام كذلك فهو كافر عند الاشاعرة ان كان مكلفا وبلغته الدعوة وأما عموم رسالة نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام بعد الطوفان فأمر اتفاقى لانه لم يسلم من الهلاك الا من كان معه فى السفينة على أنه لم يرسل للجن وأما تسخير الجن والانس لسليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام فهو تسخير سلطنة وملك لا تسخير نبوة ثم ذكر ما يترتب على ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم وعموم بعثته قبل

الله وهذا أحد قولين واعلم أن الموافقة وعدم التكذيب لم ينطق عليهما التعريف صريحا نعم يؤخذان من ملاحظة المعنى والفائدة (قوله حتما) أمر أو ماض (قوله مع بقاء قدرته) والا كانت عجزا (قوله تحقيقا للابتلاء) علة لبقاء الاختيار والمراد ابتلاء التكليف واعلم أن المشهور عصمة الملائكة مطلقا وهاروت وماروت قيل رجلان سميا ملكين تشبيها أو أنهما أرسلا فتنة ولم يصح فيهما عصيان وعذاب وقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ليس غيبة لمعين ولا اعتراض بل مجرد استفهام ووقع فى كلام ابن عربى على ما فى اليواقيت عدم عصمة ملائكة الارض وسماء الدنيا وحاصل كلام السعد أنه لا قاطع فى المسئلة (قوله حدا) أراد به مقدار الشرف (قوله تمما به الجميع) كما هو شأن الاعظم فى الشئ كالماء للبئر وأنشدوا

نعم ما قال سادة الاول * أول الفكر آخر العمل

واشارة الى أن فائدة غيره عند عدمه وبعده لا يحتاج لغيره كما قال البوصيرى

فانه شمس فضل هم كواكبها * يظهرن أنوارها للناس فى الظلم

حتى اذا طلعت فى الافق عم هداها العالمين وأحيت سائر الامم

(قوله فلا تبتدأ) احترازا عن عيسى فليس كانبياء بنى اسرائيل بعد موسى فانهم ابتدئت نبوتهم بعده وارسال موسى مقيد بحياته فهم مستقلون وأما عيسى بعد محمد فكأحد المجتهدين بالقرآن لانذركم به ومن بلغ (قوله والملائكة) وقيل تشريف وعلى أنه تكليف فهل بغير هذه الاحكام لما ورد منهم الساجد لا يرفع رأسه أو يختص نحو هذا بغير أوقات الصلاة يحتاج كل ذلك لتوقف وقد بسط المصنف هنا فى شرحه فانظره ان شئت (قوله وجميع الانبياء) أى فى الغيب فهم نوابه فى الظاهر والى ذلك الاشارة بقوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم الآية وقيل بل هذا عهد لكل باعتبار غيره والا لم يناسب قوله تعالى فبهداهم اقتده (قوله والجمادات) لكن الناس ليس موضوعا لما يشمل هذا (قوله كافة) بناء على أن كافة حال من الناس على مذهب ابن مالك وقيل المراد تكفهم عن الشرور (قوله نفى الاسلام) أى الضرورى منه (قوله عند الاشاعرة) لا مفهوم له (قوله بعد الطوفان) ظاهره أنهما

بقوله (فشرعه لا ينسخ * بغيره) أي فيتفرع على ما ذكر أن دينه صلى الله عليه وسلم وما جاء به عن الله عز وجل من الاحكام قرآنية كانت أو سنية كلا أو بعضا لا يرفع بشرع غيره لا كلا ولا بعضا وأما نسخ بعض أحكام شرعه بالبعض الآخر فهو ما يصرح به في قوله (ونسخ بعض شرعه بالبعض أجز) والشرع لغة البيان واصطلاحا تجويز الشيء أو تحريمه أي جعله جائزا أو حراما والشارع مبين الاحكام والشريعة الطريقة في الدين والمشروع ما أظهره الشرع (١٩٩) والنسخ لغة الازالة والنقل واصطلاحا رفع حكم شرعي بدليل شرعي فشرع نبينا صلى الله عليه وسلم مستمر (حتى الزمان ينسخ) أي حتى ينقضي الزمان ويزول بحضور القيامة لعدم تصور الآتي بما يكون به النسخ وعدم قبول زمان من الازمنة المستقبلة لوقوع ذلك فيه لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولقوله صلى الله عليه وسلم لن تزال هذه الامة قائمة على أمر الله تعالى يعني الدين الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله ثم أشار الى الرد على اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم حيث زعموا أن شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شرع أحد من الانبياء بقوله (ونسخه) أي نسخ شرع نبينا محمد (لشرع) كل نبي (غيره) صلى الله عليه وسلم (وقع * حتما) أي متحتما لا يقبل التأويل لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية والاحاديث في ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ التواتر ومراده رحمه الله تعالى أن النسخ جائز عقلا واقع سمعا باجماع المسلمين فلذلك دعا على من منعه بقوله (أذل الله من له منع) أي ألحق الذل ونفى أنواع العز عن الذين منعوا نسخ شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لشرع غيره توسلا للقول بنفي نبوته صلى الله عليه وسلم ثم شرع في بيان مفهوم قوله فشرعه لا ينسخ بغيره فقال (ونسخ) أي وقوع نسخ (بعض) أحكام (شرعه) صلى الله عليه وسلم (بالبعض) أي بأحكام بعض شرعه الآخر (أجز) أي اعتقد جواز الوقوع واحكم به ويشمل البعض المنسوخ وجوب معرفته سبحانه وتحريم الكفر كما هو مذهب أهل الحق ومفهومه عدم وقوع نسخ الجميع وهو الصحيح اجماعا وان كان كل حكم شرعي قابلا للنسخ كلا أو بعضا على المختار

قبل الطوفان لم تكن عامة وقيل بل عامة والا لما صح اغراق الجميع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولعل الاول تمسك بنحو واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وعلى كل فلم يبلغ مبلغ محمد صلى الله عليه وسلم في العموم لجميع الانواع في حياته وبعد وفاته (قوله فيتفرع) جمع بين الفاء والتفرع مع أنه عوض عنها تسمحا كما يجمعون بين الباء وسبب في قولهم بسبب كذا (قوله واصطلاحا تجويز الشيء) تعريف للشرع بالمعنى المصدري أي التشريع أو مبني على قول الناصر على المحلي الجواز والتجويز شيء واحد بالذات فانظره (قوله جائزا) أي غير حرام فيشمل المندوب والمكروه والواجب (قوله الطريقة في الدين) قال الشيخ في بمعنى من البيانية ولعل الاحسن أن الدين بمعنى التدين وهو ظرف مجازي للاحكام (قوله رفع حكم) خرج رفع الاباحة الاصلية (قوله بدليل) خرج رفعه بمانع التكليف كالموت (قوله حتى الزمان ينسخ) حتى هنا ابتدائية فيها معنى الغاية (قوله ان الدين عند الله الاسلام) جملة معرفة الطرفين فتفيد الحصر ولا ينبغي التوقف في دلالتها الذي في حاشية شيخنا ابتداء (قوله هذه الامة) باعتبار طائفة منها قيل يتحازون لبيت المقدس وروي بالغرب ففسر بالاقليم المعلوم وبالدلو الكبير اشارة لحرفتهم (قوله يأتي أمر الله) أي يقرب اتيانه فلا ينافي ما ورد تقوم الساعة على شرار الناس ويحتمل أن المراد بأمر الله الريح اللينة التي يموت بها المؤمنون قبل (قوله توسلا للقول بنفي نبوته) لعل وجهه أنه أخبر بنسخه فيقولون الكاذب لا يكون نبيا لعنهم الله تعالى أو يتدرجون في التكذيب (قوله كما هو مذهب أهل الحق) مقابله أن الكفر قبيح عقلي ووجوب معرفة الله تعالى حسن عقلي فلا يصح نسخهما (قوله عدم وقوع نسخ الجميع) ان قلت كلام المصنف في الجواز قلنا كأن الشارح جعل كلا من الجواز والوقوع ملتفتا له فقوله أولا يشمل وجوب معرفة الله التفت فيه للجواز وقوله وأفهم الخ التفت فيه للوقوع وعليه يظهر ذكر البعض في المصنف فتأمل (قوله على المختار) مقابله لا يعقل نسخ الكل لأن من جملة الاحكام وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ ولا ينسخ ما ثبت النسخ وأجيب بأن المعرفة تتحقق فاذا وجدت لا ضرر في ارتفاع وجوبها

وشمل البعض القرآن أيضا خلافا لمن منعه كأبي مسلم الاصفهاني (وما في ذا له من غض) أي وليس في هذا الحكم العام وهو تجويز نسخ بعض أحكام شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالبعض ولو قرآنية من نقص يقتضي امتناعه وشمل البعض في النظم ناسخا كان أو منسوخا نسخ الكتاب بالكتاب كحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم بحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا التأخرها نزولا وان تقدمت تلاوة ونسخ السنة بالسنة كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها والسنة بالكتاب كحكم استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والكتاب بالسنة ولو آحادا على الصحيح خلافا لمن منعه كجواز الوصية للوالدين والاقربين الدال عليه قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بحديث لا وصية لوارث والحق انه لم يقع الا بالسنة المتواترة كما شمل أيضا ما نسخت تلاوته وحكمه جميعا نحو عشر رضعات (٢٠٠) محرمات كان مما يتلى فنسخن بخمس معلومات وما نسخت تلاوته دون حكمه نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم كان مما يتلى فرجم النبي صلى الله عليه وسلم المحصنين وما نسخ حكمه دون تلاوته كآية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم نسخ بأربعة أشهر وعشرا والنسخ الى بدل كما في آيتي الانفال والى غير بدل كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية فان وجوب تقديم الصدقة على مناجاته صلى الله عليه وسلم نسخ بلا بدل والحق أن هذا القسم لم يقع وفاقا للشافعي رضي الله تعالى عنه والبدل في هذه الآية الجواز المطلق الصادق بالاباحة والاستحباب ولما أنهى نصف المنظومة وقدم الكلام على وجوب الايمان بمعجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام نبه هنا على كثرتها لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم دون غيره بقوله أول النصف الثاني (ومعجزاته) أي خوارق العادة الظاهرة على يديه صلى الله عليه وسلم الدالة على صدق نبوته (كثيرة) كثرة ما وصل اليها معجزات أحد غيره من الانبياء مع طول مددهم وقصر مدته وذلك أدل دليل على مزيد عناية الله به وهو دليل مزيد التشريف كشق صدره الشريف واخراج العلقة التي هي حظ الشيطان من قلبه واخباره عن المغيبات كبيت المقدس وما فيه حين ترددهم في معراجه وسؤالهم له أن يصفه وكانشقاق القمر وتسليم الحجر والشجر عليه وتكليم الظبية وتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع الذي كان يخطب اليه قبل اتخاذ المنبر ورد عين قتادة حين سالت على خده فكانت أحسن عينيه وأحدهما نظرا وشهادة الضب بنبوته وغير ذلك مما لا يحصى ولذا وصفها بالكثرة المطلقة عن التقييد بعدد معين أو مبهم ايماء للعجز عن الاحاطة بها وقوله (غرر) أي واضحات مشهورات (منها كلام الله) تعالى المسمى في عرف الاصوليين بالقرآن وهو اللفظ المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه للاعجاز وأما في عرف المتكلمين فالمسمى به المعنى النفسي القائم بذاته تعالى المدلول للنظم المنزل وهو أفضل معجزاته صلى الله عليه وسلم وأدومها لبقائه بعد موته صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة ولا يخرج عنه شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم فاذا نص عليه تفصيلا (معجز البشر) أي الذي صير كل فرد من الانسان البادي البشرة يعني الجلد عاجزا عن معارضته والاتيان بمثله بل كل المخلوقات كذلك بالاجماع قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وخص الانس والجن لانهما اللذان تتصور منهما المعارضه واقتصار الناظم على البشر لانهم الذين تصدوا لذلك بالفعل ولو فرض من

و يظهر تفرع ما هنا على ما يأتي من النسخ بغير بدل والا فلا بد من حكم ناسخ فلا يعقل نسخ الكل فتدبر (قوله خلافا لمن منعه) تمسك بأن القرآن قطعي فلا ينسخ بآحاد وأجيب بأن القطعي متنه لا دلالته لكن أنت خبير بأن الدلالة قد تكون قطعية كآية الاستقبال فالحق أن يقال لا مانع من نسخه بالآحاد (قوله كأبي مسلم) هو الجاحظ تمسك بقوله تعالى لا يأتيه الباطل وفيه أن النسخ ليس من هذا القبيل ولعله يقول في آية ما ننسخ من آية الشرطية لا تقتضي الوقوع أو يحمله على معنى آخر فلينظر (قوله وما نسخت تلاوته دون حكمه) ان قلت لا يدخل هذا في تعريفه السابق بأنه رفع حكم قلت مرجعه نسخ ثبوت أحكام القرآنية للمتلو (قوله تقديم الصدقة على) الفقراء بما تيسر تقربا الى الله تعالى ليطهره حتى يكون أهلا لمناجاته صلى الله عليه وسلم ولاستلزامه قلة الاسئلة فان في السكوت رحمة كما ورد اتركوني ما تركتكم ان الله سكت عن أشياء رحمة لكم وقد شدد بنو اسرائيل في السؤال عن البقرة فشدد عليهم بضيق صفاتها حتى غلت (قوله وتكليم الظبية) الحق أن حديث الظبية موضوع لا أصل له كذا قرره شيخنا (قوله ولا يخرج عنه شيء من معجزاته) ان قلت ما معنى دخول حنين الجذع فيه مثلا قلت في حاشية العلامة الملوي اشارة لجواب ذلك وهو أن في القرآن والله على كل شيء قدير ويندرج فيه جميع المعجزات (قوله الطبقة العليا أراد) بها ما خرج عن طوق البشر وافرادها متفاوتة وما من فرد الا ويقدر المولى على أعظم منه (قوله كما ذهب اليه الجمهور) راجع لقوله في الطبقة العليا بالمعنى السابق والمقابل يقول الاعجاز بصرفهم عن الاتيان بمثله مع صلاحية قدرتهم له (قوله أو ثلاث آيات) عليه لا يكفي الآية والآيتان بخلاف ما قبله وظاهر هذا ولو مع الطول كآيتي الكرسي والدين والظاهر خلافه (قوله

الملائكة معارضة لكانوا كذلك أيضا والوجه الذى أعجز به هو كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب وعلماؤهم مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية ودقائق العلوم الالهية وأحوال المبدا والمعاد وغير ذلك مما لا يحصى كما ذهب اليه الجمهور ولا خلاف فى أنه بجملته معجز وانما اختلفوا فى أقل ما يقع به الاعجاز من أبعاضه فقال القاضى عياض ان أقله سورة انا أعطيناك الكوثر أو آية أو آيات فى قدرها وظاهر كلام الاستاذ أبى اسحق ان أقله أقصر سورة منه أو ثلاث آيات منه واختاره جمهور أهل التحقيق (واجزم) اعتقادك وجوبا (بمعراج النبى) أى بأن من جملة معجزاته صلى الله عليه وسلم وقوع عروجه وصحة صعوده صلى الله عليه وسلم بالابراق بعد الاسراء به عليه يقظة بجسمه وروحه من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فصعد من صخرة بيت المقدس الى سدرة المنتهى وحيث شاء الله حال كون العروج الذى جزمت به (كما رووا) أى مطابقا ومماثلا للوصف الذى رواه أهل الحديث والتفسير والسير واشتهر اطلاق احد الاسمين أعنى الاسراء والمعراج على ما يعم مدلوليهما استغنى الناظم رحمه الله تعالى عن التعريض لذكر الاسراء وان كان الواجب التعريض له لانه قد أنكر والحق كما أشرنا اليه فى التقرير أنه كان يقظة بالروح والجسد من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب والسنة واجماع القرن الثانى من الائمة ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ومنها الى الجنة ثم الى المستوى أو العرش أو طرف العالم بخبر الواحد وهو أمر ممكن أخبر به الصادق وكل ما هو كذلك فهو حق وحكمه مطابق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز على السموات الخرق والالتئام كما يجوز ان على الارض والماء ويجوز على الانسان سرعة قطع المسافة كما يجوز على الطير والريح واما عدم دليل الامتناع وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولما كان نزول براءة عائشة رضى الله تعالى عنها من جملة معجزاته صلى الله عليه وسلم وان كان كرامة لها أولا بويها أو للجميع من جهة أخرى أشار له بقوله (وبرئن) يعنى أنه يجب شرعا على كل مكلف أن يعتقد براءة أم المؤمنين (لعائشه) بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنهما (مما رموا) أى من الافك الذى رماها به المنافقون وقذفوها به وكان الذى تولى كبره عبد الله بن أبى بن سلول لعنه الله كما جاء به القرآن وانعقد عليه اجماع الأمة ووردت به الاحاديث الصحيحة حين كانت فى غزوة بنى المصطلق تخلفت فى طلب عقدها وكان من جزع (١٥مير) أظفار فحمل هودجها ظنا انها فيه وساروا القوم ورجعت فلم تجدهم فمر بها صفوان بن المعطل فحملها ولم ينظر اليها وقاد بها البعير موليها ظهره حتى أدرك بها النبى صلى الله عليه وسلم فرموها به فانزل الله تعالى فى براءتها العشر آيات من أول سورة النور ثم أشار الى حكم واجب الاعتقاد أيضا بقوله (وصحبه) صلى الله عليه وسلم أى كل فرد من الصحابة الذين آمنوا به وصحبوه ولو قليلا والمراد من كان صحابيا فى نفس الامر وصل الينا علم صحبته أم لا (خير) أهل (القرون) المتاخرة أى أفضلهم وأكثرهم ثوابا لانهم آووا ونصروا وأما أفضليتهم على القرون المتقدمة غير الانبياء فلا كلام فيها لقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين والسابقون الأولون ولحديث ان الله اختار أصحابى على العالمين سوى النبيين والمرسلين ولا يخفى ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه أو قتل تحت رايته على من لم يلازمه أو لم يحضر معه مشهدا أو على من كلمه يسيرا أو ماشاه قليلا أو رآه على بعد أو فى حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع وأما أفضل الصحابة فيأتى التصريح به فى قوله وخيرهم من ولى الخلافه والقرن أهل زمان واحد متقارب اشتركوا فى أمر من الامور المقصودة وسمى قرنا لانه يقرن أمة بأمة وعالما بعالم جعل اسما

بمعراج النبى) صلى الله عليه وسلم بسكون الياء مخففة للوزن (قوله واجماع القرن الثانى) راجع لكونه يقظة بالجسم والروح (قوله طرف العالم) لانا نجوز فوق العرش شئ (قوله الخرق) هذا بعد تسليم أنها لا ابواب لها (قوله من جملة معجزاته) ضرورة أنه من آيات القرآن (قوله لعائشه) اللام زائدة ولم يلاحظها الشارح وهو بسكون الهاء للوزن (قوله سلول) اسم أمه ممنوع من الصرف (قوله لقد رضى الله الخ) فيه أن هذا قاصر على أهل الحديبية الذين بايعوا تحت الشجرة على أنه لا يلزم من الرضا الخيرية المذكورة (قوله والسابقون الخ) فيه أن السابقين كما يأتى خصوص من صلى الى القبلتين لا عموم الصحابة الا أن يكون لاحظ مزية السبق فى الجملة (قوله لانه يقرن) هذا انما يناسب الزمن وعليه تقديره اهل فى حل المتن ويمكن أن يقال ان القرن بمعنى الناس ينقلون أخبار من قبلهم لمن بعدهم وهذا معنى القرن (قوله نقرن التابعين) أى الذين انفردوا به عن الصحابة والكلام منظور فيه للجملة والتقريب (قوله ولا يشترط فيه التمييز الخ) قيل الصواب العكس وأنه يشترط فى التابعى دون الصحابى (قوله لازيد شرف الصحبة) أى فيشتد فيهما (قوله الى الافراد) ظاهر بالنسبة لافراد الصحابة (قوله تفاوت بقية القرون) لعل باعتبار الغالب والافقد ورد مثل هذه الامة مثل المطر لا يدرى أوله خير ام آخره والعيان قاض بذلك (قوله يسرع بخياركم) ضبطه سيدى أحمد النفراوى بالبناء للمفعول قال وأصله انما يسرع الله (قوله دورولايتهم) فضل عنهم ستة أشهر تولاها الحسن بن على فقال معاوية أنا أول الملوك (قوله فأفضلهم أبو بكر) فى السيرة الشامية روى ابن عساكر عن أبى الدرداء وأبو نعيم فى فضائل الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يمشى أمام أبى بكر فقال أتمشى أمام من هو خير

للوقت أولا أهله فقرنه صلى الله عليه وسلم مدة أصحابه من البعث الى اخر من مات منهم وهى مائه وعشرون سنه اونحس اصحابه عليه السلام وقرن التابعين من سنة مائة الى نحو سبعين وقرن أتباع التابعين ثم الى حدود العشرين ومائتين والله أعلم وقوله (فاستمع) تكملة (فتابعى) يعنى أن رتبتهم تلى رتبة الصحابة من غير تراخ كبير والتابعى من لقى الصحابى الذى لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا مؤمنا به لقاء على غير وجه خرق العادة وقيل لا يكفى مجرد اللقاء بل لا بد من الصحبة لمزيد لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته ولا يشترط فيه التمييز ولو شرط فى الصحابى لمزيد شرف الصحبة (فتابع لمن تبع) يعنى أن رتبة تابع التابعين تلى رتبة التابعين فى الفضل والاصل فى هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم خير أمتى القرن الذين يلونى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فيه أن الصحابة أفضل من التابعين وأن التابعين أفضل من اتباع التابعين والجمهور على أن هذه الافضلية بالنسبة الى الافراد وظاهره أن مابعد القرون الثلاثة فى الفضيلة سواء لا مزية (٢٠٢) لأحدها على الآخر وذهب جماعة الى تفاوت بقية القرون بالسبقية فكل قرن أفضل من الذى بعده الى يوم القيامة لحديث مامن يوم الا والذى بعده شر منه وانما يسرع بخياركم وأشار الى حكم واجب الاعتقاد أيضا بقوله (وخيرهم) أى أفضل أصحابه صلى الله عليه وسلم على الاطلاق (من ولى) أى النفر الذين ولوا (الخلافة) العظمى وهى النيابة عنه صلى الله عليه وسلم فى عموم مصالح المسلمين من اقامة الدين وصيانة المسلمين المقدرة مدتها بقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون أى سنة ثم تصير ملكا عضوضا وهذا صريح فى أن الأئمة الاربعة أفضل الصحابة لان هذه المدة كانت دور ولايتهم والى هذا التفضيل ذهب الجمهور خلافا لما نقله المازرى عن طائفة من عدم المفاضلة بينهم وهو قطعى كما قال به امامنا الاشعرى رضى الله تعالى عنه فى الظاهر والباطن (وأمرهم) أى شأن الخلفاء الاربعة فى تفاوتهم وترتيبهم (فى الفضل) بمعنى كثرة الثواب أو العلم أو الشجاعة (كالخلافة) أى على حسب تفاوتهم فيها فالاسبق فيها أكثرهم فضلا ثم التالى فالتالى كذلك عند أهل السنة وامامهم أبى الحسن الاشعرى وأبى منصور الماتريدى فأفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله تعالى عنهم قال السعد على هذا وجدنا السلف والخلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به والنظم صريح فى الرد على الخطابية فى تقديم عمر والراوندية فى تقديم العباس ابن عبد المطلب والشيعة وأهل *يرى الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وقول مالك الاول بتقديم على على عثمان رضى الله عنهما (يليهمو) أى يلى آخر الأربعة الخلفاء فى الافضلية على الغير (قوم) أى رجال (كرام) جمع كريم وهو كريم النفس رفيع النسب (بررة) جمع بر وهو المحسن (عدتهم ست) أى ستة (تمام العشرة) المبشرين بالجنة الذين من جملتهم المشايخ الاربعة السابقون وهم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ابن عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة بن الجراح ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض فى الافضلية فلا قائل به لعدم التوقيف وتخصيص هؤلاء العشرة لشهرة حديثهم الجامع لهم وان كان المبشرون بالجنة أكثر ثم هذا مع قطع النظر عن القرابة الشريفة والتقدم فى الاسلام والهجرة بدليل قوله آنفا والسابقون فضلهم نصا عرف (فأهل) غزوة (بدر) رتبتهم تلى رتبة الستة من العشرة سواء استشهدوا فيها أولا وبدر اسم للوادى ولبئر فيه وكانوا ثلثمائة

منك ان أبا بكر خير من طلعت عليه الشمس وغربت الا النبيين والمرسلين اه قلت فيه دليل لتقديم الاشرف كما هو العادة ولتأخره حديث كان يسوق أصحابه كالراعى (قوله المبشرون بالجنة أكثر) أى كالحسنين وفاطمة ثم لا يخفى أن الغرض بيان مراتب مخصوصة بقطع النظر عن البشارة بالجنة وعدمها فلا يناسب كلام الشارح فتدبر (قوله آنفا) هى بمعنى قريبا فى الماضى أو المستقبل وأراد الثانى (قوله فأهل بدر) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلع الله على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم والى ذلك يشير سيدى عمر بن الفارض بقوله

فليصنع القوم ماشاؤا لأنفسهم * هم أهل بدر فلا يخشون من حرج

وحسن موقعه فان جهاد النفس الجهاد الأكبر كما ورد ولبعضهم أيضا

يا بدر أهلك جاروا * وعلموك التجرى
وقبحوا لك وصلى * وحسنوا لك هجرى
فليصنعوا ما يشاؤا * فانهم أهل بدر

وليس المراد ظاهر اللفظ من الاباحة فانه خلاف عقد الشرع بل تشريفهم وتكريمهم بعدم المؤاخذة أو بوفقوا للتوبة وقيل هى شهادة بعدم وقوع الذنب قال الشامى وفيه نظر ظاهر فان قدامة بن مظعون شرب الخمر فى أيام عمر وكان بدريا (قوله اسم للوادى) فى السيرة الشامية بدر قرية مشهورة على نحو أربع مراحل من المدينة الشريفة قيل نسبت الى بدر بن النضر بن كنانة وقيل الى بدر بن الحرث وقيل الى بدر بن كلدة وأنكر ذلك غير واحد من شيوخ بنى غفار وقالوا هى ماؤنا ومنزلنا وما ملكها احد قط يقال له بدر وانما هو علم عليها كغيرها من البلاد قال الامام البغوى وهذا قول الأكثر اه (قوله أو لبئر فيه) فى السيرة الشامية لاستدارتها أو لصفاء مائها فكان البدر

يرى فيها (قوله وسبعة عشر) فى الشامية أنه صلى الله عليه وسلم أمر بعدهم
فأخبر بأنهم ثلثمائة وثلاثة عشر ففرح بذلك وقال عدة أصحاب طالوت
وأنهاهم بعضهم الى ثلثمائة وسبعين وكان المسلمون فى قلة وعدم أهبة للحرب
وذلك انهم لم يخرجوا بنية قتال وانما بلغهم أن أبا سفيان بن حرب مقبل من
الشأم فى ألف بعير لقريش فيها أموال عظام ولم يبق بمكة قرشى ولا قرشية له
مثقال فصاعدا الا بعث به فى العير وفيها سبعون رجلا أو ثلاثون أو أربعون
فلم يحتفل لها رسول الله صلى الله عليه وسلم احتفالا بليغا بل قال من كان
ظهره حاضرا فليركب معنا فجعل رجال يستأذنونه فى ظهورهم فى علو المدينة
فقال لا الا من كان ظهره حاضرا وتخلف خلق كثير لم يلاموا وبلغ أبا سفيان
الخبر فاستأجر ضمضم بن عمرو الغفارى بعشرين مثقالا رسولا الى مكة فقبل
قدوم ضمضم على قريش بثلاث ليال رأت عاتكة بنت عبد المطلب رؤيا
فأعظمتها وأصبحت بعثت الى أخيها العباس بن عبد المطلب فقالت له يا أخى
لقد رأيت الليلة رؤيا أفظعتنى ليدخلن على قومك منها شر وبلاء فقال وما
هى فقالت لن أحدثك حتى تعاهدنى أنك لا تذكرها فانهم ان سمعوها آذونا
وأسمعونا ما لا نحب فعاهدها العباس فقالت رأيت أن رجلا أقبل على بعير
فوق الابطح وهو مسيل واسع فيه دقاق الحصى وهو ما بين المحصب ومكة
وليس الصفا منه فصاح بأعلى صوته انفروا يا آل غدر لمصارعكم فى ثلاث وصاح
ثلاث صيحات فأرى الناس اجتمعوا اليه ثم دخل المسجد ففعل كذلك على
رأس الكعبة ثم كذلك على أبى قبيس ثم أرسل صخرة عظيمة لها حس عظيم
تقطعت على كل بيت من دور قومك ففشا الحديث حتى قال أبو جهل
للعباس يا بنى عبد المطلب متى حدثت فيكم هذه النبية ما رضيتم أن تتنبأ
رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم فسنتربص بكم ثلاث ليال فان لم تكن رؤياها كتبنا
عليكم كتابا أنكم أكذب أهل بيت فى العرب فقال له العباس هل أنت منته
فان الكذب فيك وفى بيتك قال العباس فلما أمسيت لم تبق امرأة من بنى
عبد المطلب الا أتتنى فقالت أقررتم هذا الفاسق أن يقع فى رجالكم ثم قد
تناول نساءكم فغدوت له فى اليوم الثالث من رؤيا عاتكة وأنا حديد مغضب
فاذا هو يشتد ويسرع غاديا وكان رجلا خفيفا فقلت فى نفسى ماله لعنه الله

وسبعة عشر رجلا من الانس

أكل هذا فرق منى واذاهو قد سمع مالم أسمع صوت ضمضم بن عمرو يصرخ واقفا على بعيره قد جدعه وحوّل رحله وشق قميصه وهو يقول يامعشر قريش يا آل لؤى بن غالب أموالكم مع أبى سفيان قد عرض لها محمد فى أصحابه الفوت الفوت والله ما أرى أن تدركوها فشغلنا الامر وفزع الناس أشد الفزع وأشفقوا من رؤيا عاتكة وتجهزوا من كل جهة وأجمع أمية بن خلف على القعود وذلك أنه كان صديقا لسعد بن معاذ رضى الله عنه وكان أمية اذا مرّ بالمدينة نزل على سعد واذا مرّ سعد بمكة نزل على أمية فاتفق لسعد مرة يطوف بالبيت مع أمية نصف النهار فلقيهما أبو جهل فقال لا أراك تطوف آمنا وقد آويتم الصباة فقال سعد ورفع صوته عليه والله لئن منعتنى هذا لأمنعنك ماهو أشد عليك منه طريقك الى المدينة فقال له أمية لا ترفع صوتك على أبى الحكم سيد أهل الوادى فقال له سعد دعنا منك يا أمية فوالله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه قاتلك ففزع لذلك أمية فزعا شديدا وقال والله لا يكذب محمد اذا حدث لا أخرج من مكة فلما أراد التخلف فى هذه الواقعة أتاه أبو جهل فقال يا أبا صفوان ان تخلفت وأنت سيد أهل الوادى تخلف الناس معك وأتاه عقبة بن أبى معيط بين قومه بمجمرة ثم قال استجمر انما أنت من النساء فلم يزالوا به حتى قال يا أم صفوان جهزينى فقالت أنسيت ما قال أخوك اليثربى قال لا ما أريد ان أجوز معهم الا قريبا فاشترى أجود بعير بمكة وجعل لا ينزل منزلا الا عقل بعيره حتى قتله الله تعالى فخرجوا زهاء ألف مقاتل كما قال تعالى بطرا ورئاء الناس ويصدّون عن سبيل الله معهم مائتا فرس يقودونها وستمائة درع والقيان يضربن بالدفوف وكان خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم لاثنتى عشرة ليلة خلت من رمضان أو ثمان وردّ من استصغره كعبد الله بن عمر وأسامة بن زيد وقال لعمير بن أبى وقاص ارجع فبكى فأجازه فقتل ببدر وهو ابن ست عشرة سنة وكان بين يديه رايتان سوداوان احداهما مع على بن أبى طالب يقال لها العقاب وكان سنه اذ ذاك عشرين سنة واستخلف ابن أم مكتوم على الصلاة وكان عليه صلى الله عليه وسلم درعه ذات الفضول وسيفه العضب وكانت ابله سبعين بعيرا يعتقبونها وكان معها فرسان فقط احداهما

للمقداد

للمقداد بن الاسود والثانية للزبير بن العوام وأفطر بالناس بعد أن صام يوما
أو يومين واستشار الناس فأتوا بما يسر ومن كلامهم لا نقول لك كما قالت
بنو اسرائيل اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن نقول اذهب
أنت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون والله لنقاتلن بين يديك ومن خلفك
وعن يمينك وعن شمالك فقال صلى الله عليه وسلم سيروا على بركة الله
وأبشروا فان الله وعدني احدى الطائفتين والله لكأني أنظر الى مصارع
القوم وكانت ليلة الجمعة وأنزل عليهم النعاس أمنة ومطرا اذهبوا به الجنابة
وثبت لهم رمل الارض ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي تحت شجرة
حتى أصبح ثم قال سعد بن معاذ يا رسول الله ألا نبني لك عريشا تكون فيه
ونعد عندك ركائبك ثم نلقى عدونا فان ظفرنا كان ذلك ما أحببنا وان
كانت الأخرى جلست على ركائبك فلحقت بمن وراءنا فقد تخلف عنك
أقوام يا نبي الله ما نحن بأشد حبا لك منهم ولو أنهم ظنوا أنك تلقى حربا
ما تخلفوا عنك فكان في العريش هو وأبو بكر فقط وقام سعد بن معاذ رضي
الله عنه على بابه متوشحا بالسيف ومشى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في موضع المعركة وجعل يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان
ان شاء الله تعالى فما تعدى أحد منهم موضع اشارته رواه الامام احمد ومسلم
وغيرهما وقال اللهم هذه قريش قد أقبلت بخيلائها وفخرها تجادل وتكذب
رسولك اللهم فنصرك الذي وعدتني وأراد بعض العرب أن يمد قريشا
فأرسلوا له ان كنا نقاتل الناس فما بنا من ضعف ولئن كنا نقاتل الله كما يزعم
محمد فما لاحد بالله من طاقة فلما نزل الناس أقبل نفر من قريش حتى وردوا
حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال دعوهم فقتلوا كلهم الا حكيم
ابن حزام وأسلم بعد ذلك وكان يمينه العظيم والذي نجاني يوم بدر وأرسلت
قريش عمير بن وهب الجمحي وأسلم بعد ذلك يحزر الصحابة فرجع وقال لهم
يا معشر قريش البلايا تحمل المنايا نواضح يثرب تحمل الموت الناقع قوم
ليس لهم منعة ولا ملجأ الا سيوفهم أما ترونهم خرسا لا يتكلمون يتلمظون
تلمظ الافاعي والله ما أرى أن يقتل رجل منهم حتى يقتل منكم فاذا أصابوا
منكم أعدادهم فما في العيش خير بعد ذلك فبعثوا أبا سلمة الجشمي فقال والله

مارأيت جلدا ولا عددا ولا حلقة ولا كراعا ولكن رأيت قوما لا يريدون
أن يؤبوا الى أهليهم قوم مستميتون زرق العيون كأنها الحصى فألقى الله
فى قلوبهم الرعب حتى قال عتبة بن ربيعة يا معشر قريش انكم ان أصبتموهم
لا يزال الرجل ينظر فى وجه رجل يكره النظر اليه قتل ابن عمه أو رجلا من
عشيرته فارجعوا ولكن ليقضى الله أمرا كان مفعولا فتهيؤا وسل
أبو جهل سيفه فضرب به متن فرسه فقيل له بئس الفأل هذا وسوّى رسول
الله صلى الله عليه وسلم الصفوف وخطب خطبة قال فيها أما بعد فانى
أحثكم على ما حثكم الله عز وجل عليه وأنهاكم عما نهاكم الله عز وجل عنه
فان الله عز وجل عظيم شأنه يأمر بالحق ويحب الصدق ويعطى الخير أهله
على منازلهم عنده وانكم قد أصبحتم بمنزل من منازل الحق لا يقبل الله فيه
من أحد الا ما ابتغى به وجهه وان الصبر فى مواطن البأس مما يفرج الله به عز
وجل الهمّ وينجى به من الغمّ وتدركون النجاة فى الآخرة فاستحيوا اليوم
أن يطلع الله عز وجل على شئ من أمركم يمقتكم عليه فان الله عز وجل يقول
لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم انظروا الذى آمركم به فاستمسكوا به
يرضى به ربكم عنكم وتستوجبوا الذى وعدكم به من رحمته ومغفرته فان
وعد الله حق وقوله حق وعقابه شديد وانما أنا وأنتم بالله الحىّ القيوم اليه
لجأنا وبه اعتصمنا وعليه توكلنا واليه المصير يغفر الله لنا وللمسلمين وابتهل
صلى الله عليه وسلم فى الدعاء حتى قال اللهمّ ان تهلك هذه العصابة اليوم
لا تعبد فى الارض اللهمّ انى أنشدك عهدك ووعدك اللهمّ ان ظهروا على هذه
العصابة ظهر الشرك ولا يقوم لك دين وركع ركعتين يقول فى صلاته اللهمّ
لا تودع منى اللهمّ لا تخذلنى اللهمّ انى أنشدك ما وعدتنى اللهمّ ان تشأ
لا تعبد بعد هذا اليوم وكان كثيرا ما يقول فى سجوده اذ ذاك يا حىّ يا قيوم
لا يزيد عليها يكررها مدّة وهو ساجد حتى فتح عليه وسقط رداؤه من كثرة
ما ابتهل ما دايديه فألقاه عليه أبو بكر والتزمه من ورائه فقال يا نبى الله كفاك
تناشد ربك فانه سينجز لك ما وعدك قال الامام أبو سليمان الخطابىّ لا يجوز
أن يتوهم أن أبا بكر كان أوثق بربه من النبىّ صلى الله عليه وسلم بل الحامل
له صلى الله عليه وسلم شفقته على أصحابه وتقوية قلوبهم لانه كان أوّل مشهد

شهده

شهدوه مع قلتهم وكثرة بأس العدو فأظهر لهم مزيد توجهه لتسكن نفوسهم لعلمهم بأنه مجاب وحمل أبا بكر ما وجد فى نفسه من القوة وشفقته على رسول الله صلى الله عليه وسلم وليسره بما يجد وقال القاضى أبو بكر بن العربى كان صلى الله عليه وسلم فى مقام الخوف وكان صاحبه فى مقام الرجاء وكلا المقامين سواء فى الفضل قال تلميذه السهيلى لا يريد أن النبى صلى الله عليه وسلم والصديق سواء ولكن الرجاء والخوف مقامان لا بد للايمان منهما فأبو بكر كان فى تلك الساعة فى مقام الرجاء والنبى صلى الله عليه وسلم كان فى مقام الخوف من الله تعالى لان الله تعالى يفعل ما يشاء اه وفى آخر كلام السهيلى اشارة بطرف خفى الى ما هو الاظهر من أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذ ذاك جامعا بين الرجاء والخوف وذلك لما قال العارفون ان لله حضرة تسمى حضرة الاطلاق لا يبالى فيها بأحد المشار اليها بقوله عز وجل قل فمن يملك من الله شيأ ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الارض جميعا ومنها خطاب بعض الانبياء بان عدت الى كذا محوت اسمك من ديوان الانبياء مع العصمة والثانية حضرة التنزل التى قيدها بما شاء على ما شاء وفى الانصاف هى لا تخرج عن الاولى فكان صلى الله عليه وسلم يخاف تجلى الاطلاق راجيا التنزل الوعد والجماعة التفتوا للثانى فقط وقد سبق لك التنبيه على نحو هذا أثناء الكتاب ومما يؤيد ما ذكرنا لك ما فى السيرة الشامية أن ابن رواحة قال يا رسول الله انى أريد أن أشير عليك ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يشار عليه ان الله تعالى أجل وأعظم من أن ينشد وعده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ابن رواحة لأنشدن الله وعده ان الله لا يخلف الميعاد وكان شعار المسلمين يا منصور آمن ويقال كان شعاره صلى الله عليه وسلم أحد أحد ثم خرج صلى الله عليه وسلم وقاتل بنفسه قتالا شديدا وحرض المؤمنين على القتال فقال قوموا الى جنة عرضها السموات والارض فقال عمير بن الحمام رضى الله تعالى عنه أخو بنى سلمة وفى يده تمرات يأكلهن بخ بخ يا رسول الله عرضها السموات والارض قال نعم قال أفما بينى وبين أن أدخل الجنة الا أن يقتلنى هؤلاء ائن حييت حتى آكل تمراتى هذه انها لحياة طويلة ثم قذف التمرات من يده وأخذ

سيفه فقاتل حتى كان أول قتيل من المسلمين وهو يرتجز

ركضا الى الله بغير زاد * الا التقى وعمل المعاد

والصبر فى الله على الجهاد * وكل زاد عرضة النفاد

غير التقى والبر والرشاد

وكانوا اذا اشتد البأس اتقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أقربهم للمشركين فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحصا كفا فرمى به المشركين وقال شاهت الوجوه اللهم أرعب قلوبهم وزلزل أقدامهم فأصاب أعين جميعهم وانهزموا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سيهزم الجمع ويولون الدبر وأخذ صلى الله عليه وسلم عرجونا وقال قاتل بهذا يا عكاشة فهزه فانقلب سيفا جيدا وضرب خبيب بن عدى فال شقه فتفل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده فالتأم وسالت عين قتادة فردها وكذا عين رفاعة بن رافع وكان ممن قتل عدو الله أمية بن خلف فى السيرة الشامية ما نصه روى البخارى وابن اسحق واللفظ له عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه قال كان أمية بن خلف لى صديقا بمكة وكان اسمى عبد عمرو فتسميت حين أسلمت عبد الرحمن فكان يلقانى اذ نحن بمكة فيقول يا عبد عمرو أرغبت عن اسم سماك به أبوك فأقول نعم فيقول انى لا أعرف الرحمن فاجعل بينى وبينك شيأ أدعوك به اما أنت فلا تجيبنى باسمك الاول واما أنا فلا أدعوك بما لا أعرف به قال وكان اذا دعانى بعبد عمرو لم أجبه فقلت له يا أبا على اجعل بينى وبينك ما شئت قال فأنت عبد الاله فقلت نعم فلما رآنى يوم بدر هو وابنه على ومعى أدراع قال يا عبد عمرو فلم أجبه فقال يا عبد الاله فقلت نعم قال هل لك فى فأنا خير لك من هذه الادراع التى معك قلت نعم فطرحت الادراع وأخذت بيده ويد ابنه وهو يقول ما رأيت كاليوم قط أما لكم حاجة فى اللبن يريد من أسرنى ولم يقتلنى افتديت منه بابل كثيرة اللبن فقال لى ابنه يا عبد الاله من الرجل منكم المعلم بريشة نعامة فى صدره قلت ذاك حمزة بن عبد المطلب قال ذاك الذى فعل بنا الافاعيل قال عبد الرحمن فوالله انى لاقودهما اذ رآه بلال معى وكان هو الذى يعذب بلالا بمكة حتى يترك الاسلام فلما رآه قال رأس الكفر أمية بن خلف لا نجوت ان نجا ثم نادى يا معشر المسلمين هذا عدو

الله أمية بن خلف فخرج فريق من الانصار فى أثرنا فلما خشيت أن يلحقونا دفعت اليهم ابنه لاشغلهم به وكان أمية رجلا ثقيلا فقلت ابرك فبرك فألقيت نفسى عليه لامنعه فأحاطوا بنا وأنا أذب عنه فأخلف رجل السيف فضرب رجل أمية فصاح صيحة ماسمعت مثلها قط فهبروه بأسيافهم وأصاب أحدهم ظهر رجلى وقتل فرعون هذه الامة أبو جهل فى السيرة الشامية مانصه روى الامام احمد والشيخان وغيرهم عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه قال انى لواقف فى الصف يوم بدر فنظرت عن يمينى وعن شمالى فاذا أنا بين غلامين من الانصار حديثة أسنانهما فغمزنى أحدهما سرا من صاحبه فقال أى عم هل تعرف أبا جهل قلت نعم فما حاجتك اليه يا ابن أخى قال أخبرت أنه يسب رسول الله صلى الله عليه وسلم والذى نفسى بيده ان رأيته لا يفارق سوادى سواده حتى يموت الاعجل منا قال وغمزنى الآخر سرا من صاحبه فقال مثلها فعجبت لذلك قال فلم أنشب أن نظرت به يجول فى الناس فقلت هذا الذى تسألان عنه فابتدراه فضرباه حتى برد وهما معاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفراء وأجهز رأسه عبد الله بن مسعود وحملها لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت أول رأس حملت وقتل النضر بن الحرث قتله على بن أبى طالب فقالت بنته قتيلة فى أبيات

أمحمد ولانت نجل كريمة * فى أهلها والفحل فحل معرق

ما كان ضرك لو مننت وربما * من الفتى وهو المغيظ المحنق

فالنضر أقرب من وصلت قرابة * وأحقهم ان كان عتق يعتق

ظلت سيوف بنى أبيه تنوشه * لله أرحام هناك تشقق

فلما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك بكى حتى اخضلت لحيته وقال لو بلغنى شعرها قبل أن أقتله ماقتلته وأسر العباس رضى الله تعالى عنه فادعى أنه لا مال عنده فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فأين المال الذى دفنته أنت وأم الفضل وقلت لها ان أصبت فى سفرى هذا فهو لبنى الفضل وعبد الله وقثم فقال والله انى لاعلم أنك رسول الله ان هذا شئ ماعلمه الا أنا وأم الفضل ففدى نفسه بمائة أوقية من ذهب وأسر الحرث بن نفيل فقال له النبى صلى الله عليه وسلم افد نفسك برماحك التى بجدة فقال والله

ماعلم أحد أن لي بجدة رما حابعد الله غيري أشهد أنك رسول الله ففدى نفسه بها وكانت ألف رمح وكان في الاسارى أبو العاص بن الربيع ختن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته زينب فلما بعثت قريش في فداء الاسارى بعثت زينب رضي الله تعالى عنها في فدائه وفداء أخيه الربيع بمال وبعثت فيه بقلادة لها كانت خديجة أدخلتها بها على أبي العاصي فلما رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم رق لها رقة شديدة وقال ان رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوه فافعلوا فقالوا نعم يا رسول الله فأطلقوه وردوا عليها الذي لها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترط عليه أن يخلي سبيل زينب اليه وكان أبو عزيز بن عمير شقيق مصعب بن عمير في الاسارى فمر به مصعب ورجل من الانصار يأسره فقال شد يدك به فان أمه ذات متاع لعلها تفديه منك فقلت له يا أخي هذه وصايتك بي فقال له مصعب انه أخي دونك قال وكنت في رهط من الانصار فكانوا اذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر لوصية رسول الله اياهم بنا وذهب الحيسمان بفتح الحاء المهملة وسكون المثناة التحتية وضم المهملة ابن اياس الخزاعي وأسلم بعد ذلك بمكة فجعل يعدد لهم من قتل من أشراف قريش فقال صفوان ابن أمية وهو قاعد في الحجر والله ان عقل هذا لقد طار فسلوه عني قالوا ما فعل صفوان بن أمية قال ها هو ذاك قاعد في الحجر ولقد رأيت أباه وأخاه حين قتلا وكانت الهزيمة بعد زوال الجمعة ووصل الخبر النجاشي فدعا جعفر بن أبي طالب ومن معه من المسلمين فأخبرهم وهو جالس على الارض في أخلاق من الثياب وقال انا نجد فيما أنزل الله على عيسى ان حقا على عباد الله تعالى أن يحدثوا لله عز وجل تواضعا عند ما أحدث لهم نعمة فلما أحدث الله تعالى نصر نبيه صلى الله عليه وسلم أحدثت هذا التواضع

(قوله وثلاثة آلاف من الملائكة) مترادفين يتبع بعضهم بعضا ثم أكملت خمسة وان كان الملك الواحد يقتلع الارض لكن أريد ابقاء المزية لقتال المسلمين ظاهرا فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض قد أرخوها على ظهورهم وقيل سود وقيل صفر وقيل حمر وقيل خضر فكأنهم أنواع سيماهم الصوف الابيض في نواصي الخيل وأذنابها فقال صلى الله عليه وسلم

قيل وسبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة وما أشعر به ظاهر المتن من أن الستة أفضل من الملائكة الذين حضروها يرده ما تقدم من أن رتبة الملائكة تلي رتبة الانبياء في الافضلية نعم الملائكة الذين شهدوا بدرا أفضل ممن لم يشهدها منهم وقياسه أن يقال كذلك في مؤمني الجن واحترز بوصف بدر وهو

تسوموا

تسوّموا فان الملائكة قد تسوّمت فهو أوّل يوم وضع فيه الصوف وقال صلى الله عليه وسلم ابشر يا أبا بكر هذا جبريل آخذ بعنان فرسه على ثناياه النقع لابس أداة الحرب وسمعت حمحمة الخيل بين السماء والارض وفارس يقول اقدم حيزوم فمات من صوته رجل وغشى على آخر فقال صلى الله عليه وسلم يا جبريل من القائل اقدم حيزوم يوم بدر فقال ما كل أهل السماء أعرف وتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلاته فسألوه لما قضى صلاته عن ذلك فقال مر بى ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار وهو راجع من طلب القوم فضحك الىّ فتبسمت اليه وجاءه جبريل بعد القتال على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه فقال يا محمد ان الله بعثنى اليك وأمرنى أن لا أفارقك حتى ترضى هل رضيت قال نعم ولما تمثل لهم ابليس فرّ من الملائكة وصار يقول اللهمّ أنشدك أنى من المنظرين قال حسان

سرنا وساروا الى بدر لحينهم * لو يعلمون يقين العلم ما ساروا

دلاهم بغرور ثم أسلمهم * انّ الخبيث لمن والاه غرّار

وقال انى لكم جار فأوردهم * شرّ الموارد فيه الخزى والعار

(قوله العظيم الشان) وهو يوم الفرقان الذى فرق الله فيه بين الحق والباطل (قوله فأهل أحد) بدرج الهمزة وسكون دال أحد وفيها استشهد حمزة وشجّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ورماه عتبة بن أبى وقاص لعنه الله بحجر كسر رباعيته فلم يولد من نسله ولد بعد الا أهتم أبخر ودخل فى وجنته حلقتان من المغفر أخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه فكان أحسن الناس هتما وقتل صلى الله عليه وسلم أبىّ بن خلف بيده طعنه طعنة بحربة وحصل بلاء عظيم والعزة لله ولرسوله وللمؤمنين وكانت منتصف شوّال سنة ثلاث (قوله فبايعوه) ووضع شماله فى يمينه وقال هذه يد عثمان أى على تقدير الحياة أو نظر هنا للحقيقة (قوله المؤلفة قلوبهم) يعطى ليحسن اسلامه (قوله فصالحهم) وكتب علىّ هذا ما صالح عليه محمد رسول الله فأبوا وقالوا لو سلمنا أنك رسول الله ما خاصمناك فأبى علىّ أن يمحوها فقال صلى الله عليه وسلم أرنيها فمحاها وقال اكتب لهم كما قالوا محمد بن عبد الله فانى رسول الله وابن عبد الله يردّ اليهم من أسلم أى

(العظيم الشان) عن غزوتيها الأخريين اذ غزواتها ثلاثة أعظمهن وسطاهن لحضور الملائكة والجن فيها مع الانس (فأهل) غزوة (احد) جبل معروف بالمدينة رتبتهم تلى رتبة بقية أهل بدر والمراد من شهدها من المسلمين سواء استشهد بها كالسبعين أم لا وكان أهلها ألفا بثلثمائة من المنافقين الذين رجع بهم عبد الله بن أبىّ ابن سلول (فبيعة) أى فرتبة أهل بيعة (الرضوان) تلى رتبة أهل أحد وقيل لها بيعة الرضوان لقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين وكانوا ألفا وأربعمائة وقيل وخمسمائة خرج بهم النبىّ صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت فصدّه المشركون فأرسل اليهم عثمان للصلح فشاع أنهم قتلوه فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك لا نبرح حتى نناجزهم الحرب ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفرّوا فبايعوه على ذلك ولم يتخلف عنها الا الجد بن قيس وكان منافقا اختبأ تحت بطن ناقته وهو ابن عم البراء بن معرور وكان من المؤلفة قلوبهم أيضا ويقال انه تاب وحسن اسلامه ثم تبينت حياة عثمان فصالحهم النبىّ صلى الله عليه وسلم على شرط ورجع الى المدينة (والسابقون) الاوّلون الذين صلوا الى القبلتين كما قاله أبو موسى الاشعرىّ وغيره من الاكابر (فضلهم) أى أرجحيتهم فى كثرة الثواب على غيرهم ممن لم يشاركهم فيما ذكر (نصا عرف) أى عرف من نص القرآن كقوله تعالى والسابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار الآية لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل (هذا وفى تعيينهم) يعنى الوصف المقتضى له المنطبق عليهم

في جميع هذه المراتب الجملة على الجملة لا الافراد على الافراد وبعض أهل هذه المراتب ربما دخل في بعضها وربما دخل في الجميع فقد
يكون سابقا خليفة بدريا أحديا رضوانيا كالمشايخ الاربعة فان عثمان رضي الله عنه بدري أجرا لا حضورا فمزية البدري من حيث
هو بدري لا تساويها مزية الاحدي من حيث هو أحدي مثلا وان اتحد محل المزيتين وكذا الباقي وقد علم من النظم أن التفضيل إما
باعتبار الافراد فأبو بكر هو الافضل ثم عمر ثم عثمان ثم علي وإما باعتبار الاصناف فأفضلهم الخلفاء الاربعة ثم الستة الباقية من
العشرة ثم بقية البدريين ثم بقية أصحاب أحد ثم بقية أهل بيعة الرضوان بالحديبية وهو في كلام الشمس البرماوي وأما تفضيل الزوجات
الشريفات فأفضلهن خديجة وعائشة وفي أفضلهما خلاف صحح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة فتكون أفضل من عائشة ولما سئل
السبكي عن ذلك قال الذي نختاره وندين الله به أن فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة واختار السبكي
أن مريم أفضل من خديجة لقوله عليه الصلاة والسلام خير نساء (٢١٢) العالمين مريم بنت عمران ثم خديجة بنت خويلد ثم فاطمة بنت
محمد صلى الله عليه وسلم ثم آسية بنت مزاحم امرأة فرعون ولا اختلاف في نبوتها وقال شيخ الاسلام في شرح البخاري الذي أختاره الآن أن الافضلية محمولة على أحوال فعائشة أفضلهن من حيث العلم وخديجة من حيث تقدمها واعانتها له صلى الله عليه وسلم في المهمات وفاطمة من حيث القرابة ومريم من حيث الاختلاف في نبوتها وذكرها في القرآن مع الانبياء وآسية امرأة فرعون من هذه الحيثية لكن لم تذكر مع الانبياء وعلى ذلك تنزل الاخبار الواردة في أفضليتهن وهذا جيد ان قلنا ان التفضيل بالاحوال وكثرة الخصال الجميلة وأما ان قلنا انه باعتبار كثرة الثواب فالاقرب الوقف كما هو قول الاشعري وفي كلام البرهان الحلبي ان زينب بنت جحش تلي عائشة رضوان الله تعالى عليهما ولم يقف أستاذنا على نص في باقيهن ولا في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض ولا في المفاضلة بينهم وبين البنات الشريفات سوى ما شرف الله به الذكور على الاناث مطلقا ولا بينهن سوى فاطمة فانها أفضل بناته الكريمات ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات وان جرت علة فاطمة بالبضعية في الجميع فالوقف أسلم والله أعلم ولما ذكر أن الصحابة خير القرون احتاج الى الجواب عما وقع
بينهم من المنازعات الموهمة قدحا في حقهم وان لم يكونوا معصومين فقال (وأول التشاجر) أي التخاصم * الكائن
(الذي ورد) عنهم صحيحا بالسند المتصل متواترا كان أولا مشهورا كان أولا وأما ما لم يصح وروده عنهم فهو مردود لذاته لا يحتاج الى
تأويل والمراد من تأويله أن يصرف الى محمل حسن حيث كان ممكنا لتحسين الظن بهم وحفظهم مما يوجب التضليل والتفسيق كمخاصمة
فاطمة لابي بكر رضي الله عنهما حين منعها ميراثها من أبيها فتؤول على أنها لم يبلغها الحديث الذي رواه لها الصديق ولم يخرج واحد
منهم عن العدالة بما وقع بينهم لانهم مجتهدون ولا يسلك هذا المسلك في بقية القرون الفاضلة بل كل من ظهر عليه قادح حكم عليه بمقتضاه
من كفر أو فسق أو بدعة وانما قال (ان خضت فيه) أي ان قدر ذلك لان البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والمخالفة ليس من
العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية وليس مما ينتفع به في الدين بل ربما أضر باليقين لا يباح الخوض فيه الا للتعليم أو للرد على
المتعصبين أو تدريس كتب تشتمل على تلك الآثار وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل
(واجتنب) أي ويجب عليك حال خوضك فيما شجر بينهم مجيبا كنت أو سائلا أن تجتنب (داء الحسد) أي داء هو الحسد لقوله عليه
الصلاة والسلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي من آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك
أن يأخذه وفي رواية لا تسبوا أصحابي من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا

ويقبلون من ذهب لهم وارتج المسلمون لذلك فقال صلى الله عليه وسلم
لا علينا من ذهب لهم منا فأبعده الله ومن جاءنا منهم فسيجعل الله له مخرجا
حتى أسلم أبو جندل وجماعة وانحازوا الجبل يقطعون الطريق على قريش
فأرسلوا له صلى الله عليه وسلم باسقاط الشرط وان يأخذهم عنده (قوله
القرظي) قال الشيخ بفتح القاف نسبة لقرظ محل بالجبل (قوله لا حضورا)
أي لانه صلى الله عليه وسلم خلفه على رقية وماتت في غيبته صلى الله عليه
وسلم وقال لك أجر رجل وسهمه وكان عثمان يلقب ذا النورين لتزوجه
بها وبأم كلثوم ولم يعلم من الآدميين من تزوج بنتي نبي غيره (قوله ثم
فاطمة) عكس بعضهم فقال

فضلى النسا بنت عمران ففاطمة * خديجة ثم من قد برأ الله

وسكتوا عن حواء وأم موسى والظاهر أنهما كآسية وقد سبق أول الكتاب
ذكر أولاده صلى الله عليه وسلم وزوجاته (قوله حيث كان ممكنا) الظاهر أنها
في المعنى حينية اطلاق أو تعليل لا تقييد (قوله وحفظهم) بمعنى
حفظهم أنهم لا يصرون على عمد المعاصي (قوله الحديث) نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فتمسكت أولا بعموم النبوة (قوله أو
تدريس كتب) لا يخرج عن التعليم (قوله داء الحسد) أي الحامل على
الميل مع أحد الطرفين على وجه غير مرضي (قوله غرضا) هو ما يرمى
بالسهام (قوله آذى الله) مشاكلة والمراد تعدى حدوده والا فحقيقة
الايذاء على الله محالة (قوله يوشك) من أفعال المقاربة (قوله صرفا)
قيل الصرف النفل والعدل الفرض وقيل عكسه وقيل الصرف الوزن
والعدل الكيل وهذا في المستحل أو خارج مخرج المبالغة والمراد نفي

(ومالك) ابن أنس (وسائر) أي وباقي (الائمة) المعهودين يعني أئمة المسلمين كأبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي وأبي حنيفة النعمان ابن ثابت وأبي عبد الله أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنهم والاولى جعل أل للكمال ليدخل كالثوري وابن عيينة والاوزاعي خصوصا اماما أهل السنة أبو الحسن الاشعري المتقدمة طريقته في العقائد عندنا على غيره وأبو منصور الماتريدي (كذا) أي مثل من ذكر في الهداية واستقامة الطريق (أبو القاسم) بن محمد الجنيد الزاهد سيد الصوفية علما وعملا وكان على مذهب أبي ثور صاحب الشافعي وكذا أصحابه فيجب أن يعتقد أن مالكا ومن ذكر معه (هداة) هذه (الامة) التي هي خير الأمم فهم خيارها بعد من ذكر من الصحابة ومن معهم (فواجب) عند الجمهور على كل من (٢١٣) لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق (تقليد) أي الاخذ بمذهب (حبر) أي عالم مجتهد (منهم) في الاحكام الفرعية يخرج من عهدة التكليف بتقليد أيهم شاء فاضلا كان أو مفضولا حيا كان أو ميتا لبقاء قوله لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها كما قاله الشافعي رضي الله تعالى عنه والاصل في هذا قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فأوجب السؤال على من لم يعلم وذلك تقليد للعالم ثم لابد من كونه يعتقد ذلك المذهب أرجح من غيره أو مساويا له وان كان في نفس الامر مرجوحا وقد انعقد الاجماع على أن من قلد في الفروع ومسائل الاجتهاد واحدا من هؤلاء الائمة بعد تحقق ضبط مذهبه بتوفر الشروط وانتفاء الموانع برئ من عهدة التكليف فيما قلد فيه وأما التقليد في العقائد فقد علمته صدر هذه المنظومة (كذا) يعني وجوب تقليد حبر منهم (حكى القوم) يعني أهل الاصول (بلفظ) أي قول واضح (يفهم) ولما كان مذهب أهل الحق اثبات كرامات الاولياء أشار لذلك بقوله (وأثبتن للاوليا) جمع ولي وهو العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة فهو من تولى الله سبحانه وتعالى أمره فلم يكله الى نفسه ولا الى غيره لحظة أو الذي يتولى عبادة الله تعالى وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان وكلا المعنيين واجب تحققه حتى يكون (٥٤ مير) الولي وليا عندنا في نفس الامر ومراد المصنف أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد (الكرامة) أي حقيقتها أعني جوازها ووقوعها لهم كما ذهب اليه جمهور أهل السنة والكرامة أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة ولا هو مقدمة لها يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها أو لم يعلم فدخل في قولنا أمر خارق جنس الخوارق وخرج بغير مقرون بدعوى النبوة المعجزة وبنفي مقدمتها الارهاص وبظهور الصلاح ما يسمى معونة مما يظهر على يد بعض العوام وبالتزام متابعة نبي ما يسمى اهانة كالخوارق المؤكدة لكذب الكاذبين كبصق مسيلمة في البئر

الكمال وظاهره صحة لعن غير المعين من العصاة (قوله ابن أنس) ينبغي أن يعرب خبر المحذوف لا صفة لئلا يقتضي حذف التنوين وهو خلاف وزن المتن واعلم أنه لم يصح في الاربعة حديث بالخصوص نعم ورد عالم المدينة فحمل على مالك لعدم عموم الرحلة لغيره وقيل كل عالم منها وعالم قريش فحمل على الشافعي ولو كان العلم بالثريا لناله رجال من فارس فحمل على أبي حنيفة وأصحابه وكله ظني (قوله أل للكمال) أي لا لقصد عهد الاربعة وممن يدخل داود الظاهري فلقد كان جبلا من جبال العلم كما في المحلي على جمع الجوامع وما نقل عن امام الحرمين من ذم الظاهرية محمول على بعض أتباعه كابن حزم (قوله أبو القاسم) لعله رأى شهرة الجنيد بهذه الكنية ولو قال جنيدهم أيضا هداة الامة * كان أوضح ثم يحتمل أن يقرأ بسكون الهاء وحذف التاء (قوله المطلق) ولو مجتهد مذهب أو فتوى (قوله فاسألوا أهل الذكر) منه قالوا يجب على الجاهل أن يطلب العالم لا عكسه بخلاف الرسل لانهم يبتدؤن التشريع ثم قد يتعين التعليم ويرجع لتغيير المنكر (قوله بتوفر الشروط) منها أن لا يتتبع رخص المذاهب ونقل المصنف في شرحه ما يقتضي أنها الامور المخالفة للنص الصريح أو القياس الجلي ويقرره شيخنا ونقهم من غيره أنه الاستسهال بحيث يرفع مشقة التكليف وفي التلفيق والتقليد بعد الوقوع خلاف (قوله كذا حكى) اختلاف المشبه والمشبه به بالاعتبار فالقول باعتبار كونه من المصنف غير نفسه باعتبار كونه من القوم (قوله المجتنب للمعاصي) أي حسب الامكان أيضا فحذفه من الثاني لدلالة الاول اذ ليس معصوما قالوا لا يكذب الولي قيل أي بلسان حاله بأن يظهر خلاف ما يبطن (قوله المعنيين) بمعنى فاعل ومفعول (قوله الكرامة) في أوائل المبحث الخمسين من اليواقيت ما نصه أجمع القوم على أن كل من خرق العادة بكثرة العبادات والمجاهدات لابد له أن يخرق العادة اذا شاءها (قوله ملتزم) لمتابعة نبي لازم لظاهر الصلاح كما أن صحيح الاعتقاد

وبالمصحوبية بصحيح الاعتقاد الاستدراج كخروج السحر من جهات عدة احتج أصحابنا على الجواز بأن ظهور الخارق المذكور أمر ممكن فى نفسه وكل ما هو كذلك فهو صالح لشمول القدرة لايجاده ودليل جواز ذلك الامر وامكانه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال واحتجوا على الوقوع بما جاء فى الكتاب من قصة مريم وولادتها عيسى عليهما السلام دون زوج مع كفالة زكريا لها وما وقع لها وقصة أصحاب الكهف ولبثهم سنين بلا طعام ولا شراب وقصة آصف ومجيئه بالعرش قبل ارتداد طرف سليمان عليه السلام اليه وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين الى وقتنا هذا وليست الولاية مكتسبة كالنبوة (ومن نفاها) يعنى الكرامة وقال بعدم جوازها كالاستاذ وأبى عبد الله الحليمى من أهل السنة وجمهور المعتزلة تمسكا بأنه لو ظهرت الخوارق من الاولياء لالتبس النبى بغيره لان الفارق انما هو المعجزة ولانها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة والفرض كونها كذلك (انبذن كلامه) أى اطرحنه عن اعتقادك اذ ليس فى وقوعها التباس النبى بغيره للفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوة والتحدى فى المعجزة دون الكرامة وأما قولهم انها لو ظهرت لكثرت الخ فجوابه المنع لان غايته استمرار نقض العادات وذلك لا يوجب كونه عادة وأشار الى رد قول المعتزلة أيضا ان الدعاء لا ينفع بقوله (وعندنا) أهل السنة (أن الدعاء) وهو رفع الحاجات الى رافع الدرجات (ينفع) مما نزل ومما لم ينزل فينفع الاحياء والاموات ويضرهم والنفع الخير وهو ما يتوصل به الانسان الى مطلوبه فالدعاء يوصل الى المطلوب ولو صدر من كافر لحديث أنس رضى الله عنه دعوة المظلوم مستجابة وان كان كافرا والقضاء على قسمين مبرم ومعلق فالمعلق لا استحالة فى رفع ما علق رفعه منه على الدعاء ولا فى نزول ما علق نزوله منه على الدعاء وأما المبرم فالدعاء وان لم يرفعه لكن ربما أثاب الله العبد على دعائه برفعه أو أنزل بالداعى لطفه فيه والمدعى ترتب نفع للداعى أو لغيره على دعائه عاجلا أو آجلا يخرجه عن العبثية وجزمنا الاعتقاد بنفع الدعاء (كما من القرآن وعدا) أى لان الله وعد به فى القرآن

لازم له (قوله وبالمصحوبية بصحيح الاعتقاد الاستدراج) هذا لا يحسن لانه يخرج بما تخرج به الاهانة وبالعكس انما الفرق أن الاهانة مخالفة للدعوى والاستدراج موافق وسبق هذا المقام عند المعجزات (قوله على الجواز) ينبغى أن المراد جواز تعلق القدرة به لا جوازه فى نفسه فان هذا نفس الامكان فيكون مصادرة ويشير لما ذكرنا أن الشارح جعل النتيجة والكبرى شمول القدرة فتبصر (قوله وما وقع لها) قال الشيخ أبو الحسن الشاذلى ان مريم عليها السلام كان يتعرف لها فى بدايتها بخرق العوائد بغير سبب تقوية لايمانها وتقوية ليقينها فكان كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا فلما قوى ايمانها ويقينها آل الى سلب ذلك لعدم وقوفها معه فقيل لها وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا اه يواقيت وفى آخر الانوار القدسية فى قواعد الصوفية أيضا للشعرانى ما نصه طلب بعض الفقراء من سيدى عبد العزيز الدرينى رضى الله تعالى عنه وقوع كرامة فقال لهم يا أولادى وهل ثم كرامة لعبد العزيز أعظم من أن الله تعالى يمسك به الارض ولا يخسفها به وقد استحق الخسف به منذ أزمان متعددة اه (قوله وليست الولاية مكتسبة) تقدم أنها قسمان (قوله من أهل السنة) كان الدجالين كثروا فى زمانهم فقصد واسد الذريعة (قوله انبذن) الذى فى القرآن فانبذ اليهم ثلاثى فلعل المصنف بثبوت همزة الوصل ضرورة فتكون مكسورة كقوله

لى فى محبته شهود أربع * وشهود كل قضية اثنان

واعلم أنه حيث كانت الكرامة من الله تعالى فلا فرق بين حياة الولى وموته (قوله لا ينفع) ولا يكفرون بذلك لانهم لم يكذبوا القرآن بل أولوا الدعاء بالعبادة والاجابة بالثواب ويقولون بالدعاء بمجرد تذلل لا لكونه يفيد فى القضاء شيأ (قوله فالدعاء يوصل) ظاهره أن مصدوق النفع الدعاء والمأخوذ من المتن أنه مترتب عليه (قوله من كافر) وقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال أى عدم استجابته فى خصوص الدعاء بتخفيف عذاب جهنم يوم القيامة (قوله ومعلق) هذا بالنظر للظاهر والكتابة التى تقبل التغيير والتبديل أما من حيث ان المولى تعالى علم حصول

حال كون ذلك الموعود به (يسمع) من تلاوته قال تعالى وقال ربكم ادعونى أستجب لكم واذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان واطلاق هاتين الآيتين يقيده قوله تعالى فيكشف ما تدعون اليه ان شاء فالمراد الاجابة المصرح بها فى حديث مناجاة موسى عليه السلام وان دعونى استجبت لهم فاما أن يروه عاجلا واما أن أصرف عنهم سوأ واما أن أدخره لهم فى الآخرة وفى كلام بعضهم ان الاجابة تتنوع فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه وتارة تقع الاجابة بغير عين المطلوب حيث لا يكون فى المطلوب مصلحة ناجزة وفى الواقع (٢١٥) مصلحة ناجزة أو أصلح منها وتخصيص القرآن لتواتره لا القصر الدلالة عليه فقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه سبحانه وتعالى فى مواطن كثيرة كيوم بدر وعلى قاتلى أهل بئر معونة وعلى المستهزئين وأجمع عليه السلف والخلف ومن آداب الدعاء تحرى الاوقات الفاضلة كالسجود وعند الاذان ومنها تقديم الوضوء والصلاة واستقبال القبلة ورفع الايدى وتقديم التوبة والاعتراف بالذنب والاخلاص وافتتاحه بالحمد والثناء والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والسؤال بالاسماء الحسنى وختمه بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم وجعلها فى وسطه أيضا والله أعلم ثم نبه على مسئلة من السمعيات يجب اعتقادها بقوله (بكل عبد) مكلف من البشر مؤمنا كان أو كافرا ذكرا كان أو أنثى حرا كان أو رقيقا (حافظون) لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد خيرا كان أو شرا أو عزما أو تقريرا (وكلوا) أى وكلهم الله تعالى بالعبد لا يفارقونه ولو كان ببيت فيه جرس أو كلب أو صورة وأما حديث لا تدخل الملائكة بيتا فيه جرس ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة لا الحفظة اذ لا يفارقونه بسبب شئ من ذلك الا عند احدى ثلاث حاجات الغائط والجنابة والغسل كما جاء ذلك فى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وعطف على حافظون للتفسير قوله (وكاتبون خيرة) أى اختارهم الله سبحانه وتعالى لذلك هذا ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فى شرحه الكبير والذى فى الصغير أن العطف للتغاير لما ذكره بعضهم من أن المعقبات فى قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله غير الكاتبين قال القرطبى ويقويه أنه لم ينقل أن الحفظة يفارقون العبد ولا أن حفظة الليل غير حفظة النهار ولانهم لو كانوا هم الحفظة لم يقع الاكتفاء فى السؤال منهم عن حالة الترك دون غيرها فى قوله تعالى كيف تركتم عبادى وعند الطبرانى أن عثمان سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكلين بالآدمى فقال لكل آدمى عشرة بالليل وعشرة بالنهار واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان بين يديه ومن خلفه واثنان على حاجبيه وآخر قابض على ناصيته فان تواضع رفعه وان تكبر خفضه واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه الا الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه ويؤخذ من الحديث أن كل عبد وكل به جمع من الحفظة هذا على جعل العطف للتفسير وأما على جعله للمغايرة فهو اطابقة قوله بكل عبد لان كل واحد من العباد دائما عليه ملكان وهما الرقيب والعتيد من ملائكة الليل والنهار

المعلق عليه أو عدمه فجميع الاشياء مبرمة ولا يترك الدعاء اتكالا على ذلك كما لا يترك الأكل اتكالا على ابرام الامر فى الشبع (قوله حال كون ذلك الموعود به يسمع) كأنه جعل من القرآن صلة لما ومن بمعنى فى ووعدا حال ويسمع جملة حال أخرى والاظهر أنه صلة (قوله فالمراد الاجابة) الاحسن أو المراد الاجابة وذلك أن الاجابة المتنوعة لا بد منها فلا يناسب الالتفات فيها للتعليق انما التعليق فى الاجابة بعين المطلوب والثواب يرجع للادخار فى الآخرة (قوله بئر معونة) اسم دكان متوسط بين مكة وعسفان قريب من المدينة (قوله مكلف) قد قالوا يكتب حسنات الصبى أيضا (قوله البشر) مثلهم الجن (قوله أو كافرا) ولا يلزم من الكتب الاثابة فى الجنة (قوله همّا) هذا ظاهر فى الحسنات ثم ذلك راجع لاصل الفعل لانه ليس من الاعتقاد ولك أن تقول لا يلزم من الكتب المؤاخذة كما يفيده ما يأتى (قوله جرس) ونحوه كالكلب وظاهره ولو لم يصوت وهو محتمل كراهة للذات التى شأنها ذلك (قوله معقبات) لانهم طوائف يتعاقبون بالليل والنهار (قوله من أمر الله) أى المعلق فما لحمله يحفظونه من أمر الله بأمر الله فسبحان من الكل منه واليه (قوله لم ينقل أن الحفظة يفارقون العبد) أى والكتبة يفارقونه عند الحاجات الثلاث كما سبق فهما متغايران (قوله لم يقع الاكتفاء) أى بل كان السؤال عن جميع ما صدر وكتب ولا يخفى احتمال الاغضاء أو مزيد الاعتناء (قوله لكل آدمى) ظاهره ولو كافرا فعلى شفتيه ملكان وان كان هو لا يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم لان أصل الحكمة زيادة التوبيخ لقوم والرفعة لآخرين (قوله هذا على جعل العطف للتفسير) الاجزل فى المعنى أن اسم الاشارة راجع لمحذوف أى يؤخذ من الحديث أن الحفظة جمع فجمع الكتبة ظاهر هذا على جعل العطف للتفسير فتكون الكتبة جمعا لانهم هم الحفظة وهم جمع وفيه أنه على جعل العطف للتفسير لا يراد بالحفظة العشرة أو الأكثر كما روى أيضا الذين يحفظون من المضار فان العطف حينئذ مغاير بل يراد حفظة ما يصدر منه

والكتب حقيقي بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه حملا للنصوص على ظواهرها ففي حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله لطف الملكين الحافظين حتى أجلسهما على الناجذين وجعل لسانه قلمهما وريقه مدادهما وخرجه الديلمي من حديث علي بلفظ لسان الانسان قلم الملك وريقه مداده والمراد بالناجذين آخر الاضراس الايمن والايسر وقيل محلهما من الانسان عاتقاه وقيل ذقنه وقيل شفتاه وقيل عنفقته وفي حديث معاذ من الابلغية ماليس في غيره وملك الحسنات من ناحية اليمين أمير أو أمير على كاتب السيآت من ناحية اليسار فان مشى كان أحدهما على أمامه والآخر وراءه وان قعد كان أحدهما على يمينه والآخر على يساره وان رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه كما روى عن مجاهد لا يتغيران مادام حيا وقيل بل لكل يوم وليلة ملكان يتعاقبان عند صلاة العصر وصلاة الصبح ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالايام والجمع والاعوام والاماكن (لن يهملوا) أي لا يتركوا (من أمره شيأ فعل) المراد من الفعل ما يعم القول وغيره كما ذكرنا أولا اذ الكتابة ليست مختصة بالاقوال بل تكون في الافعال والاعتقادات والنيات كذكر (٢١٦) القلب سرا بعلامة يعرفونه بها ففي حديث حجاج بن دينار قلت لابي معشر الرجل يذكر الله في نفسه كيف تكتبه الملائكة قال يجدون الريح وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كذب العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلا من نتن ما جاء به وظواهر الآثار أن الحسنات تكتب متميزة عن السيآت فقيل ان سيآت المؤمن أول كتابه وآخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها وحسنات الكافر أول كتابه وآخره هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها (ولو ذهل) حال صدور ذلك الفعل عنه لانه ليس الغرض من الكتب الاثابة ولا المعاقبة ففي حديث ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد قال يكتب كل ما يتكلم به من خير أو شر حتى انه ليكتب قوله أكلت شربت ذهبت جئت رأيت حتى اذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقر منه ما كان من خير أو شر وألغى سائره ثم هذه الكتابة مما يجب الايمان به ليست لحاجة دعت الى ذلك وانما يعلم حكمتها سبحانه على أن فائدتها أن العبد اذا علم بها استحيا وترك المعصية وقيل لانهم شهود بين الله تعالى وبين خلقه ولذا يقال للشخص يوم القيامة كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وبالكرام الكاتبين شهودا والذهول عن الشئ نسيانه والغفلة عنه يكتبون عليه (حتى الانين) الصادر عن طبيعته (في المرض) هذا التعميم في الكتابة ودرج (كما نقل) أي نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين وقالوا به ومن أعظمهم الامام مالك رضي الله عنه ومثله لا يقال بالرأي تمسكوا بقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد اذ وقوع قول في سياق النفي يقتضي العموم والانين مصدر أن الرجل يئن بالكسر أنينا وأنانا بالضم صوت فالذكر آن على فاعل والانثى آنة وينبغي حمل قوله حتى الانين في المرض على معنى أنه يكتب له في مرضه خيرات وطاعات لما في حديث أنس رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ابتلى الله العبد ببلاء في جسده قال الله للملك اكتب له صالح عمله الذي كان يعمله فان شفاه غسله وطهره وان قبضه غفر له ورحمه وفي حديث علي رضي الله عنه رفعه يوحي الله الى الحفظة لا تكتبوا على عبدي عند ضجره شيأ واذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها (فحاسب النفس) أي نفسك لتستريح الملائكة من التعب فحاسبها على كل فعل قبل القدوم عليه حتى لا تتلبس به الا بعد معرفة حكم الله فيه لان من حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب الآخرة (وقلل) أي قصر (الاملا) وهو رجاء ما تحبه النفس كطول عمر وزيادة غنى وهو مذموم الا من العلماء

وليس هم الاثنان الكتبة وهو قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وان احتمل حذف الواو وعطف التغاير وبالجملة فعلى التفسير الجمع في الحافظين لما فوق الواحد أو لمطابقة قوله كل عبد كما قال وفيه أن المتبادر من كل عبد كل فرد وحده وانما يظهر ما قال لو التفت الى الهيئة الاجتماعية وذلك قريب في الآية السابقة وظاهر صحة جمع الحافظين على المغايرة وان التكليف في الكاتبين فليتأمل كلام الشارح في هذا التعبير (قوله حقيقي) أي خلافا لمن جعله كناية عن الحفظ والعلم فقوله تعالى كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون جملة يعلمون بيان لسبب الكتابة لا للكتابة نفسها ومنكر أصل الكتب كافر لتكذيب القرآن (قوله ففي حديث الخ) فيه أن هذا طريق مرجوحة غير التي تفوض العلم الى الله وليس تعليلا لها اقرره شيخنا ولك أن تقول التفويض في كيفية الكتب تفصيلا لا ينافي هذا فتأمل (قوله الناجذين الخ) يجمع بين هذه الاقاويل بأنهما لا يلزمان محلا واحدا والاسلم في أمثال ذلك الوقف (قوله وغفرتها) يحمل على ذنوب أراد الله غفرها (قوله أكلت شربت) في بعض العبارات أن مثل هذا لكاتب اليسار (قوله الانين) ينبغي أن يقال آه لانه ورد اسما لله دون آخ لما قيل انه من أسماء الشيطان (قوله وينبغي الخ) هو حمل بعيد وانما يحتاج له بناء على أن المباح لا يكتب (قوله كان يعمله) أي وعجز عنه بالمرض (قوله عند ضجره) أي اذا غلبه نوع قلق فسبحان من وسعت رحمته كل شئ (قوله وقلل الاملا) هكذا ضبطه المصنف بلام ساكنة بعد المشددة مع فتح القاف

والاصل فى هذا قوله عليه السلام كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وعدّ نفسك من أهل القبور (قرب من جدّ لاص) أى لانه رب
من اجتهد بتوفيق الله تعالى لتحصيل أمر من أمور الآخرة أو الدنيا ٢١٧ (وصلا) اليه لتقدير الله له فى الازل وصوله اليه (وواجب
ايماننا) مبتدأ وخبر أى تصديقنا (بالموت) ونزوله
بكل ذى روح واجب لقوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون كل نفس ذائقة الموت والاحاديث فيه كثيرة
ولانه من مجوزات العقول التى ورد الشرع بها
فوجب اعتقادها ومذهب امامنا الاشعرى رحمه
الله تعالى أن الموت كيفية وجودية تضاد الحياة فلا
يعرى الجسم الحيوانى عنهما ولا يجتمعان فيه
وليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع
تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل
حال بحال وانتقال من دار الى دار وفى حديث عمر
ابن عبد العزيز انما خلقتم للابد ولكنكم تنتقلون
من دار الى دار وقد أشرت الى شئ من لبابه بكتابى
ابتسام الازهار (و) واجب ايماننا أيضا بأنه (يقبض
الروح) أى يخرجها ويأخذها باذن ربه عز وجل
من مقرها أو من يد أعوانه ولو أرواح الشهداء برا
وبحرا والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم
والطيور وغيرهم ولو بعوضة (رسول الموت) عزرائيل
عليه السلام ومعناه عبد الجبار كما ذهب اليه أهل
الحق خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى أنه لا يقبض
أرواح غير الثقلين وللمبتدعة الذاهبين الى أنه
لا يقبض أرواح البهائم بل أعوانه وأشار الى الرد
على الجميع بأل الدالة على العموم وهو ملك عظيم
هائل المنظر مفزع جدا رأسه فى السماء العليا ورجلاه
فى تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح
المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت
يترفق بالمؤمن ويأتيه فى صورة حسنة دون غيره
ويجئ الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت
وكذلك السواك فيما ذكره جماعة واستدلوا بحديث
عائشة فى الصحيح فى قصة سواكه (صلى الله عليه وسلم) صلى الله عليه وسلم عند موته واما اسناد التوفى اليه تعالى فى قوله الله يتوفى الانفس حين
موتها فلانه الخالق الحقيقى الموجد له ولما باشره ملك الموت أسند اليه كقوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم كنسبته
الى اعوانه لمعالجتهم نزعها فى قوله تعالى توفته رسلنا ولما كان مذهب أهل الحق اتحاد الأجل

ودرج الاملا بنقل حركة همزته الثانية للام (قوله الامن العلاء) أى حيث
أملوا طول العمر لنفع المسلمين فيثابون على نيات ذلك (قوله قرب من
جد) مرتبط بمحذوف يؤخذ من قوله وقال الاملا تقديره وجد فى مطلوبك
(قوله بالموت) يعنى بعمومه وفناء الكل كما نبه عليه الشارح ردا على
الدهرية قالوا أرحام تدفع وأرض تبلع أو المراد الموت على الوجه المعهود
شرعا من تقدير الآجال لا كما قالت الحكماء انه بمجرد اختلال نظام الطبيعة
وتلاشى المزاج وأما أصل وقوع الموت فشاهد لا يشك فيه عاقل فلا حاجة
للنص عليه وفى كلام الحسن ما رأيت يقينا أشبه بالباطل من الموت أراد
يتيقنه الانسان ولا يتهيأ له فكأنه يكذبه (قوله وجودية) لقوله تعالى خلق
الموت والحياة وقيل أريد الاسباب وقيل كناية عن الدنيا والآخرة ويحتمل العلم
والجهل وبالجملة الموت صفة للميت فما فى شرح المصنف وغيره من أنه معنى فى
كف ملك الموت أو تصويره بكبش والحياة بفرس كله باعتبار الاسباب
والتمثيل والوقف والتفويض فى أمثال هذه المقامات أولى (قوله انقطاع
تعلق الروح) أى ذو انقطاع والا فقد جعله كيفية ثم المنقطع التعلق المعهود
أولا فلا ينافى ثبوت التعلق البرزخى (قوله سواكه صلى الله عليه وسلم عند
موته) أى وهذا أشد المداومة مع أنه عهد مداومته عليه على أن المناسبة
لا تخفى ومما يسهل الموت وجميع ما بعده من الاهوال ما ذكره السنوسى
وغيره ركعتان ليلة الجمعة بعد المغرب بعد الفاتحة الزلزلة خمس عشرة مرة
وروى أن سورتها تعدل نصف القرآن وبذلك يدخل فى الموكب الالهى قال
الشعرانى كما سبق أوله الثلث الاخير الا ليلة الجمعة فمن الغروب واعلم أن
العمل للثواب محمود جدا حيث قصد مجازاة الحق فى تنزله من حضرة الاطلاق
لحضرة التقييد مع أن أفعاله لا تعلل وعطاياه ليست لعوض فالادب التنزل لما
رغب فيه فلا تكون العبادة حينئذ للثواب بل صار ملاحظة الثواب عبادة
ثانية مع أن وصف الحق الفقر لجميع ما كان من سيدنا والمذموم الالتفات
للثواب لغرض نفسى والمجال واسع وما يعقلها الا العالمون (قوله اتحاد
الاجل) يرد عليه ظاهر قوله تعالى ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده
وأجيب بأوجه منها أن الاجل الثانى أجل المكث فى القبور الى النشور

وعدم قبوله الزيادة والنقصان كما وردت به الآثار أشار الى ذلك بقوله (وميت بعمره) أى بانتهاء أجله خبر قوله (من يقتل) الواقع مبتدأ أى كل ذى روح يفعل به ما يزهق روحه يعنى أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله فى الوقت الذى علم الله فى الازل حصول موته فيه بايجاده تعالى وخلقه من غير مدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا تولدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل بدليل ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وانه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فى آيات وأحاديث دالة على أن كل هالك يستوفى أجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه وحديث ان بعض الطاعات يزيد فى العمر لا يعارض القواطع لانه خبر واحد أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة أو بالنسبة الى ما أثبته الملائكة فى صحفها فقد يثبت فيها الشىء مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علمه سبحانه على ما يشير اليه قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب فالمعتبر انما هو ما تعلق العلم الازلى ببلوغه (٢١٨) هذا ما عليه أهل الحق (وغير هذا) من مذاهب المخالفين كمذهب الكعبى من المعتزلة أن المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعله تعالى وأثر صنيعه فالمقتول له أجلان القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذى هو الموت وكمذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول أجله وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذى علم الله موته فيه لولا القتل أو لمات فى ذلك الوقت (باطل) أى غير مطابق للواقع لمنافاته للقواطع التى لا تقبل التأويل وكل باطل (لا يقبل) عند العقلاء المتمسكين بالحق ولما اختلف فى هلاك الروح وفنائها عند النفخة الاولى واستمرارها وبقائها ذكره لمناسبته لقبضها لان حقيقته المسك باليد وهو مشعر بجسميتها وكل جسم معرض للفناء قابل له لقوله تعالى كل من عليها فان كل شىء هالك الا وجهه أشار الى ذلك بقوله (وفى) وجوب (فنا النفس) أى ذهاب صورتها اسما (لدى) أى عند (النفخ) الاول الصادر من اسرافيل عليه السلام فى الصور وهو الناقور الذى يجمع الله فيه الارواح المشتمل على ثقب بعددها وهذه النفخة الاولى نفخة الفناء لا يبقى عندها حى الا مات ولا حادث الا هلك الا من شاء الله كالملائكة الاربع الرؤساء والحور العين وموسى صلى الله عليه وسلم لانه صعق فى الدنيا مرة فجوزى بها (اختلاف) أى اختلاف العلماء فذهب الى الحكم بوجوب فنائها عند النفخ الاول طائفة لظاهر قوله تعالى كل من عليها فان وذهبت طائفة الى امتناعه عليها عند ذلك يركب أما قبله وبعد الموت فلا خلاف بين المسلمين فى بقائها منعمة ان كانت من أهل الخير او معذبة ان كانت من أهل الشر وفناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له وكونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضى فناءها بفنائه (واستظهر) الامام أبو الحسن تقى الدين على بن عبد الكافى (السبكى) من هذا الخلاف (بقاها) أى القول باستمرار البقاء (الذ عرف) أى الذى عهد سابقا قال لانهم اتفقوا على بقائها بعد الموت لسؤالها فى القبر وجوابها وتنعيمها أو تعذيبها فيه والاصل فى كل باق استمراره حتى يظهر ما يصرف عنه وما قاله السبكى هو المختار عند أهل الحق فتكون من المستثنى بقوله تعالى الا من شاء الله ومما يناسب هذا الخلاف قوله (عجب الذنب) اختلف فى فنائه وبقائه (كالروح) على قولين مشهورهما أيضا انه لا يفنى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شىء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه خلق الخلق يوم القيامة وعند مسلم بلفظ كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وهو عظم كالخردلة

[illegible]

بدليل قوله ثم أنتم تمترون أى تشكون فى شأن البعث ويحتمل الاول القابل للتغير على ما يأتى للشارح فى يمحو الله ما يشاء ويثبت (قوله وعدم قبوله الزيادة والنقصان) يرد عليه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره وأجيب بأوجه منها أنه اشارة لتفاوت الاعمار فالضمير للمعمر لا باعتبار كونه الاول على حد عندى درهم ونصفه ومنها أن المراد نقص بمرور الأيام ويحتمل ما سيقوله الشارح أيضا (قوله بانتهاء أجله) أراد به هنا مدة العمر وفى قوله بعد عند حضور أجله آخر العمر كالآية (قوله ولا تولدا) شيخنا هو محط الرد على المعتزلة لان الموت بالتولد عما باشره من الحركات والتولد أن يوجب الفعل لفاعله شيأ آخر كما سبق والقصاص عند نا نظرا لظاهر الكسب كقول الفرضيين من استعجل بشىء قبل أوانه عوقب بحرمانه (قوله وان لا يموت) هذا جواز ذاتى على فرض عدم تقدير موته بالقتل كما هو ظاهر والا فبالنظر لعلم الله موته بذلك الاجل لا يتخلف فتدبر (قوله ولا يستقدمون) مستأنف أو عطف على الجملة الشرطية بتمامها اذ لا يحسن درجه فى الجواب (قوله أم الكتاب) أى أصله فهى علم الله على ما أشار له الشارح وقيل هو اللوح المحفوظ لكن الراجح كما قرره شيخنا قبوله التغيير (قوله أو لمات) أو للتنويع الخلاف وحق التعبير وقال بعض المعتزلة انه لم يقطع وانه لو لم يقتل لمات جزما (قوله قابل له) المناسب للغرض الفناء بالفعل (قوله الناقور) فاعول من النقر بمعنى التصويت قال فى اليواقيت هو مكان البرزخ والارواح فيه ولا شىء أعظم وأوسع منه (قوله ولا حادث) أى ذو روح على الظاهر (قوله وموسى) لا يناسب هذا الجزم بعدم صعقه مع الحديث السابق عند قوله وأفضل الخلق فانظره (قوله عهد سابقا) أى قبل النفخ (قوله منه خلق الخلق) بصيغة المصدر بخلاف قوله بعد منه خلق ومنه

كغرز الذنب للدابة والتشبيه لا بقيد وقت النفخ (لكن صححا) الامام اسمعيل بن يحيى (المزني) نسبة لمزينة قبيلة من كاب (للبلا) أي للفناء تمسكا بظاهر قوله تعالى كل من عليها فان لان فناء الكل يستلزم فناء الجزء (ووضحا) أي بين صحة ماذهب اليه وتأويله دليل الاول بما حاصله أنه يجوز أن يفني الله الانسان بالتراب فاذا لم يبق الا عجب الذنب أفناه الله تعالى بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا ملك موت ولا يشكل عليه حديث مسلم الآخر ان في الانسان عظما لا تأكله الارض أبدا لانه ليس فيه تعرض الا لعدم فنائه بالارض والمزني يقول به ووافقه ابن قتيبة وقال انه آخر ما يبلى من الميت ولم يتعرضا لوقت فنائه هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك وهو محتمل والاقوى في النظر أنه لا يبلى لظاهر الحديث وبقاؤه تعبدي وان علله بعضهم بجواز كونه جعل علامة للملائكة على احياء كل انسان بجواهره التي كانت في الدنيا بأعيانها ولولاه لجوزت الملائكة اعادة الارواح الى أبدان غيرها (و) لما كان القول ببقاء الروح وعجب الذنب هو الراجح اجاب عما يخالفه كقوله تعالى (كل شئ) من الكائنات جواهرها واعراضها (هالك) أي زائل فان الا وجهه أي ذاته مقتضاه ان كل ماسواه تعالى محكوم عليه بالهلاك لان الاستثناء معيار العموم وحاصل جوابه أن العلماء (قد خصصوا عمومه) أي قصروا استغراقه اذ التخصيص قصر العام على بعض افراده (٢١٩) والعام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر (فاطلب) أي توجه (لما قد خصوا) يعني العلماء من الامور التي نصوا عليها ورووا أحاديثها وهذا الذي سلكه الناظم رحمه الله في الجواب لجماعة كابن عباس وذهب محققو المتأخرين الى أنه لا استثناء ولا تخصيص وان معنى هالك قابل للهلاك من حيث امكانه وافتقاره كما هو معنى فان أيضا ولما اختلف الناس في الروح على فرقتين فرقة أمسكت عن الكلام فيها لانها سر من أسراره تعالى لم يؤت علمه البشر وكانت هذه الطريقة هي المختارة صدر الناظم جازما بها فقال (ولا نخض) نحن معاشر جمهور المحققين (في) بيان حقيقة (الروح) بجنس وفصل مميزين لها لتعذر الوقوف عليهما لعدم ورود السمع بهما ولا يتلقيان الا منه وأشار الى علة النهي عن الخوض فيها على هذه الطريقة بأنه خلاف الادب مع الشارع حيث لم يبينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (اذ ما وردا) أي عدم خوضنا في بيانها على سبيل الندب فالخوض في بيان حقيقتها مكروه لعدم التوقيف في ذلك اذ هي من المغيبات التي لا نعرف الا من قبل الشارع ولم يرد (نص) أي دليل (عن الشارع) وهو الله تعالى ببيانها لان نبينا صلى الله عليه وسلم لم يبلغنا ذلك عنه وكل ما هو كذلك فالاولى السكت عن الخوض فيه ولذا قال الجنيد الروح شئ استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي أي مما استأثر الله بعلمه اظهارا لعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجوده فبرد العلم اليه سبحانه مع الاقرار بالعجز عن ادراكه مالم يطلعه الله عليه وعلى هذه الطريقة ابن عباس وأكثر السلف ويجري عليها الوقف عن الجزم بمحل مخصوص له من البدن ولم يخرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أطلعه الله على جميع ما أبهمه عنه لكنه أمر بكتم البعض والاعلام بالبعض الآخر والفرقة الثانية تكلمت فيها وبحثت عن حقيقتها قال النووي وأصح ماقيل فيها على هذه الطريقة ماقاله امام الحرمين أنها جسم لطيف شفاف حي لذاته مشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر واحتجوا لهذا بوصفها بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ وهذه الطريقة المرجوحة التي حكاها بقوله (لكن وجد المالك) أي لاهل مذهبه ممن خاض في بيان حقيقتها (هي) يعني روح كل جسد (صورة) أي جسم ذو صورة (كالجسد) أي كصورته في الشكل والهيئة لا في الظلمة والكثافة والرقة واللطافة وتخصيص أهل مذهب مالك بالذكر لانهم اتقى أرباب المذاهب للشبهات وأشدهم محافظة على النصوص الشرعية وربما يفهم من قوله صورة عدم تعدد الروح في كل جسد فيكون مخالفا لما صرح به العز بن عبد السلام من أن في كل جسد روحين احداهما

يركب فانه بصيغة الماضي المجهول (قوله كغرز) من باب ضرب (قوله للبلا) بكسر الباء (قوله وان علله بعضهم) أي فعيه أن الملائكة لا يخفى عليهم هذا الامر مع أنهم بأمر الله على أنه يجوز اللبس فيه نفسه (قوله لفظ) فالعموم من عوارض الالفاظ (قوله يستغرق) خرج المطلق (قوله من غير حصر) خرج أسماء العدد (قوله من الامور) كاللوح والحور ونحوهما (قوله الروح) بضم الراء قال صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف قال في اليواقيت فالاقبال بالوجه غاية في المودة وعكسه الظهر وبالجنب بين ذلك وذلك يوم ألست بربكم قال ويكشف لكثير عن ذلك كسهل بن عبد الله حتى انهم يعرفون تلامذتهم اذ ذاك قال بعضهم أعرف من كان عن يميني اذ ذاك ومن كان عن يساري ويلاحظونهم في ظهور الآباء وأرحام الامهات والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء (قوله نحن) هكذا في شرح المصنف على القليل من جزم لا الناهية لفعل المتكلم واشتهر بتاء الخطاب (قوله على سبيل الندب) هذا بمعونة ما يأتي من خوض بعضهم (قوله على جميع ما أبهمه) لا على جميع معلوماته تعالى والا لزم مساواة الحادث للقديم كما سبق التنبيه عليه وجميع ما خالف ذلك نحو ولا أعلم الغيب محمول على غير تلك الحالة (قوله لذاته) لا لروح أخرى والا لزم التسلسل (قوله لاهل مذهبه) ونسب لمالك لاستنادهم في أبهامهم اليه أفاد نحو هذا ابن عرفة (قوله وأشدهم محافظة) لان امامهم تربية مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم مهبط الوحي ورب

روح اليقظة التي أجرى الله تعالى العادة بأنها اذا كانت في الجسد كان الانسان مستيقظا فاذا خرجت منه نام الانسان ورأت تلك الروح المنامات والاخرى روح الحياة التي أجرى الله تعالى (٢٢٠) العادة بأنها اذا كانت في الجسد كان حيا فاذا فارقته مات فاذا رجعت اليه حي وهاتان الروحان في باطن الانسان لا يعرف مقرهما الا من أطلعه الله على ذلك فهما كجنينين في بطن امرأة واحدة والله أعلم واذا علمت النقل عن أهل السنة بالخوض في حقيقته (فحسبك) أي يكفيك في أن النهي للتنزيه خوض أهل مذهب مالك فيها فانه ورد (النص) عنهم (بهذا السند) هو الطريق الموصلة الى المتن استعمل هنا بمعنى المسند أي فلو كان الخوض فيها ممتنعا لم يقدم عليه مثل هؤلاء الاكابر وما أورد عليه من انه اذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من الروح فلا يصح اطلاق القول بيقائها يجاب عنه بأن لطافتها تقتضي سرعة انجذابها من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله أو سرعة الالتئام بعد القطع كما ان اللطافة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو الجسد الى باقي أجزاء الروح ويجرى على هذه الطريقة القول بأن مقر الروح في الجسد حال الحياة البطن وقيل بقرب القلب وقيل به وأما بعد الموت فان أرواح السعداء بأفنية القبور وقيل في البرزخ عند آدم عليه الصلاة والسلام وهي متفاوتة فيه أعظم تفاوت وأرواح الكفار ببئر برهوت بحضرموت (والعقل) لغة المنع لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل (كالروح) أي كحكم الروح في طريق الخوض في بيان حقيقته والوقف عن ذلك وهذا هو المختار لانه من المغيبات التي لم يخبر عنها علام الغيوب وكل ما هو كذلك فالاولى الكف عن الخوض فيه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ورجح استاذنا في هداية المريد طريق الخوض فيه عكس ماذكرناه تبعا للكبير (ولكن قرروا) يعني العلماء مطلقا اسلاميين كانوا أولا (فيه) أي في حقيقته (خلافا) أي اختلافا فخوضهم في حقيقته وتفسيرها دليل على أن القائل بالوقف انما هو على وجه الادب فقط (فاتطرن) في كتب القوم (ما فسروا) أي التفاسير والحقائق التي بينوها الا انها الموضوعة له لا في هذه المنظومة اصغر حجمها وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته وجلها أنه من قبيل العلوم

الدار أدرى ولا ينبئك مثل خبير (قوله روح اليقظة) جعلها الأخرى التي ترسل لاجل مسمى والمشهور أنه لارواح الاشخاص (قوله في أن النهي للتنزيه) هذا يبعد من المتن انما المتبادر يكفيك في الخوض فلا تخص بأكثر منه وقوله تعالى قل الروح من أمر ربي انما من حيث تفصيل الحقيقة أو معناه أمره الذي علمه ويخص به من يشاء وانما لم يبينها لانه كان في الكتب من علامات نبوته توقفه في الروح (قوله كما أن اللطافة الخ) الاولى حذف هذا لانه نفس سرعة الالتحام أو الانجذاب على أنه لا مانع من ذهاب جزء من الروح كالجسد والقادر لا يعجزه شئ (قوله البطن) مقتضى ما سبق أنها حالة في كل الجسم الا أن يراد بالبطن باطن الجسم بتمامه (قوله البرزخ) هو الحاجز بين الدنيا والآخرة جعله ابن عربي الصور كما سبق وبعبارة زمانه من الموت للقيامة ومكانه من القبر لعليين فهذا أوسع مما قبله تأمل (قوله والعقل) قال امام الحرمين وجماعة العقل ليس بجوهر لان الجواهر تثبت لها الاحكام ولا تثبت لغيرها ولا يشتق منها لغيرها اسم والعقل صفة ثابتة للشخص ويشتق له منه عاقل فتعين أنه عرض فاما من قبيل العلوم أولا الثاني باطل والا لا تصف به ما لا يعلم من جماد وحيوان فتعين الاول فاما نظري او هو لا يدرك الا بعقل فيلزم التسلسل فتعين أنه ضروري فاما جميع العلوم الضرورية وهو محال لنقص بعض الضروريات من نحو الاعمى فان الضروريات المدركة بالبصر منتفية عنه مع أنه عاقل فتعين أنه بعض العلوم الضرورية هذا توضيح ما أيد به كلام امام الحرمين ومن معه وهو لا ينفي احتمال أنه عرض ملازم لبعض العلوم حتى يثبت أنه عينها وفي كلامهم أطراف ذكرناها في شرح منظومة شيخنا السقاط (قوله ولكن قرروا) لا محل للاستدراك اذ الروح فيها خلاف فلعل لكن لمجرد التأكيد أو استدراك على اتحاد القول بالخوض المأخوذ من قوله حسبك النص فان ذوق ما بعد لكن هنا يشعر بانتشار الخلاف وكثرته (قوله فخوضهم) أي العلماء بقيد الاسلاميين لا الفلاسفة (قوله على عرضيته) في كلام الغزالي ما يصدق بأنه جوهر مجرد وحاصله أن هناك لطيفة ربانية لا يعلمها الا الله تعالى من حيث تفكرها عقل ومن حيث حياة الجسد بها روح ومن حيث شهوتها

والتعبير عنها بأنا نفس فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار ولا يقال
يلزم أن كل ذى روح عاقل لانه ليس الروح لذاتها عقلا بل باعتبار أن تتفكر
(قوله غريزة) أى مغروزة فهو من قبيل الملكات وهى علوم (قوله وكأنه)
الكأنية لان كونه فى القلب ليس قطعيا (قوله نور) أى معنوى فلا يخالف
ماقبله (قوله ومحله القلب) المحل افاء التفريع بدل الواو (قوله ونوره
فى الدماغ) يعنى أثره فان ضرب فى رأسه فزال عقله فلكل دية على حدة لان
المنفعة انما تتداخل مع محلها الحقيقى والله تعالى أعلم (قوله منكر) بفتح
الكاف قال المصنف لانهما لا يشبهان خلق الآدميين ولا خلق الملائكة
ولا خلق الطير ولا خلق البهائم ولا خلق الهوام بل هما خلق بديع وليس
فى خلقهما أنس للناظرين جعلهما الله تذكرة للمؤمن وهتكا لستر المنافق
وهما للمؤمن الطائع وغيره على الصحيح وقيل هما للكافر والعاصى وأما
المؤمن الموفق فله ملكان اسم أحدهما بشير والآخر مبشر قيل ومعهما
ملك آخر يقال له ناكور ويجىء قبلهما ملك يقال له رومان وحديثه قيل
موضوع وقيل فيه لين وذكر قبل ذلك صفة الملكين كما فى الحديث أنهما
أسودان أزرقان أعينهما كقدور النحاس وفى رواية كالبرق وأصواتهما
كالرعد اذا تكلما يخرج من أفواههما كالنار بيد كل واحد منهما مطراق
من حديد لو ضرب به الجبال لذابت وفى رواية بيد أحدهما مرزبة لو اجتمع
عليها أهل منى لم يقلوها هذا ماذكره فى التنبيه الخامس ثم قال فى الثامن
لم يثبت حضور النبى صلى الله عليه وسلم ولا رؤية الميت له عند السؤال نعم
ثبت حضور ابليس فى زاوية من زوايا القبر مشيرا الى نفسه عند قول الملك
للميت من ربك مستدعيا منه جوابه بهذا ربى وقال فى التاسع انتهار
الملكين للميت واقلاقهما وازعاجهما اياه محمول على غير المؤمن اما هو
فيرتفقان به ويقولان له اذا وفق للجواب نم نومة العروس الذى لا يوقظه الا
أحب الناس اليه قال أما صورتهما فظواهر الاحاديث أنه يراهما كل
أحد عليها اهـ واعلم أن القياس جواز الكسر فى منكر لانكاره على
العاصى ويؤيده ماسبق فى مبشر فانه اسم فاعل ونكير فعيل اما بمعنى مفعول
أو فاعل على حد ماسبق وقد صرح أئمتنا بتأديب من قال لوجه غضبان

قال شيخ الاسلام وهو غريزة يتهيأ بها الدرك للعلوم النظرية وكأنه نور يقذفه الله فى القلب انتهى ومحله القلب ونوره فى الدماغ كما ذهب اليه الامامان مالك والشافعى رضى الله عنهما وجمهور المتكلمين ثم أشار الى حكم واجب الاعتقاد فقال (سؤالنا) أى سؤال منكر ونكير ايانا معاشر أئمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكفار بعد اقعادنا بعد تمام الدفن

وعند انصراف الناس واجب سمعا بان يعيد الله تعالى الروح الى الميت جميعه كما ذهب اليه الجمهور وهو ظاهر الاحاديث وتكمل حواسه فيرد الله اليه ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى (٢٢٢) معه رد الجواب من الحواس والعقل والعلم حتى يسأله الملكان أو أحدهما ويأخذ الله بابصار الخلائق وأسماعهم الا من شاء الله عن حياة الميت وما هو فيه عينا وسماعا يترفقان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر ويسألان كل احد بلسانه ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها اذ لا يبعد أن يخلق الله الحياة فيها وأحوال المسؤلين مختلفة فمنهم من يسأله الملكان جميعا ومنهم من يسأله أحدهما واذا مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة جاز أن يعظم الله جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة في المرة الواحدة مخاطبة واحدة بحيث يخيل لكل واحد من المخاطبين أنه المخاطب دون من سواه ويمنعه الله تعالى من سماع جواب بقية الموتى قاله القرطبي قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى ويحتمل تعدد الملائكة المعدة لذلك كما في الحفظة ونحوهم قال ثم رأيت الحليمي ذهب اليه فقال في منهاجه والذي يشبه أن تكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل ميت اثنان منهم والله أعلم قال القرطبي اختلفت الاحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسأل عن كلها انتهى وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت قال الشهادة يسألون عنها في قبورهم بعد موتهم قيل لعكرمة ما هو قال يسألون عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمر التوحيد فيجيب بما يوافق ما مات عليه من ايمان أو كفر أو شك وهذا السؤال خاص بهذه الامة وقيل وكل نبي مع أمته كذلك والعموم في قول الناظم سؤالنا مخصوص بمن ورد الاثر بعدم سؤاله كالانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا ينبغي أن يكون سيدهم الاعظم صلى الله عليه وسلم محل خلاف والصديق والمرابطين والشهداء وملازم قراءة سورة تبارك الملك كل ليلة وسورة السجدة فيما ذكره بعضهم ليس

كأنه وجه منكر ونحو ذلك لما فيه من شائبة تنقيص الملائكة ولا يلزم من خالقهم كذلك لحكمة كما سبق بجواز تعرضنا لهم (قوله وعند انصراف الناس) في الحديث كما في شرح المصنف وانه ليسمع قرع نعالهم ثم نقل في التنبيه الثاني عن المشذالي وابن ناجي أن السؤال مرة واحدة وفي حديث أسماء أنه يسأل ثلاثا وعن الجلال أن المؤمن يسأل سبعة أيام والكافر أربعين صباحا قال ولم أقف على تعيين وقت السؤال في غير يوم الدفن اهـ وقال ابن عبد البر في تمهيده الكافر لا يسأل وانما يسأل المؤمن والمنافق لانتسابه للاسلام في الظاهر والجمهور على خلافه (قوله أو أحدهما) على ما سيقول ورأيت بخط سيدي أحمد النفراوي ما نصه وجد بطرة للمؤلف أن أحدهما يكون تحت رجليه والآخر عند رأسه والذي يباشر السؤال هو الواقف من جهة رجليه لانه الذي قبالة وجهه اهـ وانظر هل هو منكر أو نكير أو تارة وتارة انما العلم عند الله تعالى (قوله بلسانه) خلافا لمن قال انه بالسرياني (قوله فيها) أي في الاعضاء كلها ويعيد ما انعدم وقال ابن حجر الروح تعود للنصف الأعلى فقط على ظاهر الخبر وقال جماعة السؤال للبدن بلا روح وأنكره الجمهور كما غلطوا من قال السؤال للروح بلا بدن وعلى كل حال هي حياة لا تنفي اطلاق اسم الميت عليه بل هي أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما اهـ من شرح المصنف (قوله عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم) ورد أنهما يقولان ما تقول في هذا الرجل قال الشيخ محيي الدين بن العربي رضي الله تعالى عنه وانما كان الملكان يقولان للميت ذلك من غير لفظ تعظيم ولا تفخيم لان مراد الملكين الفتنة ليتميز الصادق في الايمان من المرتاب اذ المرتاب يقول لو كان لهذا الرجل القدر الذي كان يدعيه في رسالته عند الله تعالى لم يكن هذا الملك ينبئ عنه بمثل هذه الكناية وعند ذلك يقول المرتاب لا أدري فيشقى شقاء الابد اهـ من اليواقيت والجواهر (قوله بما يوافق) ظاهر في المؤمن وأما الكافر فيقول لا أدري والجواب أن لا أدري كفر فحصلت الموافقة (قوله كذلك) أي تسأل أمته عنه وهو ضعيف (قوله خلاف) لانه قيل ان الانبياء تسأل عن جبريل والوحي الذي أنزل عليهم وهو خلاف الصحيح (قوله والصديق)

وكذلك من قرأ فى مرضه الذى مات فيه قل هو الله أحد ومريض البطن وميت ليلة الجمعة أو يومها كالميت بالطاعون أو فى زمنه ولو بغيره صابرا محتسبا وكالمجنون والابله وأهل الفترة ان قلنا بعدم (٣ ٢ ٢) اختصاصه بهذه الامة والحق الوقف عن الجزم بسؤال الاطفال بل الظاهر كما جزم به الجلال السيوطى وغيره اختصاص السؤال بمن يكون مكلفا كما أن الظاهر عدم سؤال الملائكة لانه لمن شأنه أن يقبر وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم لتكليفهم وعموم أدلة السؤال لهم وهذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو الينا أو الى الملائكة لاحاطة علمه تعالى بكل شئ فحكمته اظهار ما كتمه العباد فى الدنيا من كفر أو ايمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم (ثم عذاب القبر) عطف على سؤالنا لمشاركته له فى الحكم الآتى يعنى ومما يجب الايمان به حقيقة عذاب القبر وهو عذاب البرزخ أضيف الى القبر لانه الغالب والا فكل ميت أراد الله تعالى تعذيبه ناله ما أراده به قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق فى بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرى فى الهواء ومحله البدن والروح جميعا باتفاق أهل الحق بعد اعادة الروح اليه أو الى جزء منه ان قلنا ان المعذب بعض الجسد ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه أو أكلته السباع أو حيتان البحر أو نحو ذلك ويكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين ولهذه الامة وغيرها ودليل وقوعه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ولا يمتنع عند العقل أن يعيد الله الحياة فى الجسد أو فى جزء منه ويعذبه كل ما لم يمنعه العقل وورد بوقوعه الشرع وجب قبوله واعتقاده والله يفعل ما يشاء من عقاب ونعيم ويصرف أبصارنا ويحجبها عن جميعه لانه القادر على كل ممكن وعذاب القبر قسمان دائم وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ومنقطع وهو عذاب من خفت جرائمهم من العصاة فانهم يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعاء أو صدقة أو غير ذلك كما قاله ابن القيم

ليس المراد خصوص أبى بكر بل كبار الاولياء (قوله كل ليلة) ولو قبل النوم بمدة (قوله السجدة) أى آلم وقيل حم فينبغى الجمع (قوله ليلة الجمعة) وتدخل بزوال الخميس ولو لم يدفن الا يوم السبت وذكر بعضهم أن الذى لا يسأل أصلا هو شهيد الحرب وأما الباقى فيسألون سؤالا خفيفا وبعضهم أبقى العبارة على ظاهرها (قوله الى الميت) هل يجيب (قوله أو الينا) هل نؤمن به ونعلم أنه لا الحاجة (قوله أو الى الملائكة) قال الشيخ أى لانهم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها فيريهم أنهم آمنوا به فقوله ليباهى يناسب هذا ثم المباهاة انما هى على بعض الملائكة وهما اللذان يسألان هذا ما قرر ولك أن تقول المباهاة فى الجميع بأن يشتهر بأنه أجاب بين الكل كما ورد فى المتهجد ونحوه ثم كون المباهاة اختبارا بعيد فالاحسن أن المراد اختبار الملائكة لاظهار حالهم من عدم الاعتراض على هذا مع كونه لا لحاجة وفى الحاشية ما نصه أو الى الملائكة أى هل يقصرون فيما كلفوا به أولا اه وتأمل (قوله لانه الغالب) أو قبر كل انسان بحسبه (قوله باتفاق أهل الحق) ولا يرد عليهم انك لا تسمع الموتى فانه تمثيل لحال الكفار بظاهر حال الميت ولا قوله عز وجل لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه استثناء منقطع فانه اقتصار على ما يشاهده المخاطبون فى أحوال السكرات ولا كنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وأمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فانه لا حصر فيه مع أن الاستدلال فى الاولى يناسب ما شوهد مع امكان الالتفات لمطلق التعدد على حد ارجع البصر كرتين وقد كثرت أدلة حياة القبر والاستعاذة من عذابه (قوله بعد اعادة الروح) قال السعد فى شرح مقاصده وأما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندى من أن الحياة موجودة فى كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق أصول أهل الحق اه (قوله وعصاة المؤمنين) ورد تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فأورد هذا على قول بعض أصحابنا بسنية ازالة النجاسة والجواب حمل الحديث على ابقاء البول داخل القصبة فيؤدى الى بطلان الوضوء بعد

وأصل العذاب في كلام العرب الضرب ثم استعمل في كل عقوبة مؤلمة سمي عذابا لانه يمنع المعاقب من معاودة مثل جرمه ويمنع غيره من مثل فعله ومن عذاب القبر ضمته وهي التقاء حافتيه ولو لم يكن من عذابه الا ما خرجه ابن أبي شيبة وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يسلط الله على الكافر في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة ولو أن تنينا منها نفخ على الارض ما أنبتت خضرا لكان كافيا وكل من ذكرنا أنه لا يسأل في قبره فكذلك لا يعذب فيه أيضا ومما يجب الايمان به أيضا (نعيمه) أي تنعيم الله المؤمنين في القبر لما ورد في ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر ولا يختص بمؤمني هذه الامة كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالمكلفين فيكون لمن زال عقله أيضا اذا مات بالغا وتعتبر الحالة التي زال عقله وهو عليها من كفر أو ايمان أو نحوهما ومن نعيمه توسيعه وجعل قنديل فيه وفتح طاق فيه من الجنة وامتلاؤه بالريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء وقوله (واجب) أي ثابت سمعا خبر سؤالنا وما عطف عليه أي كل واحد من الثلاثة المذكورة جائز عقلا واجب سمعا لانه امر ممكن عقلا أخبر به الصادق على ما نطقت به النصوص وكل ما هو كذلك فهو حق يجب قبوله شرعا وعلى هذا أهل السنة وجمهور المعتزلة وشبه في الوجوب قوله (كبعث الحشر) أي كوجوب بعث الله جميع العباد واعادتهم بعد احيائهم بجميع اجزائهم الاصلية

(قوله الضرب) المناسب لما بعده المنع وفي بعض الكتب الالهية أوحى الله تعالى الى بعض أنبيائه تذكر أنك ساكن القبر فان ذلك يزهدك في كثير من الشهوات (قوله كبعث الخ) قال تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه قال في شرح المقاصد فان قيل ما معنى كون الاعادة أهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة لها قلنا كون الفعل أهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هنا وأما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء اه بالحرف واشتهر الاقتصار على أن أفعل التفضيل هنا على غير بابه مخاصله كما بدأنا أول خلق نعيده وانما ألزموا بظاهر المألوف لهم قال القاضي البيضاوي والاعادة أسهل من الاصل بالاضافة الى قدركم والقياس على أصولكم ولذا قيل الهاء للخلق اه فتدبر (قوله كوجوب) تسمح بجعل الجامع مدخول الكاف ثم هذا على استعمال الفقهاء من ادخال الكاف على المشبه وأصله التشبيه المقلوب نحو

وبدا الصباح كأن غرته * وجه الخليفة حين يمتدح

(قوله واعادتهم بعد احيائهم) في العبارة قلب والاصل واحياؤهم بعد اعادتهم بجميع أجزائهم فالبعث الاحياء قيل قوله تعالى بعثر ما في القبور منحوت من بعث أثار (قوله الاصلية) اشارة لرد شبهة من طرف المنكرين قالوا لو أكل انسان آخر وصار غذاء له ومن أجزاء بدنه فالاجزاء المأكولة اما أن تعاد في بدن الآكل أو بدن المأكول وأيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه على أنه لا أولوية لجعلها جزأ من بدن أحدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وأيضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية أو تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب أن الحشر للاجزاء الاصلية لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في أول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا المحذور انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فالله تعالى قادر يحفظها من أن تصير جزأ لبدن آخر فضلا

عن أن نصير جزأ أصليا اه من شرح المقاصد وقال في شرح عقائد النسفي فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة القائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا أولا اه (قوله من شأنها البقاء) ولو قطعت قبل موته والقول بأنه يقبح أن ينالها ماحدث بعدها مردود بأنها تابعة والمقصود الشخص بروحه وجسمه في الجملة (قوله من أول العمر) ولو الغرلة وهي قلفة الختان ورد أنهم يحشرون غرلا بضم المعجمة بعدها مهملة ساكنة (قوله اذ هذا كله حق الخ) لا يخفى الركة فانه أخذ الدعوى وهي الحقية في الدليل وأعاد ماقبل مع بعدها فان الثبوت بالكتاب الخ هو اخبار الشارع (قوله الموات) بفتحتين مخفف كالجماد (قوله نبينا) ورد ثم نوح وورد أيضا ثم أبو بكر ويجمع بأن المراد ثم أبو بكر بعد الانبياء (قوله أول داخل الجنة) حكى لنا شيخنا اتفق أن بعض الاولياء قال أنا أدخل الجنة قبل النبي صلى الله عليه وسلم فاعترض عليه فأجاب بأني من أتباعه الذين يمشون في خدمته أمامه كالسعاة فقولهم أول من يدخل الجنة النبي صلى الله عليه وسلم معناه أول من يدخل استقلالا ولا يخفى أن الادب شئ آخر الا الغرض حسن وفي أوائل مشارق الانوار القدسية في بيان العهود المحمدية للعارف الشعراني أواخر عهد دوام الوضوء مانصه روى ابن خزيمة في صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا بلال بم سبقتني الى الجنة اني دخلت البارحة الجنة فسمعت خشخشتك امامي فقال بلال يارسول الله ما أذنت قط الا صليت ركعتين وما أصابني حدث قط الا توضأت عندها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا ومعنى خشخشتك أمامي أي رأيتك مطرقا بين يدي كالمطرقين بين يدي الملوك الدنيا قاله الشيخ محيي الدين في الفتوحات المكية اه (قوله وأنواع الحشر) أي من حيث هو وجعلها الشيخ محيي الدين كثيرة جدا وعد منها

وهي التي من شأنها البقاء من أول العمر الى آخره وسوقهم الى محشرهم لفصل القضاء بينهم اذ هذا كله حق ثابت بالكتاب والسنة واجماع السلف مع كونه من الممكنات التي أخبر بها الشارع وكل ما هو كذلك فهو ثابت والاخبار عنه مطابق وفي القرآن قال من يحيي العظام وهي رميم الآية كما بدأنا أول خلق نعيده لا فرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف ولا غيره على ما ذهب اليه المحققون وصححه النووي واختاره وذهبت طائفة الى أنه لا يحشر الا من يجازى وأما السقط فان ألقي بعد نفخ الروح فيه بعث والا كان كسائر الموات والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع الاجزاء الاصلية واعادة الارواح اليها كما علمت وأول من تنشق عنه الارض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهو أول من يبعث وأول وارد المحشر كما أنه أول داخل الجنة ومراتب الناس في الحشر متفاوتة كتفاوت مراتبهم في الاعمال فمنهم الراكب والماشي على رجليه أو وجهه وأنواع الحشر أربعة

اثنان فى الدنيا أحدهما اجلاؤه عليه السلام اليهود وثانيهما سوق النار الناس قرب قيام الساعة الى المحشر واثنان فى الآخرة أحدهما جمعهم الى الموقف بعد احيائهم والثانى صرفهم من الموقف الى الجنة أو النار ولما ذكر ان اعادة الاجسام حق يجب الايمان بها ذكر الخلاف فيما عنه اعادتها هل هو العدم (٢٢٦) المحض أو التفرق المحض مشيرا للاول بقوله (وقل) أيها المكلف القائل ببعث الحشر وهو المعاد الجسمانى قولا مطابقا لاعتقادك انه (يعاد الجسم) أى يعيده الله تعالى (بالتحقيق) متعلق بقل أو بيعاد اعادة ناشئة (عن عدم) محض فيعدم الله العالم بلا واسطة فيصير معدوما بالكلية كما أوجده كذلك فصار موجودا ثم يوجده هذا قول أهل الحق والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الاجسام بل بوقوعه وهو الصحيح ولذا قدمه جازما به وحكى مقابله بصيغة التمريض أعنى قوله (وقيل) تعاد الاجسام للحشر اعادة ناشئة (عن تفريق محضين) فيذهب الله تعالى العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى فى الجسم جوهران فردان على الاتصال والجسم عند المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام أو ما قام بذاته من العالم وأشار بقوله بالتحقيق الى أن الجسم الثانى المعاد هو الاول المعدوم بعينه لا مثله ولما لم يكن هذا الخلاف على اطلاقه أشار الى تقييده بقوله (لكن ذا الخلاف خصا) أى قيد بعض العلماء اطلاقه (بالانبيا) فان الارض لا تأكل أجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقا (ومن عليهم) أى وخص أيضا بالاشخاص الذين (نصا) أى نص الشارع على عدم أكل الارض اجسامهم كالشهداء والمؤذنين احتسابا وحامل القرآن ومن لم يعمل خطيئة والعلماء العاملين والروح وعجب الذنب والجنة والنار وأهلهما والعرش والكرسى واللوح والقلم والمسئلة توقيفية ولما اختلف القائلون باعادة الاعيان فى اعادة اعراضها التى كانت قائمة بها فى الدنيا أشار اليه بقوله (وفى) جواز (اعادة العرض) القائم بالاجسام تبعا لمحله (قولان) أحدهما مذهب الاكثرين واليه مال امامنا الاشعرى رضى الله عنه أنها تعاد باشخاصها التى كانت فى الدنيا قائمة بالجسم على حال الحياة ولا فرق فى ذلك بين الاعراض التى يطول بقاء نوعها

حشر الذر يوم ألست بربكم وغير ذلك انظر اليواقيت (قوله اجلاؤه) أى من المدينة الى الشأم المشار اليه بقوله تعالى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر (قوله النار تخرج من عدن) ساحل باليمن (قوله الناس) أى وغيرهم من كل حى فتبيت معهم وتقيل معهم وذلك قبل النفخة الاولى وهؤلاء الناس أحياء الكفار أما المؤمنون فيموتون قبل ذلك بريح لينة (قوله الى المحشر) وهو أرض الشأم ثم يموتون فيها بالنفخة الاولى بعد مديدة (قوله احيائهم) أى عند نفخة القيام فلا تخطئ روح ثقبها من الصور فى حاشية شيخنا على ابن عبد الحق شرح بسملة شيخ الاسلام من حديث وهب أن الصور من لؤلؤة بيضاء فى صفاء الزجاجة فيه كوة بقدر تدوير السماء والارض واسرافيل واضع فمه على تلك الكوة وفى اليواقيت انه على صفة القرن (قوله مطابقا) يغنى عن هذا حمل القول على النفسى (قوله كذلك) أى بلا واسطة وقد سبق الكلام فى تعلق القدرة بالاعدام (قوله محضين) صفة للعدم والتفريق فمعنى محضية العدم خلوصه عن شائبة الوجود لجزء ما ومحضية التفريق خلوصه من شوب الاتصال (قوله عند المتكلمين) وعند الفلاسفة ما تركب من جوهر الهيولى الاصل المحل الدائم وجوهر الصورة الحال العارض وهو الطبيعى والتعليمى امتداد بالجهات الثلاث ينتهى بالسطح المنتهى بالخط المنتهى بالنقطة وقد ينتهى الجسم بخط كالمسنم وبنقطة كالمخروط كذا فى تعاليمهم والصورة عندنا عرض (قوله القابل للانقسام) بأن يتركب من جوهرين فأكثر لانه من الجسامة وهى العظم وأما الجرم فهو ما أخذ قدرا من الفراغ كالجوهر يشمل البسيط (قوله قام بذاته) هذا تعريف بالاعم فانه يشمل الجوهر الفرد (قوله وأشار بقوله بالتحقيق الخ) شيخنا هذا على أنه متعلق بيعاد لا بقل ثم قال لا يظهر وجه الاشارة وأنت خبير بأنه لو كان الثانى غير الاول مماثلا له لكان ابتداء شئ جديد فلم تكن الاعادة ولا القول بها على وجه التحقيق فليتأمل (قوله والجنة الخ) هذا استرسال للعنان والا فالكلام فيما يتعلق به البعث والحشر (قوله انها تعاد) يقتضى أنه لا يقتصر على الجواز الذى ذكره أولا ثم الذى تطمئن له النفس أنه لا يعاد من اعراض الحركات والسكنات الا ما يتعلق به ثواب أو عقاب

كالبياض وبين غيرها كالاصوات ولا بين ما هو مقدور للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل لان نسبة الاعراض الى قدرته تعالى كنسبة الاعيان اليها وقد قام الدليل على اعادتها فكذا اعراضها وثانيهما امتناع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضا والعرض عند المتكلمين (٢٢٧) ما يتحيز تابعا فى تحيزه لغيره وهو كقولهم ما لا يقوم بذاته بل بغيره وأشار الى ترجيح القول الاول بقوله (ورجحت اعادة الاعيان) أى ورجح جماعة اعادة أعيان الاعراض والمراد بها الاشخاص والانفس أو مقابل الاغيار وكلاهما لا يلزم منه القيام بالذات المنافى للعرضية (وفى) جواز اعادة (الزمن) وهو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم وهو كقولهم مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام نحو آتيك عند طلوع الشمس (قولان) أحدهما وهو الارجح اعادة جميع أزمنة الاجسام التى مرت عليها فى الدنيا تبعا للذوات والاجسام المعادة فتعاد بازمنتها وأوقاتها كما تعاد باكوانها وهيآتها لورود ظاهر القرآن به فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها لان المراد الغيرية بحسب الزمان والا فالجلود هى الاولى باعيانها اذ هى التى عصت فيعاد تاليفها اذا افترقت وأعيانها اذا عدمت وقد ردت الشمس بعد غروبها بدعائه صلى الله عليه وسلم وثانيهما امتناع اعادتها لاجتماع المتنافيات كالماضى والحال والاستقبال وان أجيب عنه بأن الاعادة ليست دفعية بل على التدريج حسب ما كانت فى الدنيا (والحساب) وهو لغة العدد واصطلاحا توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم قولا كانت أو فعلا أو اعتقادا مكسوبة أولا بعد أخذ كتبها خيرا كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن الا من استثنى منهم اما بان يخلق الله فى قلوبهم علوما ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب واما بان يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيآتهم وحسناتهم فيقول هذه سيآتكم وقد تجاوزت عنها وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم واما بأن يكلمهم فى شأن أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب وما عليها من العقاب فيسمعهم كلامه القديم أو صوتا يدل عليه

على ما وقع فى شرح المصنف ولا يلزم أن تكون اعادته بالتلبس به كما كان فى الدنيا وان ورد يحشر المرء على ما مات عليه فيجوز أن يكون ذلك بتمثيل أو غيره مما يعلمه الله تعالى والوقف والتفويض فى مثل هذه المواطن أحسن (قوله كالبياض) ظاهره أنه لا بد من نفس اللون الاول وهو خلاف ما ورد كثيرا نحو الغرة والتحجيل وقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الى غير ذلك (قوله امتناع اعادتها) أى بل يوجد الجسم باعراض أخر فانه لا ينفك عقلا عن عرض (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى) يقال هى تعاد بأمر اعتبارى وهو الاعادة أعنى تعلق القدرة والمحذور قيام معنى وجودى بمعنى وجودى (قوله وهو كقولهم الخ) بل الاول أحسن لشمول الثانى صفات المولى وليست عرضا (قوله وهو كقولهم مقارنة) بل هما مفترقان معنى وقد سبق أول الكتاب عسر تحقق الزمن فأولى اعادته ولعل وجه القول بها رجوعه على ما يعلمه الله تعالى ليشهد بما فيه (قوله باكوانها) هى أربعة حركة وسكون واجتماع وافتراق والهيآت أعم تشمل الالوان (قوله لان المراد الغيرية بحسب الزمان) يقال هو زمن غير زمن الدنيا فلا ينتج على أنه لا مانع من الغيرية الذاتية والعذاب مقصود به الشخص والروح فلا يقال الجلود الثانية لم تعص وقد ذكره البيضاوى (قوله وقد ردت الخ) أى لما نام على ورك على رضى الله تعالى عنه حتى غربت الشمس ولم يكن صلى العصر فحاصل الاستدلال أنه عهد عود الزمن برد الشمس (قوله مكسوبة أولا) لعله لانه لا يلزم من الحساب الجزاء مع ما فى جعل غير المكسوبة عملا من التسمح على أن أواخر كلام الشارح يقتضى الاقتصار على ما فيه جزاء فليتأمل (قوله الا من استثنى) سيأتى السبعون ألفا ومع كل واحد سبعون ألفا وزيادة ثلاث حثيات كناية عن كثرة العدد فكل هؤلاء يدخلون الجنة من غير حساب كما أن هناك طائفة لا تسأل عن ذنوبهم بل للنار بلا حساب وطائفة أخرى توقف لانهم مسؤلون فلا تنافى بين النصوص فى مثل ذلك (قوله وقد تجاوزت عنها) تحمل على سيئات أراد الله العفو عنها وورد أنها قد تبدل حسنات فيقول المؤمن ان لى ذنوبا لا أراها هنا بعد ان كان مشفقا وان الكافر ينكر فتشهد جوارحه (قوله يدل عليه) ظاهره على الكلام

يخلقه سبحانه فى أذن كل واحد من المكلفين او فى محل يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت منع الغير من سماع ما كلف به وهذا هو الذى تشهد له الاحاديث الصحيحة وتسع قدرته سبحانه لمحاسبتهم معا كما تتسع لاحداثهم معا وكيفيته مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل والعدل ويكون للمؤمن والكافر انسا وجنا الا من ورد الحديث باستثنائهم كالسبعين ألفا وأفضلهم أبو بكر الصديق رضى الله عنه فلا يحاسب لما روى مرفوعا عن عائشة رضى الله عنها الناس كلهم يحاسبون الا أبا بكر وأول من يحاسب هذه الامة (حق) أى ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ففى القرآن سريع الحساب وفى السنة حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وأجمع المسلمون عليه وهو من الامور الممكنة التى أخبر بها الصادق وكل ما هو كذلك فهو واقع والايمان به واجب وحكمته اظهار تفاوت المراتب فى الكمال وفضائح أصحاب النقص زيادة فى اللذات والآلام ففيه ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيآت (وما فى) وقوع (حق ارتياب) أى شك فمن صدق به (٢٠٨) لا ينبغى أن يصدر عنه ما يصدر عن نافيه (فالسيآت) وهى ما يذم فاعله شرعا والمراد التى عملها العبد حقيقة أو حكما بان طرحت عليه لظلامة الغير ونفاد حسناته صغيرة كانت أو كبيرة جزاؤها (عنده) تعالى (بالمثل) أى مقدر بمثلها سواء بسواء ان جازاه الله تعالى عليها وله أن يعفو عنها ان لم تكن كفرا وسميت سيئة لان فاعلها يساء بها عند المقابلة عليها (والحسنات) جمع حسنة وهى ما يحمد فاعله شرعا لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها والمراد الحسنات المقبولة الاصلية المعمولة لهم أو فى حكمها لا المأخوذة فى نظير ظلاماتهم (ضوعفت) أى ضاعفها الله تعالى لهذه الامة وكثر ثوابها الى مثلها أو أكثر من غير انتهاء الى حد تقف عنده (بالفضل) أى بفضله تعالى وكرمه وهو العطاء لا عن وجوب ولا عن ايجاب عليه سبحانه ومراد الناظم أن مما يجب اعتقاده مقابلة السيئة بمثلها ان قوبلت ومقابلة الحسنة بضعفها قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وتفاوت مراتب التضعيف بحسب ما يقترن بالحسنة من الاخلاص وحسن النية والصواب دخول المضاعفة حسنات العصاة ان كانت على وجه يتناوله القبول والرضا وعدم دخولها فى أعمال الكفار لانه لا يجتمع مع الكفر طاعة مقبولة وهو خاص بالثواب الاصلى دون الحاصل بالتضعيف (وباجتناب) من المكلفين (للكبائر) أى الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة وعظمة من عصى بها وهى كل معصية تشعر بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة والمراد من الاجتناب ما يعم التوبة منها بعد ملابستها الا ما يخص عدم مفارقتها بالمرة وأما اجتنابها بعد التلبس بها من غير توبة فلا (تغفر) به ذنوب (صغائر) بالنسبة لتلك الكبائر من حيث هى صغائر كانت مقدمات للكبائر المجتنبة كالقبلة واللمس والنظر للزنا أو لم تكن كشتم بما لا يوجب حدا اذا اجتنب السرقة والزنا وغفر الذنب ستره بالتوبة منه أو بالعفو ومحو أثره وأمن عاقبته يعنى أن هذا الحكم اختلف فى قطعيته وظنيته مع الاتفاق على ترتب التكفير على الاجتناب فذهب أئمة الكلام الى أنه لا يجب التكفير على القطع بل يجوز ويغلب على الظن ويقوى فيه الرجاء لانا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير صغائره بالاجتناب لكانت له فى حكم المباح الذى يقطع بأنه لا تباعة فيه

القديم ولا داعى له فلعل الاوجه ترجيع الضمير للحساب فتدبر (قوله وتتسع) أى يتسع تعلقها أى يعم (قوله والجهر) لكنه لا يمنع من السماع كما قال أولا (قوله وأول من يحاسب هذه الامة) أى اتدخل الجنة قبل غيرها (قوله ونفاد حسناته) بالمهملة أى فراغها والا أخذ من حسنات الظالم ودفع للمظلوم (قوله صغيرة) أى ولم تغفر باجتناب كبائر كما يأتى (قوله المعمولة لهم) وأما الحسنة التى هم بها فتكتب واحدة من غير تضعيف كما فى شرح المصنف وورد ما يفيده وان كان لا حرج على فضل الله (قوله أو فى حكمها) فى حاشية شيخنا كأن يتصدق عنك غيرك وبخط سيدى أحمد النفراوى كأن يتسبب فيها (قوله الى مثلها) هذا بيان لحقيقة الضعف لغة والا فأقل الوارد عشرة أو سبعمائة (قوله على وجه يتناوله القبول) أى لا لرياء ولا سمعة (قوله وعدم دخولها فى أعمال الكفار) ربما يؤذن بأن الكافر يثاب بلا مضاعفة وتعليله بعد يقتضى أنه لا يثاب أصلا والواقع أن بعضهم يقول يجازى على أعماله التى لا تتوقف على الاسلام وهى التى لا تحتاج لنية كالصدقة فى الدنيا بالمال والعافية ونحوها وقيل فى الآخرة بتخفيف عذاب غير الكفر ثم هى تنفعه ان أسلم (قوله للكبائر) بالسكون لانه رجز وأل للجنس وقيل لا بد أن تجتنب جميع الكبائر والظاهر عليه أن المراد تركها فى زمن أتى فيه بالصغائر لا فى جميع الازمنة فتدبر (قوله وعظمة من عصى بها) فيه أنه نظر من جعل الذنوب كلها كبائر (قوله كل معصية الخ) فيه أن هذا ضابط لما يخل بالشهادة وهو يشمل صغائر الخسة (قوله من حيث هى صغائر) أى لا من حيث انها كبائر كأن أصر عليها (قوله ستره بالتوبة الخ) العبارة لا تخلو عن شئ والواقع أنهما قولان الاول الغفر

وذلك نقض لعرى الشريعة فقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم معناه ان شئنا حملا له على قوله ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو الحق وذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة الى أن المكلف اذا اجتنب الكبائر كفرت صغائره قطعا ولم يجز تعذيبه عليها بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الادلة السمعية على عدم وقوعه كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية والنظم ظاهر في هذا الثاني وهو أشهر من الاول عندهم ومبنى القولين جواز العقاب على الصغيرة وامتناعه والاول هو الحق ثم المغفرة مقيدة بمن أتى بالفرائض لحديث ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويجتنب الكبائر السبع الا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى انها لتصفق الحديث وفي لفظ الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر هذا هو الصحيح وأما الكبائر فلا يكفرها الا التوبة أو فضل الله تعالى وأشار بقوله (وجا الوضو يكفر) الصغائر أيضا الى عدم انحصار تكفيرها في اجتناب الكبائر كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت وفي الحديث وأتبع السيئة الحسنة تمحها وأراد بقوله وجا أي في السنة اذ (٢٢٩) فيهما من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه يعني بسوء غفر له ما تقدم من ذنبه وفي رواية لا يتوضأ رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلي صلاة الا غفر له ما بينه وبين الصلاة التي تليها وكذا الصلوات الخمس وكذا رمضان وكذا الحج المبرور والكل مشروط باجتناب الكبائر كما في الصحيحين على معنى أنه ان كان هناك كبائر لا يكفرها الا التوبة أو فضل الله لا الوضوء والصلاة وليس المراد انه مع الكبائر لا يكفر شيء كما حرره النووي رحمه الله تعالى ثم المراد أن كل واحد من هذه الامور صالح للتكفير فان وجد ما يكفره من الصغائر كفره وان صادف كبيرة أو كبائر رجي أن يخفف عنه منها وان لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب له به حسنات ورفعت له به درجات وأحسن من هذا أن الذنوب كالامراض والاعمال الصالحة كالادوية فكما أن لكل نوع من أنواع الامراض نوعا من أنواع الادوية لا ينجع فيه غيره كذلك المكفرات مع الذنوب وتوزيع ذلك موكول الى علم الله تعالى وظواهر الاحاديث أن هذه العبادات لا تكفر الا اذا كانت مقبولة والمراد أنها مكفرة للصغائر مع بقاء ثوابها كما هو مذهب أهل الحق لا انها يسقط ثوابها في نظيرها (٥٨ مير) كما ذهب اليه المعتزلة ثم التكفير انما هو للذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى لا المتعلقة بحقوق الآدميين لانه انما يقع النظر فيها بالمقاصة مع الحسنات والسيآت ثم شرع في الكلام على زمن وقوع الحشر والحساب وأهواله فقال (واليوم الآخر) وهو يوم القيامة والمراد به من وقت الحشر الى ما لا يتناهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار سمي بذلك لانه آخر الاوقات المحدودة ولانه لا ليل بعده ولانه آخر أيام الدنيا (ثم هول الموقف) أي عظائمه وما ينال الناس فيه من الشدائد والمصايب كطول الوقوف والجام العرق الناس حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الارض سبعين ذراعا وتطاير الكتب بالايمان والشمائل ولزومها الاعناق والمسائلة وشهادة الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام وتغير الالوان والظاهر كما قال السعد انه لا ينال شيء مما ذكر الانبياء ولا الاولياء ولا سائر الصلحاء لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة الآية لا يحزنهم الفزع الاكبر وخوف الانبياء والملائكة خوف اعظام واجلال وان كانوا آمنين من عذاب الله عز وجل وقوله (حق) أي ثابت لا محالة خبر اليوم الآخر وما عطف عليه فيجب الايمان به لوروده كتابا وسنة واجماع المسلمين عليه قال تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم الى قوله ولكن عذاب الله شديد انا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا يوما يجعل الولدان شيبا

عدم المؤاخذة مع بقائه في الصحف والثاني أنه محوه (قوله لعرى لشريعة) أي أحكامها وأصولها التي يتمسك بها (قوله معناه ان شئنا) يقال هو كذلك بدون اجتناب فالاولى أن يقول معناه غالبا المناسب للظن (قوله جواز العقاب على الصغيرة) أي مع اجتناب الكبيرة هذا الذي يصح وفيه أن هذا نفس القولين لا مبناهما والشارح تابع لوالده (قوله والاول هو الحق) فيه أنه ان أراد الجواز العقلي فليس كلاما فيه أو الشرعي فمن أين أن الاول هو الحق مع أن الاشهر والمتبادر من النصوص الثاني (قوله السبع) الشرك والسحر وقتل النفس وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات وهي السبع الموبقات والمراد مطلق الكبائر وانما اقتصر على هذه لامر اقتضاه المقام اذ ذاك (قوله لتصفق) تصفيقها كناية عن خلوها حتى يدخلها قال والده وعند التأمل لا حاجة لهذا التقييد كتب عليه النفراوي أي لانه اذا لم يؤد الفرائض لم يجتنب الكبائر فان ترك الفريضة كبيرة (قوله الوضو) بالقصر ويأتي للشارح انه لا بد أن ينضم اليه صلاة وهي روايات (قوله كما حرره النووي) حاصله أن الشرط في قوة الاستثناء (قوله وأحسن من هذا الخ) وذلك أن أصل الكلام جواب عما أورد اذا كفر الوضوء لم يجد اليوم ما يكفره وهكذا في شرح والده وعن بعضهم أن المكفرات علامات فلا مانع من اجتماعها على شيء واحد تدبر (قوله المحدودة) ظاهر على القول الثاني (قوله آخر أيام الدنيا) فيه تسمح انما هو يعقبها فهو مجاور للآخر (قوله قمطريرا) أي

لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وأشار بقوله (تخفف يا رحيم) أهواله وعظائمه (واسعف) أي
وأعنا عليه الى أنه مختلف باختلاف أحوال الناس فيشتد على الكفار حتى يجدوا من طوله الغاية ويتوسط على فسقة المؤمنين
ويخفف على الصالحين حتى يكون كصلاة ركعتين وكذا يجب الايمان أيضا بما يكون فيه من السرور والنضرة والحبور قال
استاذنا رحمه الله تعالى وهذا هو الذي أعتقده لكن لم أقف عليه مصرحا به في كلامهم وكذا يجب الايمان أيضا بما تواتر من علاماته
الدالة على ثبوته اجمالا لانه لا يعلم عينه الا الله ثم شرع في الكلام على شيء من الاهوال فقال (وواجب) سمعا لوروده كتابا وسنة وانعقاد
الاجماع عليه مع امكانه وكل ما هو كذا فهو واقع والايمان به واجب (أخذ) أي تناول جنس (العباد) من مكلفي الثقلين فلا يرد السبعون
ألفا أيضا الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا الملائكة ولا الانبياء فانهم لا يأخذون (الصحفا) المراد منها الكتب التي كتبت الملائكة
فيها ما فعلوه في الدنيا وعلى هذا فقيل توصل صحف الايام والليالي وقيل ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة وجمع الصحف لمقابلة
جمع العباد ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى دافع الصحف لما ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطئ صحيفة عنق
صاحبها وأن كل احد يدعى فيعطى كتابه وجمع بأن الملائكة تأخذها من الاعناق وتضعها في الايدي والآيات والاحاديث شاهدة
بعمومه لجميع الامم فيأخذون (كما من القرآن نصا) أي منصوصا (عرفا) أي أخذا مماثلا لما عرف تفصيله من نص القرآن كقوله
تعالى فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت أني ملاق حسابيه الآية وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول
ياليتني لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه دلت الآية بحسب (٢٣٠) أولها على أن المؤمن الطائع يأخذ كتابه بيمينه وبحسب آخرها
على أن آخذه بشماله هو الكافر وأما المؤمن
الفاسق فجزم الماوردي بأنه يأخذه بيمينه قال وهو
المشهور وقيل يأخذه قبل دخوله النار ويكون
ذلك علامة على عدم الخلود فيها وأول من يعطى
كتابه بيمينه مطلقا عمر بن الخطاب رضي الله عنه
وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الاسد وأخوه
الاسود بن عبد الاسد أول من يأخذه بشماله
وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقة وقيل مجازية
عبر بها عن علم كل أحد بماله وما عليه ويقرأ كل
أحد كتابه ولو كان أميا وقيل يقرأ المؤمن سيآت
نفسه ويقرأ الناس حسناته حتى يقولوا ما لهذا
العبد سيئة ويقول ما لي حسنة وأول سطر من
صحيفة المؤمن ابيض فاذا قرأه ابيض وجهه
والكافر ضد ذلك ومن الآخذين من لا يقرأ كتابه
لاشتماله على القبائح فيذهل عما بين يديه ومنهم من
يقرأ مكتفيا بقراءة نفسه كالاتباع في الخير ومنهم من يدعو أهل حاضرته لقراءته اعجابا بما فيه كالرؤساء المقتدى قيل
بهم في الخير والجن كالانس في جميع ما ذكر (ومثل هذا الوزن والميزان) أي وزن أعمال العباد والآلة الحسية التي يوزن بها مثل
أخذ العباد كتب أعمالهم في الوجوب السمعي وتحتم الايمان به قال تعالى والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة
فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم والوزن لغة معرفة كمية أحرى على
وجه مخصوص والحمل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين نوع جوهره وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر والعقل يجوزه وكل
ما هو كذلك فهو من مطالب هذا الفن والايمان به واجب والمشهور أنه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فالجمع في قوله
تعالى ونضع الموازين للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله ولا يكون في حق
كل أحد لحديث يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الايمن وأحرى الانبياء عليهم السلام وكذا لا يكون
للملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصا على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان ولا مانع من وزن سيآت
الكفار غير الكفر ليجازوا عليها بالعقاب فقوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا أي نافعا وخفة الموزون وثقله على صورته
في الدنيا ولما اختلف العلماء في الموزون ما هو أشار اليه بقوله (فتوزن الكتب) أي التي اشتملت على أعمال العباد بناء على أن
الحسنات متميزة بكتاب والسيآت بآخر ويشهد له حديث البطاقة

شديدا (قوله شأن يغنيه) هذا بحسب الاشخاص أو المواطن فلا ينافي
الشفاعات (قوله وهذا هو الذي اعتقده) راجع للسرور وجعله في الصغير
استظهارا وما كان ينبغي ما ذكر مع استفاضة هذا المعنى في الكتاب والسنة
(قوله ظننت) تعريض بالمخالفة والا فهو جازم (قوله مطلقا) أي أول
الناس تماما قالوا يا رسول الله فأين أبو بكر قال هيهات زفت به الملائكة الى
الجنة وظاهره أنه لا يلزم من ذلك دخول الجنة قبل النبي صلى الله عليه وسلم
ثم هذا يفيد أن عمر ليس من السبعين ألفا شيخنا جبر الجماعة الذين يأخذون
كتابهم فيقال جعلنا مقدامكم عمر (قوله أول من يأخذه بشماله) لانه أول
من بارز النبي صلى الله عليه وسلم بالحرب يوم بدر (قوله يقرأ المؤمن الخ)
يحمل هذا على بعض المؤمنين بحسب ما أراد الله تعالى (قوله بأخرى)
كالصنج (قوله واحد) ويلهم منه كل واحد ماله نظير ما سبق في الحساب
(قوله الايمن) على يمين من استقبل وسطها (قوله على صورته في الدنيا)
وقيل الثقيل يصعد (قوله البطاقة) ورقة صغيرة فيها الشهادة ترجح على تسعة
وتسعين سجلا من الخطايا وتردد المصنف هل الميزان موجود الآن أو سيوجد

والى هذا ذهب جمهور المفسرين (او الاعيان) يعني اعيان الاعمال فتصور الاعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح في كفة النور وهي اليمنى المعدة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى وتصور الاعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح في كفة الظلمة وهي الشمال المعدة للسيآت فتخف بعدل الله سبحانه ولا يمتنع قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله تعالى أجساما على تلك عدد الاعمال من غير قلب لها ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالايمان بالغيب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعريف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر واقامة الحجة عليهم (كذا الصراط) يعني أنه كأخذ العباد الكتب وكالوزن والميزان في وجوب الايمان به سمعا والصراط لغة (١٣٢) الطريق الواضح لانه يبتلع المارة وشرعا جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة أدق من الشعرة وأحد من السيف ومذهب أهل السنة ابقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته الى الله تعالى خلافا للمعتزلة ودليل وجوب الايمان به أنه من الامور الممكنة التي ورد بها الكتاب كقوله تعالى فاستبقوا الصراط وفي السنة ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجوز واتفقت الكلمة عليه في الجملة وكل ما هو كذلك فالايمان به واجب وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيما أفنوه وعن شبابهم فيما أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وفي حافتيه كلاليب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت به واذا وجب الايمان به لثبوته (فالعباد) أي فيجب أن يعتقد أن جميع المكلفين مؤمنين كانوا أولا (مختلف مرورهم) عليه أي متفاوتون في سرعة النجاة وعدمها لم يستووا في المرور عليه على حد سواء فشمل السبعين ألفا والنبيين والصديقين وخالف الحليمي في الكفار فذهب الى أنهم لا يمرون عليه (فسالم) أي فمنهم فريق سالم بعمله ناج من الوقوع في نار جهنم وان خدشته كلاليبها وسقط وقام وجاوزه بعد أعوام (ومتلف) أي ومنهم فريق متلف بعمله واقع في نار جهنم اما على الدوام والتأبيد كالكفار والمنافقين واما الى مدة يريدها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب والنجاة والهلاك بقدر الاعمال فالناجون هم أهل رجحان الاعمال الصالحة والسالمون منهم من السيآت ممن خصهم الله بسابقة الحسنى وهم الذين يجوزون كطرف العين وبعدهم الذين يجوزون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين كالجواد السابق ثم الجواز سعيا ومشيا ومنهم من يجوزه حبوا وتفاوتهم في المرور بحسب تفاوتهم في الاعراض عن حرمات الله اذا خطرت على قلوبهم فمن كان منهم أسرع اعراضا عما حرم الله كان أسرع مرورا في ذلك اليوم ونور كل انسان على الصراط لا يتعداه الى غيره فلا يمشي أحد في نور أحد ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره ومن هنا كان دقيقا في حق قوم وعريضا في حق آخرين وهو واحد في نفسه

قيل وقد يوزن الشخص نفسه لحديث ابن مسعود درجله في الميزان أثقل من جبل أحد (قوله بعدل الله) بل بالفضل انما المناسب للعدل ثقل السيآت (قوله خرقا للعادة) أي لان المستحيل العقلي القلب مع آثار الاولى كما في شرح المصنف للتناقض وقد أوضحنا المقام عند قوله فقدرة بممكن تعلقت (قوله الصراط) بالسين وقلبها صادا أوزايا أو اشمامها وقرئ في السبع بما عدا الزاي الخالصة وترددوا هل هو موجود الآن أو سيوجد (قوله في وجوب الايمان) الانسب بقوله وواجب أخذ العباد الخ أن يقول في كونه واجبا سمعا أي لا بد من وقوعه ويتبعه وجوب الايمان به (قوله الاولون والآخرون) الانس وغيرهم وكلهم سكوت الا الانبياء وقولهم اذ ذاك اللهم سلم سلم كذا في الصحيح (قوله أدق من الشعرة الخ) نازع في هذا العز والقرافي وغيرهما قالوا وعلى فرض صحته يؤول بأنه كناية عن شدة المشقة (قوله حقيقته) أي جوهره ماهو (قوله للمعتزلة) قالوا الصراط انما طريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم أو طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم (قوله ظهراني) لفظه تثنية ظهران مبالغة في ظهر فكأنه جعل كل حافة ظهرا (قوله في الجملة) لما تقدم من الخلاف في التأويل (قوله وألف هبوط) اذا ساوى صعوده هبوطه أشكل التوصل للجنة فانها عالية جدا وهو على متن جهنم أفاد الشعراني أنه لا يوصل للجنة حقيقة بل لمرجها الذي فيه الدرج الموصل لها حيث الحوض قال ويصنع لهم هناك مأدبة أي وليمة قال ويقوم أحدهم فيتناول مما تدلى هناك من ثمار الجنة وفي كلام الشيخ الأكبر ما يفيد عدم التعويل على ظاهر هذه الآلاف وانما هي كناية عن كثرة الاختلاف فيه مع أن مآله الامتداد للعلو حتى يوصل وانما العلم عند الله (قوله لا يمرون عليه) قيل ان المراد لا يمرون عليه كله بل على بعضه ثم يسقطون وأنت خبير بأن هذا متفق عليه فلعله أراد الطائفة التي ترمى في جهنم كمكبة من النواصي والاقدام من الموقف بلا صراط (قوله كبعض عصاة المؤمنين) وهل يخرج من الجهة الأخرى فلا

وعلى هذا يتخرج ماورد أنه مسيرة ثلاثة آلاف سنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وأن تصير الجنة أسر القلوبهم بعد وايتحسر الكافر بفوز المؤمن بعد اشتراكهم فى القبور (والعرش) وهو جسم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الاجسام قيل هو أول المخلوقات وجوده عينا نمسك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها (والكرسى) وهو جسم عظيم نورانى بين يدى العرش ملتصق به فوق السماء السابعة نمسك عن القطع بتعيين حقيقته (٢٣٢) لعدم العلم بها وهو غير العرش خلافا للحسن (ثم القلم) وهو جسم عظيم نورانى خلقه الله تعالى وأمره بكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته (و) الملائكة (الكاتبون) على العباد أعمالهم فى الدنيا والكاتبون من اللوح المحفوظ ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم والكاتبون من صحف الحفظة كتابا يوضع تحت العرش و (اللوح) وهو جسم نورانى كتب فيه القلم باذن الله ما كان وما هو كائن الى قيام الساعة نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته (كل حكم) جمع حكمة وهو صواب الامر وسداده أو وضع الشئ فى موضعه أى ما خلق كل واحد منها الا لحكمة وفائدة يعلمها الله سبحانه وان قصرت عقولنا عن الوقوف عليها لانه تعالى يتصرف بما يشاء وافق الغرض أولا (لا لاحتياج) أى لم يخلقها لاحتياج منه اليها فى اكتنان ولا فى جلوس ولا فى ضبط ما يخاف نسيانه ولا فى استحصال ما غاب عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (وبها الايمان) أى ولكنها كغيرها مما ثبت بصحيح الاحاديث كالحجب والانوار (يجب) التصديق بوجودها شرعا حسب ما علم تفصيلا أو اجمالا مع نفى الاحتياج اليها أو العبثية (عليك أيها الانسان) المكلف غايته أن الايمان بها تعبدى (والنار حق) أى ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الامة وكل ما هو كذلك فالايمان به واجب والى هذا ذهب جمهور أهل السنة والمراد من النار دار العذاب بجميع طبقاتها السبع التى أعلاها جهنم وتحتها لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية وباب كل واحدة من داخل الاخرى على الاستواء وبين أعلا جهنم وأسفلها خمس وسبعمائة سنة تتسع وحرها هواء محرق ولا جمر لها سوى بنى آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله وذكر ابن العربى أن هذه النار التى فى الدنيا ما أخرجها الله الى الناس من جهنم حتى غسلت فى البحر مرتين ولولا ذلك لم ينتفع بها من حرها

يحتاج لصراط أو يبقى أو يعاد يحتمل (قوله وعلى هذا) أى على حده فى نفسه يتخرج ماورده فلا توقف (قوله نورانى) أى ذو نور لا أن حقيقته نور (قوله محيط) هذا على قول أهل الهيئة بكرويته ومشهور السنة قبة عظيمة يحمله الآن أربعة ويوم القيامة ثمانية لعظم التجلى (قوله قيل هو أول المخلوقات) مرضه لان أول المخلوقات النور المحمدى وأجيب عن نحو هذا بأنه أول اضافى (قوله عينا) أى فى خارج الاعيان (قوله بين يدى العرش) امامه من تحت (قوله القلم) فى شرح المصنف خلق من البراع وهو القصب شيخنا وهو يكتب الآن ان كان اللوح يقبل التغيير (قوله واللوح) يشير الى رفعه بخط النفراوى ولا ينصب بالكاتبون لان القلم يكتب فيه بمجرد القدرة (قوله صواب الامر) أى الامر الصائب وهو سر الفعل (قوله الا لحكمة) يشير الى أن المراد ذو حكم (قوله لانه تعالى يتصرف بما شاء) هذا أنسب بطريق من لم يلتزم الحكمة وقال لا يسأل عما يفعل (قوله وافق الغرض) أى غرضنا (قوله اكتنان) أى تستر كما يستتر أحدنا بالسطح راجع للعرش (قوله والنار) فى اليواقيت عن الشيخ الاكبر خلق الله النار على صورة الجاموس قال وحكمة ذلك أن الطالع وقت خلقها كان للثور قال وانما كان فيها الآلام من جوع وغيره لانها مخلوقة من تجلى قوله سبحانه مرضت فلم تعدنى وجعت فلم تطعمنى وظمئت فلم تسقنى يعنى ما يفعل لاجله مع المحتاجين (قوله جمهور أهل السنة) يشير الى أن المراد فيما قال أولا اتفاق المعظم (قوله جهنم الخ) نظمت سابقا تبعا لما فى حاشية شيخنا فى أهل هذه الدركات لاسفل عكس الدرج

جهنم للعاصى لظى ليهودها * وحطمة دار للنصارى أولى الغمم
سعير عذاب الصابئين ودارهم * مجوس لها سقر جحيم لذى صنم
وهاوية دار النفاق وقيتها * وأسأل رب العرش أمنا من النقم

وسكون عين حطمة وسقر للوزن (قوله خمس وسبعمائة سنة) ورد سبعين سنة قال الشيخ الاكبر وذلك أول الامر وليس بها أحد ثم

وكفى بذلك زاجرا ورد بقوله (أوجدت) الآن حملا على المعتزلة القائلين بعدم وجودها الآن وانما توجد يوم الجزاء وقوله (كالجنه) تشبيه في الحقية والايجاد فيما مضى والجنة لغة البستان والمراد منها هنا دار الثواب بجميع أنواعها وهل هي سبع جنات متجاورة أوسطها وأفضلها الفردوس وهي أعلاها وفوقها عرش الرحمن ومنها تفجر أنهار الجنة وجنة المأوى وجنة الخلد وجنة النعيم وجنة عدن ودار السلام ودار الجلال كما ذهب اليه ابن عباس أو أربع ورجحه جماعة لقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ثم قال ومن دونهما جنتان كما ذهب اليه الجمهور أو واحدة والاسماء والصفات كلها جارية عليها لتحقق معانيها كلها فيها اذ يصدق على الجميع جنة عدن أي اقامة كما أنها كلها مأوى المؤمنين وكذلك دار الخلد ودار السلام لان جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن وجنة نعيم لانها كلها مشحونة بأصنافه (٢٣٣) والدليل لنا على ثبوتهما قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة على ما جاء به القرآن والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالف ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها والآيات صريحة في ذلك وقد أجمع العلماء على أن تأويلهما من غير ضرورة الحاد في الدين والجنة فوق السموات السبع ولم يصح في محل النار خبر (فلا تمل) أي لا تصغ بعد جزمك بحقيتهما ووجودهما الآن الواجب عليك (لجاحد) أي لقول منكرهما بالمرة كالفلاسفة لكفره أو لقول منكر وجودهما الآن كأبي هاشم وعبد الجبار المعتزلي لتبديعه (ذي جنه) أي صاحب جنون لان انكارهما وما آل به يؤدي الى احالة ما علم من الدين بالضرورة ورد بقوله (دارا خلود) أي اقامة مؤبدة على الجهمية القائلين بفنائهما وفناء أهلهما المخالفته الكتاب والسنة فالجنة دار خلود (للسعيد) أي الذي مات على الاسلام وان تقدم منه كفر (و) النار دار خلود (الشقي) الذي مات على الكفر وان عاش طول عمره على الايمان لقوله تعالى فمنهم شقي وسعيد الآية ودخل في الشقي الكافر الجاهل والمعاند ومن بالغ في النظر فلم يصل الى الحق ولا يدخل فيه أطفال المشركين بل هم في الجنة على الصحيح وأما أطفال المؤمنين ففي الجنة عند الجمهور وأما أولاد الانبياء ففي الجنة اجماعا ويدخل في السعيد والشقي من كان من الجن كذلك وعلم من النظم أن عصاة المؤمنين لا يخلدون في النار ان دخلوها لانهم (٥٩ مير) بعد مقدار خلودهم الجنة وفهم من دوام عذاب المخلدين أن غيرهم لا يدوم عذابه مدة بقائه كعصاة الموحدين أهل الطبقة العليا بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها فداخل النار (معذب) فيها بنوع من أنواع عذابها أو بأنواع متعددة منه مدة بقائه فيها وداخل الجنة (منعم) فيها بنوع من أنواع نعيمها أو بأنواع متعددة منه مدة اقامته بها بعد دخوله (كلاهما باقي) أي كل من الفريقين في احدى الدارين ولما نفى المعتزلة الحوض أشار الى الرد عليهم بوجوب الايمان به فقال (ايماننا) أي تصديقنا معاشر المكلفين (بحوض خير الرسل) أي بالحوض الذي يعطاه في الآخرة أفضل المرسلين وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (حتم) أي واجب فيثاب عليه من صدق به ويبدع ويفسق جاحده وهو جسم مخصوص كبير متسع الجوانب ترده هذه الامة من شرب منه

تتسع حتى ان كل مكان لم يذكر الشارع رجوعه للجنة يصير فيها وهو معنى واذا البحار سجرت أي جعلت نارا فتدبر (قوله وكفى بذلك زاجرا) ورد أن تلك النار تدعو الله أن لا يردها لجهنم وقال الشيخ الاكبر ليس بنفس جهنم ولا خزنتها ألم بل حكمهم كغيرهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون (قوله في الحقية والايجاد) قال سيدي محيي الدين مثل الجنة الآن كمدينة بني سورها ولم تكمل بيوتها من داخل ولذلك ورد من فعل كذا بنى الله له بيتا في الجنة (قوله تأويلها) أي كما قيل آدم كان رجلا في جنة له أي بستان على ربوة فعصى ربه فأنزله لبطن الوادي (قوله الجهمية) نسبة لجهم اسم رجل (قوله للسعيد) أي بمحض الفضل كما سبق ان يدخل أحد الجنة بعمله نعم سببية العلامة الظاهرة واردة بما كنتم تعملون وما اشتهر يدخلونها بفضل الله ويقتسمونها بالاعمال ونحوه في شرح المصنف تسمح اذ لا فرق تدبر (قوله خلود للشقي) وما في كلام محيي الدين أو عبد الكريم الجيلي من خرابها وتصفيق أبوابها ونبات شجر الجرجير فيها محمول على مكان عصاة المؤمنين وما لا يقبل التأويل مدسوس عليهم وجزى الله الشعراني في اليواقيت خيرا (قوله في الجنة عند الجمهور) مقابله أنهم في المشيئة وهو منكر (قوله الدخول لحظة) فيه حذف أي والتعذيب فاللحظة ظرف للتعذيب ولا يستخف بهذه اللحظة بل لا ينسى عذاب القبر وقيل الموت هنا حالة تشبه النوم فالجملة لا يستمر عليهم الاحساس (قوله مدة اقامته) ولا آخر لها في الجنة وقوله تعالى فيها الا ما شاء ربك قيل استثناء من أول المدة باعتبار تأخر العصاة وقيل يخرجون لمرج الجنة كالتنزه وفي كلام الشعراني ما توضيحه أن الاستثناء بمعنى الشرطية التي لا تقتضي الوقوع وانما هي اشارة لحضرة الاطلاق التي لا يبالي فيها بشيء فليتدبر (قوله كل من الفريقين) وما يقال يتمرن أهل النار بالعذاب حتى لو ألقوا في الجنة لتألموا مدسوس على القوم

لا يظمأ أبدا وأشار الى أن وجوب الايمان به سمعي بقوله (كما قد جانا) أي للنص الذي ورد الينا (في النقل) في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله عنهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا وما ورد من تحديده بجهات مختلفة اما يجسب من حضره صلى الله عليه وسلم ممن يعرف تلك الجهة فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها أو أنه أخبر أولا بالمسافة اليسيرة ثم أعلم بالمسافة الطويلة فأخبر بها كأن الله سبحانه تفضل عليه باتساعه شيئا فشيئا فيكون الاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة كما أشار اليه النووي رحمه الله تعالى وفيما أوحى الله الى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا صلى الله عليه وسلم له حوض أبعد من مكة الى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة وظواهر الاحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله ابن حجر والواجب اعتقاد ثبوته وجهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد (ينال شربا منه) أي يتعاطى الشرب من ذلك الحوض لدفع العطش أو التلذذ أو لتعجيل المسرة (أقوام وفوا) الله تعالى (بعهدهم) وهو الميثاق الذي كان أخذه عليهم في الايمان به وباليوم الآخر واتباع دينه وشرائعه وتصديق كتبه ورسله حين أخرجهم من (٢٣٤) ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم فاتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وان شمل جميع مؤمني الامم السابقة لكنه خلاف ظواهر الاحاديث انه لا يرده الا مؤمنو هذه الامة لأن كل أمة انما ترد حوض نبيها وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالاحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد (وقل يذاد) أي يطرد عنه فلا يشرب منه (من طغوا) أي أقوام غيروا وبدلوا عهدهم الذي أخذه الله عليهم وهو الاسلام الذي ألزمهم اتباعه ولم يقبل ممن بلغه دينا غيره كما وردت بذلك الآثار الصحيحة والحسنة البالغ مجموعها مبلغ التواتر المعنوي وكل ما هو كذلك فالايمان به واجب فالمرتد من المطرودين ومن أحدث في الدين ما لا يرضاه الله تعالى ومن خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة على اختلاف فرقهم لانهم مبدلون بل هم أشد طردا من غيرهم والظلمة الجائرون والمعلن بالكبائر المستخف بالمعاصي وأهل الزيغ والبدع لكن المبدل بالارتداد مخلد في النار والمبدل بالمعاصي في المشيئة والله أعلم ثم شرع في نوع آخر من السمعيات وردت به الآثار وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المبتدعة فقال (وواجب) سمعا عندنا أهل الحق (شفاعة المشفع) بفتح الفاء الذي تقبل شفاعته ورفع ابهامه بابدال (محمد) صلى الله عليه وسلم لهم منه والشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وفي كلامه رحمه الله تعالى اشارة الى واجبات ثلاثة يتعين اعتقادها على كل مكلف فالاول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم مشفعا أي مقبول الشفاعة والثالث كونه صلى الله عليه وسلم (مقدما) على غيره من جميع الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين فيتعين اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وان كان له شفاعات الا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به للاراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيها في ادخال قوم الجنة بغير حساب وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم فيما قال النووي ثالثها فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم رابعها في اخراج الموحدين من النار ويشاركه في هذه الانبياء والملائكة والمؤمنون وفصل القاضي عياض فقال ان كانت هذه الشفاعة لاخراج من في قلبه مثقال ذرة من ايمان اختصت به صلى الله عليه وسلم ولا يشاركه غيره والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله عليه وسلم سادسها في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها فيمن خلد في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كأبي طالب

وفي القرآن ولمن تريد كم الاعداء بارقد كذب الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الطيش جنون وفي الاشارة ما يغني عن الكلام (قوله لا يظمأ أبدا) وان دخل النار عذب بغير الظما (قوله الى أن وجوب الايمان به سمعي) فيه أن كل حكم فهو بالشرع فالاولى وأشار الى صفة الحوض الواردة (قوله وزواياه سواء) أي طوله كعرضه (قوله أبيض من اللبن) فيه صوغ أفعل التفضيل من الألوان وهو سماعي لقول الالفية • وغير ذي وصف يضاهي أشكلا (قوله أكثر من نجوم السماء) لا يستشكل بأنه يصغر عن وضعها فيه لانا نقول يمكن أنها بيد الملائكة وألغز القاضي الارجاني في الكوز

وذي أذن بلا سمع • له قلب بلا قلب
اذا استولى على صب • فقل ما شئت في الصب

(قوله بحسب من حضره) هذا في روايتين اتحدا مقدارا واختلفا بالعبارة والثاني في رواية كبيرة بعد صغيرة (قوله تقدمه الخ) قيل هما حوضان (قوله أو للتلذذ) أي كأكل الجنة وشربهم فانهم وتمام شهوة تلذذ لا جوع والظاهر تنوع الناس في شرب الحوض (قوله بل هم أشد طردا) لا دليل على هذا (قوله وأهل الزيغ) هم نفس من خالف الجماعة (قوله شفاعة المشفع) قال العارف ابن العربي وهو الذي يفتح باب الشفاعة لغيره فيشفع لبقية الشافعين في أن يشفعوا (قوله كأبي طالب) تخفيف هذا دائم وهل من عذاب غير الكفر أو ولو منه ضرورة تفاوته ولا يخفف عنهم أي عما قسم

وأبي لهب ثانيها في أطفال المشركين أن لا يعذبوا ذكره جلال الدين السيوطي وغيره وقصد بقوله (لا تمنع) أي لا تمنع دلالة امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده الرد على المعتزلة ومن والاهم وحديث لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي موضوع باتفاق وبتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم (وغيره) أي ويجب أن يعتقد أن غيره صلى الله عليه وسلم (من مرتضى الأخيار) كالانبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والاولياء (يشفع) على قدر مقامه عند الله سبحانه وتعالى في أرباب الكبائر (كما) أي (٣٥) للحديث الذي (قد جاء في الأخبار) الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة ودخل في الغير الشافع الله سبحانه وتعالى فانه يشفع فيمن قال لا اله الا الله محمد رسول الله ولم يعمل خيرا قط والملائكة أيضا لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيشفعون فيمن كان على مكارم الاخلاق من عصاة بني آدم ولا يشفع واحد ممن ذكرنا الا بعد انتهاء مدة المؤاخذة والشفاعة وان كانت واجبة شرعا الا أن لها دليلا لا عقليا أشار اليه بقوله (اذ جائز) الواقع علة لقوله لا تمنع يعني لا تمنع الشفاعة شرعا الوارد من اثباتها ولا عقلا لانه يجوز عقلا وسمعا عليه تعالى تفضلا واحسانا (غفران غير الكفر) من الذنوب بلا توبة ولا شفاعة فبالشفاعة أولى لانها ليست مستحيلة بل من مجوزات العقول وكل ما هو كذلك فهو واجب القبول ممتنع الرد شرعا وبيان جوازها أن العقل يجوز على الله تعالى أن يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة قطعا وبدونها ان شاء ولا يعفو عن الكفر قطعا لدليل السمع وان جاز عقلا على الاصح هذا ما اتفقت عليه الامة ونطق به الكتاب والسنة احتج أصحابنا على جواز العفو بأن العقاب حقه تعالى فيحسن اسقاطه مع أن فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وفي القرآن وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد بغفرانها والعفو عنها ترك عقوبة صاحبها والستر عليه بعدم المؤاخذة والحكمة في غفران المعاصي دون الكفر أنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة وغير ذلك بخلاف الكفر ولانها وقت الهوى والشهوة فقط بخلاف الكفر فانه مذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع أصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية ثم فرع على ما ذكر قوله (فلا نكفر مؤمنا بالوزر) أي أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بارتكاب ذنب ليس من المكفرات ما لم يكن مستحلا له صغيرا كان ذلك الذنب أو كبيرا عالما كان مرتكبه أو جاهلا وسواء كان من أهل البدع والاهواء أولا وقولنا ليس من المكفرات احترازا عما هو منها كانكار علمه تعالى بالجزئيات لان القائل به كافر قطعا

(قوله وأبي لهب) لهم يحتمل وان اشتهر الاول ولا التفات لمن قال بانه يخفف عنه ليلة الاثنين لعتقه جاريته التي بشرته بولادة النبي صلى الله عليه وسلم (قوله على ذلك) أي على مطلق الشفاعة أي المتعلقة بالشفاعة من حيث هي ولا حاجة لما في الحاشية (قوله في الغير) بقطع النظر عن قوله من مرتضى الاخيار (قوله فيمن قال لا اله الا الله) تقدم للقاضي عياض أن هذا يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم لا مانع من أنه شافعين ثم شفاعة المولى عبارة عن عفوه (قوله مدة المؤاخذة) أي المدة المحققة عند الله ونفع الشفاعة بحسب الظاهر من حيث جواز الزيادة فالجملة هو من باب القضاء المعلق (قوله دليلا لا عقليا) غاية ما عند العقل الجواز ثم لا يصح حمل المتن عليه مع قوله غير الكفر اذ الجواز العقلي ثابت للكفر وانما امتناع غفرانه سمعي ثم بعد ان حمله على العقل أخذ الشرع والسمع في أثناء الحل وادعى أن كل ما كان من مجوزات العقول واجب وبالجملة مساق الشارح هنا ليس على ما ينبغي فتأمل (قوله وبدونها ان شاء) الله تعالى المشيئة قيد للعفو بالفعل والجواز ذاتي فلمعنى يجوز العفو المعلق بالمشيئة (قوله ويعفو عن السيئات الخ) يفيد الوقوع وهو جواز وزيادة (قوله لا تنفك عن خوف الخ) لا يظهر في العاصي باعتقاده في كلام بعض العارفين كل مسلم مخلط حسناته أثقل فان كل معصية صدرت منه مخلوطة بحسنة أعظم منها أعني الاعتراف الايماني بحرمة الذنب مع ما يزيد من الاعمال قال ابن عربي أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا اشارة لسبق الغفران وغلبة الرحمة والحمد لله (قوله ما لم يكن مستحلا) هذا في المعلوم من الدين بالضرورة كما يأتي (قوله والاهواء) هم

لو كان من أهل القبلة وخالف الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب ولو صغائر وأخرج المعتزلة صاحب الكبيرة من الايمان
وان لم تدخله الكفر الا بالاستحلال (ومن يمت ولم يتب) الى الله تعالى (من ذنبه) هذه المسئلة ترجمها بعضهم بمسئلة وعيد الفساق
وترجمها بعضهم بمسئلة عقوبة العصاة وبعضهم ترجمها بمسئلة انقطاع العذاب عن أهل الكبائر وضابطها أن يرتكب المؤمن كبيرة غير
مكفرة بلا استحلال ويموت بلا توبة (فأمره مفوض لربه) أى فذهب أهل الحق الى أنه لا يقطع له بعفو ولا عقاب بل هو فى مشيئة الله
سبحانه وتعالى وعلى تقدير وقوع العقاب عدلا منه سبحانه وتعالى يقطع له بعدم الخلود فى النار كما أشار اليه المصنف بقوله الآتى
ثم الخلود مجتنب بل يخرج منها وانما لم يقطع له بالعفو لئلا تكون الذنوب فى حكم المباحة ولا بالعقوبة لما سبق من أنه تعالى يجوز
عليه أن يغفر ما عدا الكفر تمسك أصحابنا بما عددته الآيات والاحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة البتة كقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله عليه الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وليس ذلك قبل دخول النار فتعين أن
يكون بعده وهى مسئلة انقطاع العذاب أو بدونه وهى مسئلة (٢٣٦) العفو التام (وواجب تعذيب بعض) أى اعتقاد أن يعذب
الله تعالى بعضا من عصاة هذه الامة غير معين (ارتكب
كبيرة) أى فعلا أو تركا عمدا من غير تأويل يعذر به
شرعا ومات بلا توبة منه واجب أى ثابت وواقع سمعا
واجماعا وقولنا غير معين لان المعين يجوز العفو عنه
مطلقا أو توفيقه للتوبة وخرج بقولنا من غير تأويل
يعذر به الصغيرة لغفرانها باجتناب الكبائر وجواز
العفو عنها وان لم يجتنب الكبائر ودخل فى البعض
الكافر بناء على أن المراد أمة الدعوة لانهم
مكلفون بفروع الشريعة فلا بد من نفوذ الوعيد
فى طائفة من العصاة لانه تعالى توعدهم وكلامه
صدق والظاهر أن المراد طائفة من كل صنف منهم
لان الله تعالى توعد كل صنف على حدته وما سوى
تلك الطائفة فحكمه أنه فى المشيئة عند أهل السنة
وهكذا فى كل صنف من العصاة بصنف من الكبائر
كالزناة والغصاب وقتلة الانفس لا بد من نفوذ الوعيد
فى طائفة منهم أقلها واحد (ثم) من أراد الله تعذيبه
من عصاة المؤمنين لا نقول بخلوده فى النار بل
(الخلود مجتنب) أى اعتقاده فلا نأخذ به كمثل قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان عمل
خير فالعاصى فلا بد أن يرى المؤمن جزاءه ولا جائز أن
يراه قبل دخول النار ثم يدخلها لقوله تعالى وما هم منها
بمخرجين فتعين أنه بعد الخروج منها ان قدر له
دخولها أو بعد العفو ان لم يقدر ذلك وخروجه من النار ليس بطريق الوجوب عليه تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد كقوله تعالى فمن
زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وقد علم من قول المصنف رحمه الله تعالى آنفا فالسيئات عنده بالمثل الى هنا بطلان مذهب
المعتزلة القائلين باحباط السيئات الحسنات كما علم منه أيضا أن المكلف اما كافر فهو مخلد فى النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل
منها واما مؤمن لم يذنب قط كالانبياء فهو مخلد فى الجنة اجماعا واما مؤمن مذنب تاب من جريمته فهو فى الجنة قطعا أو ظنا واما
مؤمن مذنب لم يتب والذنب صغيرة فهو فى المشيئة واما مؤمن مذنب لم يتب والذنب كبيرة من الكبائر فهو محل النزاع والصواب ان
حكم الفاسق من المؤمنين الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو أو الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب والله سبحانه وتعالى
أعلم (وصف شهيد الحرب) أى اعتقد وجوبا اتصاف هيكل شهيد الحرب (بالحياة) الكاملة لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى
سبيل الله أمواتا بل أحياء وحياتهم حقيقة لظاهر الآية وانهم يرزقون مما يشتهون كما رزق الاحياء بالاكل والشرب واللباس وغيرها
قال الجزولى وحياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر يجب الايمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع ويجب الكف عن الخوض فى
كيفيتها اذ لا طريق للعلم بها الا من الخبر ولم يرد فيها شئ يبين المراد والحياة كيفية

أهل البدع لانهم يبتدعون أمورا يستندون فيها لهواهم لا الكتاب ولا السنة
(قوله ولو كان من أهل القبلة) أى بحسب الظاهر مصدقا باطنا فاضيفوا
الى جهة أعظم الاعمال (قوله من الايمان) فجعلوا منزلة بين المنزلتين
الايمان والكفر لا الجنة والنار بل صاحبها مخلد فى النار بدون
عذاب الكفر وسبق المقام أول الكتاب (قوله بما عددته الآيات)
ما واقعة على المذهب والتمسك به القول به فصح الكلام (قوله أى اعتقاد
أن يعذب) فيه أن كلام المصنف فى وجوبه فى نفس الامر ووجوب الاعتقاد
تبع (قوله الصغيرة) فيه أنها خارجة عن الموضوع وهو كبيرة انما يخرج
بذلك نحو البغاة المتأولون (قوله ودخل فى البعض) الكافر فيجوز طلب
الغفران لكل المسلمين كما سبق (قوله وكلامه صدق) يقال هو على المشيئة نعم
هو ظاهر على قول الماتريدى بالتخصيص كما سبق والاولى الاستدلال بما ورد
من تعذيب بعض الموحدين والشفاعة فيهم فاينما مل فقد لا يعم الانواع
(قوله فمن زحزح الخ) انما الوعد صدر الآية وانما توفون أجوركم
يوم القيامة (قوله قطعا أو ظنا) على ما يأتى فى قوله وفى القبول رأيهم
قد اختلف (قوله فى المشيئة) مبنى على أن غفران الصغيرة
باجتناب الكبيرة غير قطعى (قوله محل النزاع) بل نازع
الخوارج فى الصغائر كما سبق له (قوله هيكل) هو الشخص المركب من
الجسم والروح كما سيقول الشارح (قوله الكاملة) معنى كمالها تعلقها
بكل من الروح والجسد على ما يعلمه الله تعالى كما سيقول (قوله واللباس)
على وجه مغيب يعلمه المولى وبالجملة فالمقام مقام تسليم وتفويض (قوله
كيفية) بجعل هذا جنسا فى التعريف فمن خرجت حياة القديم عنه ما خلافا لما

يلزمها الحس والحركة الارادية أو يصح لمن قامت به العلم وقولنا اتصاف هيكل على ظاهر النظم من اتصاف الذات والروح جميعا والمراد بشهيد الحرب المؤمن المقتول فى حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لاعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارنة سبب مؤثم ومثله كل مقتول على الحق كالمجروح فى قتال البغاة وقطاع الطريق واقامة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وأما المقتول فى حرب الكفار لاعلاء كلمة الله تعالى لكن مع مقارنة سبب مؤثم كمن غل فى الغنيمة أو محض القصد للغنيمة فله حكم شهداء الدنيا لا ثوابهم الكامل وأما المبطون والمطعون ونحوهما من شهداء الآخرة فقط فانه وان كان كالاول فى الثواب لكنه دونه فى الحياة والرزق وأحكام الدنيا فانه يغسل ويصلى عليه فظهر أن الشهداء ثلاثة شهيد دنيا وآخرة وشهيد دنيا فقط وشهيد آخرة فقط وهذا الثالث خرج بقول الناظم وصف شهيد الحرب بالحياة بعد شموله للاولين وارادة الغنيمة أو الوقوع فى المعصية لا ينافى حصول الشهادة وسمى شهيدا لانه حى وروحه شهدت دار السلام أى دخلتها بخلاف غيره فانه لا يشهدها الا يوم القيامة ولان الله وملائكته يشهدون له بالجنة (ورزقه) أى وصف الشهيد أيضا برزق الله اياه (من مشتهى) أى محبوب نعيم (الجنات) جمع جنة وتقدم معناها لغة وشرعا وما ورد من أن أرواحهم فى أجواف أو فى حواصل طير معناه أنها تركب تلك (٢٣٧) الطير أو تكون أجوافها لها كالهوادج الشفافة الواسعة أو أنها كالطير فى سرعة قطع المسافة البعيدة لا أن أرواحهم لها أجنحة أو أنها تعمر أجساما أخر فتدبرها لئلا يلزم التناسخ ولما جرى ذكر الرزق فى هذه المسئلة أتبعها بالكلام عليه فقال (والرزق عند القوم) يعنى أهل السنة (ما به انتفع) أى ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالفعل فدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما وشمل المأكول وغيره مما ينتفع به وخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فى عرف الشرع فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك ليس رزقا له وبهذا ظهر قول أكابر أهل السنة ان كل أحد يستوفى رزقه وانه لا يأكل أحد رزق غيره ولا يأكل غيره رزقه وقصده الرد على المعتزلة المشار اليه بقوله (وقيل لا) أى وقال جماعة من المعتزلة قبحهم الله تعالى لا يصح اعتبار الانتفاع فى الرزق ولا انفكاك عن اعتبار المملوكية (بل) لا بد من اعتبارهما فهو (ما ملك) أى المملوك مطلقا انتفع به أولا (وما اتبع) هذا القول أى لم يعول عليه أئمتنا لفساده طردا وعكسا أما فساد (٦٠ مير) طرده فلدخول ملك الله تعالى فيه ولا يسمى رزقا اتفاقا والا لكان سبحانه وتعالى مرزوقا وأما فساد عكسه فلخروج رزق الدواب والعبيد والاماء عند بعض الائمة مع ما يتصور عليه أن يأكل الانسان رزق غيره وأن يأكل غيره رزقه ثم فرع على مذهب أهل السنة قوله (فيرزق الله الحلال) يعنى فبسبب اعتماد القول الاول وهو أن الرزق ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به يجب أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال وهو ما نص الله سبحانه وتعالى أو رسوله أو أجمع المسلمون على اباحة تناوله لغير ضرورة ليخرج اساغة الغصة بالخمر واباحة الميتة للمضطر أو اقتضى القياس الجلى اباحة تناوله بعينه أو جنسه بأن لم يتبين أنه حرام ونبه بقوله (فاعلما) على انه تعالى يرزق كل واحد من الاقسام الثلاثة اجتماعا وانفرادا لخفته أن يتأخر عن قوله (ويرزق المكروه) وهو ما نهى الله أو رسوله عنه نهيا غير أكيد سواء كان بدلالة المطابقة أولا (والحرما) أى ويرزق الله الحرام وهو ما نص الله أو رسوله أو أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعينه أو جنسه أو اقتضى القياس الجلى ذلك أو ورد فيه حد أو تعزير أو وعيد شديد غلظ وتوبل سواء كان تحريمه لمفسدة ومضرة خفية كالربا

فى حاشية شيخنا من دخولها فى الثانى (قوله ومثله كل مقتول الخ) شيخنا ظاهر النصوص قصره على مقاتل الحربيين (قوله أو محض القصد) ليس عطفا على غل بل على معنى لاعلاء كلمة الله فهو مقابل له لا من أمثلته (قوله كالاول فى الثواب) يعنى فى مطلق الثواب (قوله شموله للاولين) ينافى ما سبق من قصره على الاول والموافق للنصوص ما سبق (قوله شهدت) فهو فعيل بمعنى فاعل وعلى الثانى بمعنى مفعول (قوله تركب) فى بمعنى على نحو ولاصلبنكم فى جذوع النخل وأطلق الحواصل على الطير بتمامه ثم لا ينافى ما سبق من أن الحياة للهيكل بتمامه اذ القدرة صالحة للربط بين الروح والجسد مع ذلك فتدبر (قوله كالطير) فهو تمثيل أو كناية عن اللازم (قوله أو أنها تعمر أجساما) بحيث تصير أرواحا لها وهى حية بها فلا ينافى أمثالها كالميت (قوله ما به انتفع) ولا يرد قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان المراد ما هيئ لكونه رزقا (قوله عند بعض الائمة) هم الذين يقولون لا ملك للعبد فهو راجع للعبيد وقالت المالكية يملك ملكا غير تام (قوله ليخرج اساغة الغصة بالخمر) اى فلا يوجب ذلك كون الخمر حلالا فى ذاته أما عند الضرورة فحلال بل واجب وكذا ما بعده تدبر (قوله فاعلما) أى تأمل لتعلم أن المراد يرزقها اجتماعا وانفرادا هذا توجيه التنبيه الذى ذكره الشارح (قوله كالربا) فان حرمته لانه يؤدى الى الضيق فى أحد

أو لفسدة ومضرة واضحة كالسم والخمر ورد بهذا على المعتزلة النافين كون الحرام رزقا بناء على التحسين والتقبيح العقليين ثم ذكر مسئلة من التصوف الآتي بعض تصاريفه عند قول الناظم وكن كما كان خيار الخلق لتعلقها بمبحث الرزق لان منه ما يحصل بلا كسب ومنه ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا فقال (في الاكتساب) أي في أفضليته وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كالسفر للارباح وتعاطي الدواء لتحصيل الصحة أو حفظها ونحو ذلك (و) في أفضلية (التوكل) من العبد وهو الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الاسباب مع تهيئتها ويقال هو ترك السعي فيما لا تسعه قدرة البشر (اختلاف) فرجح قوم الاول لما فيه من كف النفس عن التطلع الى ما في أيدي الناس ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله سبحانه وتعالى ومواساة المحتاجين وصلة الارحام بتوفيق الله تعالى ورجح قوم الثاني لما فيه من ترك كل ما يشغل عن الله تعالى وحيازة مقام السلامة من فتنة المال أو المحاسبة عليه والاتصاف بالرغبة الى الله تعالى والوثوق بما عنده ولما لم يكن هذا الاطلاق مرضيا أشار اليه بقوله (والراجح التفصيل) أي القول بانه هو المختار عند القوم وأنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق معيشة ولا يتطلع لسؤال أحد ولا تتعلق به نفقة لازمة لمن لا يرضى بحاله فالتوكل في حقه أرجح لما فيه من مجاهدة النفس على ترك شهوتها ولذتها والصبر على شدتها ومن يكون في توكله على خلاف ذلك فالاكتساب في حقه أرجح حذرا من التسخط وعدم الصبر بل ربما وجب التكسب في حقه وهذا التفصيل (حسبما عرف) من كتب القوم كالاحياء للغزالي والرسالة للقشيري ولكن هذا التفصيل لا يتمشى الا على أحد طريقي العلماء أن الاكتساب ينافي التوكل وأما على الطريق الثاني الراجح عند الجمهور فلا لانهم عرفوا التوكل بانه الثقة بالله تعالى والايقان بأن قضاءه نافذ (٢٣٨) واتباع سنة نبيه صلى الله عليه وسلم في السعي فيما لا بد منه سيما المطعم والمشرب والتحرز من العدو كما فعله الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم شرع في مسائل ينفع علمها ولا يضر جهلها في العقيدة لدعاء الحاجة اليها فقال (وعندنا) معاشر أهل الحق من الاشاعرة (الشيء هو الموجود) أي اسم للموجود الكائن ثابت يعني أن معنى الشيء ومدلوله هو معنى الموجود ومدلوله فهما متساويان صدقا فكل شيء موجود وكل موجود شيء والمعدوم مطلقا ممكنا كان أو ممتنعا ليس بشيء ولا ثابت في الخارج لان الوجود نفس الحقيقة فرفعه رفعها ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود خارجا أو ذهنا ولا من العدم الا نفي الوجود كذلك (وثابت في الخارج) خبر قوله (الموجود) الواقع مبتدأ يعني أنا نقطع ونصدق أن حقيقة كل موجود ثابتة ومتحققة في الخارج أو ونفس الامر واجبة كانت أو ممكنة من غير نظر الى اعتبار المعتبر ولا فرض الفارض فما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر وقصده الرد على فرق السوفسطائية الثلاثة العنادية الذين ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات جزموا بأنه لا موجود أصلا والعندية الذين ينكرون ثبوت حقائق الاشياء في نفسها وتقررها على ما تشاهد عليه زعموا أنها تابعة للعقد والاعتقاد واللاادرية الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته زعموا أنهم لا دراية لهم بحقيقة من الحقائق وهم قوم كسار (ووجود شيء عينه) أي أن وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقته وليس زائدا على الماهية بمعنى أنه ليس في الخارج والمحسوس الا الذات المتصفة بالوجود من غير أن يتحقق فيه ذات معروضة للوجود لها فيه تحقق ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر كوجود الذات المتصفة بالحمرة وعارضها الذي هو الحمرة القائمة بها هذا ما عليه الاشاعرة وعليه فالمعدوم ليس في الخارج بشيء ولا ذات ولا ثابت أي لا حقيقة له في الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه ثم ذكر مسئلة أخرى مما ينفع علمه ولا يضر جهله وهي اثبات الجوهر الفرد وحدوثه فقال (والجوهر الفرد) هذه عبارة المتقدمين وعبر المتأخرون بدلها بالجزء الذي لا يتجزأ والجوهر ما يشغل الحيز وهو عند المتكلمين الموجود المتحيز بالذات أعني ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره فخرج الواجب الوجود لانتفاء التحيز عنه وخرج العرض لتبعيته في التحيز لمحله والمراد من وصفه بالفرد أن لا يقبل الانقسام أصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما

النقدين (قوله أحد طريقي العلماء أن الاكتساب ينافي الخ) الظاهر أن الخلاف لفظي وأن التنافي باعتبار التوكل الظاهري وفي شرح المصنف ترجيح فضل الغني الشاكر على الفقير الصابر وهو مختلف فيه قديما (قوله من الاشاعرة) بل أهل السنة مطلقا واعلم أن هذه المباحث قدمناها في صفة الوجود وتعلق القدرة ومبحث العالم فانظرها (قوله فما نعتقده) بيان للموجود الواقع مبتدأ في المتن دفع لما يقال الاخبار لا فائدة فيه وأصله للسعد عند قول النسفي حقائق الاشياء ثابتة والمآل واحد (قوله لتبعيته في التحيز) الانصاف ليس الحيز الا للجواهر (قوله لا قطعا) القطع انفصال الاجزاء بدخول آلة بينهما أو بجذب الطرفين بعنف مثلا والكسر ما كان بمصادمة بجرم آخر (قوله ولا وهما) لعله أراد القوة الواهمة المدركة للمعاني الجزئية احدى القوى المجموعة في قوله

امنع شريكك عن خيالك وانصرف * عن وهمه واحفظ لذلك واعقلا

ولا فرضا وقوله (حادث) خبر الجوهر الواقع مبتدأ أى ثابت مسبوق وجوده بالعدم لما تقدم من أدلة حدوث العالم وكل جزء من أجزائه التى منها الجوهر الفرد ولا معنى للحادث الا ما كان مسبوقا بالعدم أى لم يكن ثم كان (عندنا لا ينكر) ثبوته وتقرره فى الوجود لجميع الاجسام تركبت منه مع تناهى آحاده فيها خلافا للحكماء الفلاسفة ولما اختلف الناس فى انقسام الذنوب الى صغائر وكبائر أشار الى ذلك مبينا مختار أهل السنة بقوله (ثم الذنوب) من (٢٣٩) حيث هى والذنب ما عصى الله تعالى به أو ما يذم مرتكبه شرعا ويرادفه المعصية والخطيئة والسيئة والجريمة والمنهى عنه والمذموم شرعا وقوله (عندنا) أهل السنة ظرف قدم على عامله وهو (قسمان) لافادة الحصر فيخرج به المرجئة حيث ذهبوا الى أنها كلها صغائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الاسلام والخوارج حيث ذهبوا الى أن كل ذنب كبيرة نظرا لعظمة من عصى به وكل كبيرة كفر كما يخرج به من ذهب الى أنها كلها كبائر ولكن لا يكفر مرتكبها الا ما هو كفر منها وأبدل من قسمان للتفصيل (صغيرة) و (كبيرة) بحذف العاطف وليست الكبيرة منحصرة فى عدد مذكور وهى كما قال ابن الصلاح كل ذنب كبر وعظم عظما يصح معه أن يطلق عليه اسم الكبير أو وصف بكونه عظيما على الاطلاق ولها أمارات منها ايجاب الحد ومنها الايعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها كان ذلك فى الكتاب أو السنة ومنها وصف فاعلها بالفسق نصا ومنها اللعن كلعن الله السارق وأكبرها الكفر بالله ثم القتل العمد قلت فى كلام الحافظ السيوطى رحمه الله تعالى ما نصه لا أعلم شيأ من الكبائر قال أحد من أهل السنة بتكفير مرتكبه الا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيخ أبا محمد الجوينى من أصحابنا وهو والد امام الحرمين قال ان من تعمد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم يكفر كفرا يخرجه عن الملة وتبعه على ذلك طائفة منهم الامام ناصر الدين بن المنير من أئمة المالكية وهذا يدل على انه أكبر الكبائر لانه لا شئ من الكبائر يقتضى الكفر عند أحد من أهل السنة انتهى وكل ما خرج عن حد الكبيرة وضابطها فهو صغيرة ولا تنحصر أفرادها وقد تنقلب الصغيرة كبيرة بالاصرار عليها والتهاون والفرح والافتخار بها وصدورها من عالم يقتدى به فيها

أو انه أراد نفى الوهم والفرض المطابق (قوله لا ينكر) لقدرة المولى على التفريق المطلق كالجمع ولانه لو لم ينته التقسيم لزم قبوله لما لا نهاية له سواء الجبل والذرة ولانا لو فرضنا كرة تامة المذكور على تام لتسطح لم تلاقه الا بجزء لا يتجزأ والا لم تكن تامة التكور ولم يكن السطح تام الانبساط وكذا لو قام خط على طرف آخر وقولهم لو تركب منه الجسم للاقى الوسط الطرفين فيلزم انقسامه لما يلاقى به كلا تخيل باطل ما المانع من أن الشئ الواحد يلاقى شيئين ويكفى تعدد الطرفين ثم هو يحول بينهما مفردا والا لم يكن موجودا وكذا قولهم اذا اجتمع جوهران ووضع ثالث على المفصل فاما أن يلاقيهما فينقسم أو أحدهما وهو خلاف الفرض تخيل لا صحة له فانه اذا تلاصق الجزآن لم يكن مفصل محقق وليس ثم الا جزآن فالثالث على أحدهما ثم الرابع على الآخر وهكذا ولو تحقق مفصل لما تلاصقا وعند التلاصق والفرض أنهما فردان ليس بينهما ثالث يقال له مفصل والقوم تحكم عليهم تخيلات فاسدة وما هى بالاولى واختار بعضهم فى هذه المسئلة الوقف (قوله الفلاسفة) زعموا تركب الجسم الطبيعى من الهيولى والصورة وهما جوهران الاول أصل محل لازم مع أن الضرورة أن الصور أعراض تتوارد ونفى بعضهم التركيب وقال بعضهم بالتضام ونعوذ بالله من الهوس (قوله أو ما يذم الخ) يعنى الذم والنهى البالغ فخرج المكروه (قوله نظرا لعظمة من عصى به) هذا ظاهر لكن الخروج بما ضموه له (قوله الامن) والنهى عنه فى المعنى ما لم يقطع بكفره (قوله السيوطى) عبد الرحمن مثلث السين بلا همز وبه مفتوحا ومضموما (قوله ابن المنير) بصيغة اسم الفاعل المضعف من علماء اسكندرية تلميذ ابن الحاجب (قوله بالاصرار عليها) بان ينوى العود عند الفعل (قوله يقتدى به فيها) الظاهر أن صغائره على هذا قاصرة على نحو الخلوة

(فالثانى) أى واذا علمت انقسام الذنوب الى صغائر وكبائر فاعلم أن الكبائر لشاملة للكفر (منه المتاب واجب) ينجّز فى الحال أى فى حال التلبس بالمعصية فورا وقضية كلام النووى أن الوجوب على الفور متفق عليه بل مجمع عليه وقوله منه أى من جميعه أو بعضه بناء على صحة التوبة من بعض المعاصى مع الاصرار على البعض ولو كان كبيرا للاجماع على أن الكافر اذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته على بعض المعاصى صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاعقوبة تلك المعصية خلافا لابى هاشم والمراد بالمتاب التوبة الشرعية لانها عند الاطلاق لا تنصرف الا لها وهى ما تستجمع ثلاثة أركان الاقلاع عن المعصية والندم على فعلها وهو ركنها الاعظم والعزم على أن لا يعود الى مثلها أبدا عزما جازما فاذا حصلت (٢٤٠) هذه الشروط صحت التوبة ولو من المعاصى كلها اجمالا ولو علمها تفصيلا وان فقد أحدها لم تصح وهذا اذا كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى لا تتعلق بحق آدمى أما المتعلقة بالآدمى فلها شرط رابع وهو رد الظلامة الى صاحبها أو تحصيل البراءة منه ولا خلاف فى وجوبها عينا انما النزاع فى دليل الوجوب فعندنا هو السمع كقوله تبارك وتعالى وتوبوا الى الله جميعا أيه المؤمنون وعند المعتزلة العقل وليس فى كلام المصنف ما يفيد توقف غفران الكبائر على التوبة فقد تغفر بالفضل المحض وقد يخفف منها بالطاعات وفى حديث أنس رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تاب العبد أنسى الله الحفظة ذنوبه خرجه ابن عساكر ولما ذهب المعتزلة الى أن من شروط صحة التوبة أن لا يعاود الذنب بعد التوبة فان عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه رد عليهم بقوله (ولا انتقاض) لتوبة المتائب الشرعية (ان يعد للحال) أى ان رجع للحالة الأولى التى كان عليها من التلبس بالذنوب ولا تعود ذنوبه التى تاب منها عليه بل عوده ونقضه معصية أخرى يجب عليه أن يجدد منها توبة أخرى كما أشار اليه بقوله (لكن يجدد توبة لما اقترف) أى للذنب الذى ارتكبه ثانيا (وفى) طريق (القبول) للتوبة وكيفيته (رأيهم) يعنى العلماء (قد اختلف) فقال أهل الحق من أهل السنة لا يجب على الله عقلا قبول توبة التائب بل لا يجب عليه تعالى شئ مطلقا وهل يجب قبولها سمعا وعدا قال امام الحرمين والقاضى نعم لكن بدليل ظنى اذ لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وقال امامنا أبو الحسن الاشعرى بل بدليل قطعى وقد علم من النظم أن توبة الكافر مقطوع بقبولها سمعا لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وتوبة المؤمن العاصى فيها قولان أحدهما المشهور يقول بقبولها قطعا والآخر الاصح يقول بقبولها ظنا وشرط صحتها صدورها قبل الغرغرة وقبل طلوع الشمس من مغربها قال النووى رحمه الله تعالى فى حال الغرغرة وهى حالة النزع لا تقبل توبة ولا غيرها كما أن الشمس اذا طلعت من مغربها أغلق باب التوبة وامتنعت على من لم يكن تاب قبل ذلك وهو معنى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل الآية اهـ هذا عند الاشاعرة وأما عند الماتريدية فقالوا عدم الغرغرة فى الكافر دون المؤمن العاصى

(قوله فالثانى) انما انه اقتصر على الاهم أو رأى أن الصغيرة ان لم يصر عليها تكفر باجتناب الكبائر وتقدم أن التوبة اجتناب فتوبة الكبائر كافية لهما وان أصر صارت كبيرة ورجعت للثانى فتدبر (قوله فورا) وتأخيرها ذنب واحد ولو تراخى وعند المعتزلة حتى لو أخرها لحظة ثانية فأربعة ذنوب الذنب الاول وتأخير توبته فى اللحظة الاولى وتأخير التوبة من هذين فى الثانية وثالثة فثمانية وهكذا أفاده المصنف (قوله بل مجمع عليه) وجه الاضراب أن الاتفاق يكفى فى اتفاق طائفة بخلاف الاجماع (قوله التوبة الشرعية) فهو مصدر ميمى والتوبة لغة مطلق الرجوع (قوله الاقلاع) هذا ركن بالنسبة للمتلبس بالمعصية بالفعل (قوله والندم) أى لوجه الله تعالى فلا يتأتى أن يتوب من الزنا فى هذه المرأة دون الاخرى اذ لو ندم لوجه الله تعالى لندم من مطلق زنا فتخصيص هذه انما هو لغرض آخر ومن الندم لغير الله الندم لمصيبة حصلت (قوله والعزم على أن لا يعود) ولا ينافى هذا أنه يسلم للقضاء كما علمناه ان اياك نعبد واياك نستعين ورخص محيى الدين فى هذا الركن قائلا التفويض أحسن و يجعل همه الاعتناء بما وقع كما فى توبة آدم واعلم أن التوبة لله من الله بالله لا تنافى الوحدة والذوق شاهد بذلك (قوله الحفظة) وورد أنسى بقاع الارض كما ينسيه ذلك فى الجنة لئلا يتنغص (قوله يجدد) بسكون الدال لانه مجزوم وكذا يجدد توبة ان خطرت بباله المعصية على وجه الفرح (قوله يجب قبولها سمعا) أراد بالوجوب الثبوت والا لم يوافق الظنى (قوله ظنى) لكنه قريب من القطعى وعدم القطع لاحتمال صرف القواطع لخصوص توبة الكافر بالاسلام (قوله قطعى) أى والدعاء بقبولها لعدم الوثوق بشروطها (قوله علم من النظم) اعل من جعله موضوع الخلاف توبة الكبائر فهم منه أن توبة الكافر تقبل قطعا لكن الشارح أدخل الكفر فى الكبائر هنالك (قوله عند الاشاعرة) يشهد له قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيآت حتى اذا حضر أحدهم الموت الآية وقيل لفرعون آلآن وقد عصيت قبل

ثم شرع في المسئلة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس فقال (وحفظ دين) أي صيانته وهو ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام عاما كان كشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو خاصا كشريعة عيسى عليه الصلاة والسلام فلا يباح الكفر ولا انتهاك المحرمات ولذا شرع قتال الكفار والحربيين وغيرهم (ثم نفس) عاقلة فلا يباح قتلها ولا قطع أعضائها بغير حق ولذا شرع القصاص في النفس والطرف وحفظ (مال) وهو كل ما يحصل تملكه شرعا ولو قل فلا يباح بسرقة ولا غصب ولذا شرع حد السرقة وقاطع الطريق ولهما معا شرع حد الحرابة وحفظ (نسب) وهو ما يرجع الى الولادة قريبة من جهة الآباء فلا يباح بالزنا ولذا شرع الحد فيه (ومثلها) أي المذكورات في وجوب الحفظ (عقل) فلا يباح المفسد له ولذا شرع حد السكر والقصاص ممن أذهبه بجناية عمدا والدية في الخطا (وعرض) كذلك وهو موضع المدح والذم من الانسان (٢٤١) فلا يباح بقذف ولا سب ولذا شرع حد القذف للعفيفة

والتعذير لغيره وآكد الخمسة الدين لان حفظ غيره وسيلة لحفظه ثم حفظ النفوس ثم العقول ثم الانساب ثم الاموال وفي مرتبتها الاعراض ان لم تؤد الاذاية فيها الى قطع النسب والا كانت في مرتبة الانساب (قد وجب) حفظ الجميع في جميع الشرائع لشرفها كما أخبر بذلك شرعنا كقوله عليه الصلاة والسلام فان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام الحديث وفي آخره الالا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وهذا يرجع لحفظ الاديان كما أن حفظ الانساب داخل تحت حفظ الاعراض ومن لازم التكليف بذلك التكليف بحفظ العقل والله تعالى أعلم (ومن لمعلوم ضرورة جحد من دينا) أي وكل مكلف جحد أمرا معلوما كونه من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر ونحوها فانه يكفر بذلك و (يقتل كفرا) ان لم يتب لان جحده ذلك المعلوم مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره عنه أنه من الدين والمعلوم بهذا المعنى هو ما يعرف نسبته الى الدين خواص المسلمين وعوامهم من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات (ليس حدا) أي ليس قتله حدا او كفارة لجرمه كما في سائر الحدود (ومثل هذا) أي مثل كفر جاحد هذا المعلوم من الدين بالضرورة وقتله (من نفى لجمع) أي كل مكلف جحد حكما مجمعا عليه اجماعا قطعيا أي فيكفر بجحده ويقتل وهذا ضعيف وان جزم الناظم به والحق (٦٠١ صير) القول الثاني أنه لا يكفر نافي حكم الاجماع الا اذا كان قطعيا معلوما من الدين بالضرورة والاجماع القطعي هو ما اتفق المعتبرون على كونه اجماعا بأن صرح كل من المجمعين بالحكم الذي أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لاحالة العادة خطأهم ثم عطف على قوله من نفى لجمع (أو استباح) أي اعتقد اباحة محرم مجمع عليه ولو صغيرة معلوم من الدين تحريمه بالضرورة (كالزنا) واللواط ولو في مملوكه فلا يكفر بفعل شيء من ذلك الا مع الاستحلال هذا مذهب الاشاعرة وقال بعض الماتريدية استحلال المعصية ولو صغيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي لان ذلك من امارات التكذيب وقال البعض الآخر من اعتقد حل محرم فان كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر وقد ثبت بدليل قطعي كفر والا فلا كما اذا استحل صوم يوم العيد وبين هذا المعطوف وما عطف عليه تلازم أو تنافيا وقد ذكره المصنف صريحا

و بعضهم يعكس مذهب الماتريدية وعلى كل حال هو بعيد (قوله بالكليات) لان حفظها يتفرع عليه أحكام كثيرة (قوله الخمس) زاد والده في شرحه أو الست وهو الموافق للمتن حيث جعل العرض مستقلا عن النسب (قوله عاما الخ) هذا ما وعد به أول الكتاب عند قوله وقد خلا الدين من انقسامه لعام وخاص (قوله عيسى) فكان يجب على قومه حفظ شرعه (قوله المحرمات) ومنه ترك الواجبات فجميع ما يأتي يرجع لهذا (قوله عاقلة) أي شأنها العقل وهي الانسان خرج البهائم فيتصرف فيها بالوجه الشرعي كالذبح وتفصيل هذه الاشياء في الفروع (قوله مال) بالسكون وحذف الالف وما نقل عن بعض الفقراء من نحو حجر وثوب ان كان مكلفا اذ ذاك فلمداواة سرية أو خطأ اجتهاد (قوله الحرابة) هي نفس قطع الطريق (قوله ما) أي ربط يرجع من رجوع الشيء الى سببه واقتصر على القريبة لان غيرها يتفرع عنها (قوله الآباء) أما نسب الامهات فلا يمكن فساده (قوله فلا يباح بالزنا) أي لا ينتهك ويفسد به (قوله عرض) بكسر العين و بفتحها خلاف الطول و بضمها الجانب والناحية يقال نظرت اليه من عرض ويؤخذ من عرض الكلام (قوله موضع المدح) هو وصف اعتباري تقويه النعال الجيدة وتزرى به القبيحة (قوله والتعزير لغيره) أي لغير القذف وهو السب (قوله يرجع لحفظ الاديان) كأنه حمل قوله يضرب الخ على انه اذا غير الدين حصل ذلك و يحتمل أن المراد لا ترجعوا كالكفار في الضرب (قوله بحفظ العقل) ان قلت هو شرط وجوب لا يجب تحصيله قلت هذا حفظ بعد الحصول فتدبر (قوله لمعلوم) اللام لتقوية العامل الضعيف بالتأخير (قوله لجمع) فيه زيادة اللام والحذف والايصال (قوله بدليل قطعي) أي ولم يكن ضروريا وهو ضعيف (قوله يوم العيد) أي فانه للاعراض عن الضيافة والظاهر أن هذه علة لازمة كخلط النسب والاسكار فيما قبله فتدبر (قوله وما عطف عليه) يظهر الكلام بعطفه على جحد فتأمل

الاتبعا للقوم وارادة التنصيص على أعيان المسائل وزيادة الايضاح وقوله (فلتسمع) تكملة ثم شرع في مباحث الامامة تبعا للقوم وان كانت من الفقهيات فقال (وواجب) على الامة وجوبا كفائيا (نصب امام) أى اقامته وتوليته فخاطب بذلك جميع الامة من ابتداء موته عليه الصلاة والسلام الى قيام الساعة فاذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة وغيره هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة ومتى اطلقت الامامة انصرفت للخلافة وهي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ووصف الامام بقوله (عدل) وهو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم وهو في الاصل مصدر سمي به فوضع موضع العادل أو هو مصدر بمعنى العدالة وهي الاعتدال والثبات على الحق والمراد به عدالة الشهادة وهي وصف مركب معنى من خمسة شروط الاسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق بجارحة أو اعتقاد فخرج غير المكلف كالصبي والمعتوه لانه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد لانه مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للأمور مستحقرا في أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره وأما كونه ذكرا فهو مأخوذ من تذكير الوصف فلا يكون الامام امرأة ولا خنثى مشكلا لانه أشبه بالنساء الناقصات العقل والدين الممنوعات من الخروج والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه والظالم يختل به أمر الدين والدنيا فلا يصلح للولاية وقد علم من قوله نصب أن مستجمع شروط الامامة الصالح لها لا يصير اماما بمجرد صلاحيته لها واستجماعه شروطها كما اتفق عليه الائمة بل لا بد من نص من الله سبحانه وتعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو من الامام السابق كما أنه يؤخذ من قوله عدل بصيغة الافراد أنه لا يجوز تعدده في عصر وبلد واحد بالاجماع (٢٤٢) لقوله عليه الصلاة والسلام من بايع اماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر وفي رواية فاضربوه بالسيف كائنا من كان ثم المراد من كونه عدلا أى ولو ظاهرا عند النصب لانه الذي كلفنا به وهذه شروط في الابتداء وحالة الاختيار وقوله (بالشرع) متعلق بواجب وهو المقصود بالافادة يعني أن وجوب نصب الامام على الامة طريقة الشرع عند أهل السنة وجمهور المعتزلة لوجوه عمدتها اجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم حتى جعلوه أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا عقب موت كل امام الى وقتنا هذا واختلافهم في تعيين من يصلح خليفة غير قادح في اتفاقهم على وجوب نصبه وكذا لم يقل أحد منهم لا حاجة الى الامام وكمل البيت بقوله (فاعلم) وأراد بقوله (لا بحكم العقل) الرد على بعض المعتزلة حيث ذهبوا الى أن وجوب نصب الامام ليس بالشرع (فليس) نصب الامام (ركنا يعتقد) وجوبا (في الدين) متعلق بركنا أى لا تتوهم من ذكري له في القواعد الكلامية أنه من القواعد المجمع عليها المنقولة بالتواتر كالشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان بالفعل والحج بل ليس هو منها وكل ما هو ليس كذلك فحكمه حكم سائر الشرعيات يجب اعتقاد ما صح منها ولا يكفر منكره الا اذا وجد شرطه السابق (ولا تزغ) أى لا تخرج (عن) امتثال (أمره) ونهيه (المبين) أى الواضح الجاري على قوانين الشرع ولا عن أمر خلفائه ونوابه لان طاعته واجبة على جميع الرعايا بالظاهر والباطن لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم ولقوله عليه الصلاة والسلام من أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني فلا تجوز مخالفته (الا) اذا أمر (بكفر) صريح أو ضمني فلا تجوز طاعته الا ان خيف القتل بقرائن الاحوال فان لم تخف القتل وقدرت على طرح عهده (فانبذن) أى فاطرحن (عهده) وبيعته جهرة لكفره الموجب لانخلاعه عن استحقاق التوفية له اذ لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فان لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحه سرا حتى تجد قدرة القيام بخلعه (فالله يكفينا أذاه) أى الجائر الذي أمر بالكفر وتلبس به (وحده) اذ هو الذي ناصيته بيد قدرته (بغير هذا) الكفر من جميع المعاصي اذا ارتكبها من غير استحلال (لا يباح) أى لا يجوز (صرفه) عن الامامة وخلعه لا سرا ولا جهرا (وليس يعزل) الامام (ان أزيل) أى اذا عقدت البيعة لامام عادل ثم زال (وصفه)

وقد حكى المصنف في شرحه خلافا في الكفر بجحد ضروري من العاديات كاباحة الارز وهو الظاهر وذكر فيه أيضا عدم كفر الساجد لنحو الاب أى تعظيما لا عبادة لانه عهد في الجملة كقصة آدم ويوسف بخلاف نحو شجرة مما عبد جنسه فانظره (قوله تبعا للقوم) هم اهتموا بها ولكثرة اختلاف الفرق الضالة فيها كما يأتي (قوله لا فرق في ذلك الخ) وقيل لا يجب أصلا وقيل يجب لتسكين الفتنة وقيل في غيرها لانه زمن الطاعة (قوله مركب معنى) أى لا حسا (قوله من الله تعالى الخ) المناسب للمقام والزمان نصب جماعة المسلمين (قوله صفقة يده) كناية عن الطاعة الظاهرية وثمرة القلب كناية عن الطاعة الباطنية أى أنه غير مكره (قوله المقصود) أى للرد على المخالف المعتد به (قوله لوجوه) راجع لاصل الوجوب ومن الوجوه توقف نظامات الشرع عليه (قوله ليس بالشرع) أى بل بالعقل لان في عدمه مضرة يجب دفعها عقلا (قوله وجوبا) يعني وجوب الاصول المكفر تركه كما أفاده بعد (قوله شرطه) هو كونه ضروريا ولم يوجد هنا (قوله على قوانين الشريعة) يعني ما لم يجمع على تحريمه ولا يعزل بالامر به كما يأتي (قوله وأولي الامر) وقيل هم العلماء (قوله ناصيته الخ) الناصية مقدم الرأس واضافة اليد للقدرة بيانية (قوله استحق العزل) يعني أن اللائق به العزل لكن لا يعزل

السابق أعنى العدالة بدار والفسق فانه لا يعزل عند الله تعالى وان استحق العزل خلافا لطائفة ذهبوا الى ذلك ولما فرغ من الامامة عقبها بآية توقف القيام به غالبا عليها وهو الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فقال (وأمر بعرف) وانه عن منكر وجوبا كفائيا وانما ترك النهى عن المنكر لاستلزام الامر له وآثر الامر لشرفه والعرف لغة فى المعروف وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل والتقرب اليه والاحسان الى الناس وكل ما ندب اليه الشرع والمنكر ضده وهو من الصفات الغالبة أى أمر معروف بين الناس اذا رأوه لا ينكروه والدليل على وجوبهما بالشرع عندنا الكتاب والسنة والاجماع كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير الآية وكحديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه (٢٤٣) سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان ومن شرط الامر بالمعروف أن يكون الآمر عالما بما يأمر به وينهى عنه فلا يحل للجاهل بالحكم النهى عما يراه ولا الامر به وان يأمن أن يؤدى انكاره الى منكر أكبر منه كأن ينهى عن شرب الخمر فيؤول نهيه عنه الى قتل النفس أو نحوه وأن يغلب على ظنه ان انكاره المنكر مزيل له وان أمره بالمعروف مؤثر فى تحصيله فعدم الشرطين الاولين يوجب التحريم وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب ومراتب الانكار ثلاثة أقواها أن يغير بيده وهو واجب عينا فورا مع القدرة فان لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول وليكن أولا بالرفق واللين فان عجز انتقل الى الانكار بالقلب وهو أضعفها ولا يشكل على هذه القاعدة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم لان معناها اذا فعلتم ما كلفتم به لا يضركم تقصير غيركم لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولما كان اجتناب الغيبة والنميمة داخلا فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عقبه بقوله (واجتنب نميمة) أى انفر منها وتباعد عنها والامر فيه للوجوب العينى والمراد من الاجتناب ما يعم القول والفعل والسماع والاعتقاد والعمل والنميمة نقل كلام الناس بعضهم الى بعض على وجه الافساد أى على جهة يترتب عليها الافساد بينهم وهى محرمة اجماعا ما لم تدع الحاجة اليها والا جازت كما اذا أخبرك شخص أن انسانا يريد الفتك بك أو بمالك أو باهلك فهذا ونحوه ليس بحرام وقد يكون بعضه واجبا وبعضه مستحبا كما صرح به النووى رحمه الله تعالى والمذاهب متفقة على انها كبيرة لحديث الصحيحين لا يدخل الجنة نمام (وغيبة) أى ويجب عليك أيها المكلف أن تجتنب الغيبة وهى ذكر الانسان بما فيه مما يكرهه سواء ذكرته بلفظك أو كتابتك أو أشرت اليه بعينك أو يدك أو رأسك وضابطه كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم فهو غيبة محرمة بالاجماع وفى القرآن الشريف أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا الآية وكما تحرم الغيبة على المغتاب يحرم استماعها واقرارها

بالفعل لان عزل الامام صعب يترتب عليه مفاسد (قوله لشرفه) أى لتعلقه بالمحمود (قوله ومن شرط) الاولى حذف من لانه ذكر جميع الشروط (قوله أضعف الايمان) مراده به الاعمال كما قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم جهة القدس ومعنى ضعفه دلالته على غرابة الاسلام وعدم انتظامه والا فلا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله الجواز والندب) أى أن الامر محتمل (قوله القاعدة) كانه قيل كل أمر بمعروف واجب (قوله ما كلفتم به) ومن جملته الامر بالمعروف (قوله تقصير غيركم) بأن لم يمتثل الامر (قوله والفعل) أى كالاشارة واعتقاد صحتها والعمل بمقتضاها كذا أفاده شيخنا (قوله أخبرك شخص) أى لتكون على حذر (قوله نمام) بالنسبة كتمار والمراد لا يدخل مع أهل الصلاح الا ان غفر له أو استحق ذلك ولك حمله على المستحل لكن لا يناسب الغرض فى مثل هذا المقام فتبصر (قوله وغيبة) ظاهر المادة يؤيد ما قيل ان ما فى الحضور بهتان لا غيبة ثم مما يعين على ترك الغيبة شهود أن ضررها فى النفس فانهم مثلوا فى حديث الاسراء بقوم يخمشون وجوههم وصدورهم بأظفار من نحاس وتؤخذ حسناتهم للمغتاب وتطرح عليهم سيئاتهم فالعيب حينئذ انما هو فيهم على أن ما يغتابون به غالبا غير محقق واثم الغيبة محقق وعلى فرض تحقق العيب يمكن التوبة منه مع عذر القضاء فى الحقيقة فالعاقل من اشتغل بعيوب نفسه فان قال لا أعلم لى عيبا فاشتغاله بعيوب الناس أعظم عيب ومجرب أنه يفتح باب كثرة العيوب فيمن تعاطاه (قوله بما فيه) والا زاد اثم الكذب ومن الضلال قول بعض العامة ليس هذا غيبة انما هو اخبار بالواقع فكأنه لا يرضى الا أن تكون الغيبة بنية واحرام وربما جره ذلك لكفر الاستحلال (قوله كل ما أفهمت به غيرك) دخل فيه لسان الحال كأن يشابهه فى فعل مكروه (قوله محرمة) وهى كبيرة عند المالكية ولو فى غير العالم وحامل القرآن خلافا للشافعية (قوله أن يأكل لحم أخيه ميتا) من هنا ما نقل عن السيدة عائشة من أن الغيبة تفسد الصوم لا لكونه أكلا حقيقيا بل أعطاها حكم مثالها تفظيعا (قوله واقرارها) ولا يخلص منه الانكار بمجرد الظاهر بل يجب اعتقاد كذبها شرعا كائنا قائلها من كان وشاع الخويشة الآن وربما ألحق مجالس

والغيبة بالقلب محرمة كهي باللسان وقد استثنى
من ذلك ما نظمه الجوهري في قوله
لست غيبة كرر وخذها
منظمة كأمثال الجواهر
تظلم واستغث واستفت حذر
وعرف واذكرن فسق المجاهر
والتوبة تنفع في الغيبة من حيث الاقدام عليها
وأما من حيث الوقوع في حرمة من هي له فلا بد
فيها من التوبة مع طلب عفو صاحبها عنه ولو بالبراءة
المجهولة لمتعلقها (وخصلة) أي ويجب عليك أن
تجتنب خصلة (ذميمة) أي مذمومة شرعا (كالعجب)
وهي رؤية العبادة واستعظامها من العبد فهو
معصية متعلقة بالعبادة هذا التعلق الخاص كما يعجب
العابد بعبادته والعالم بعلمه والمطيع بطاعته
فهذا حرام غير مفسد للطاعة لانه يقع بعدها بخلاف
الرياء فانه يقع معها فيفسدها وانما حرم العجب لانه
سوء أدب مع الله تعالى اذ لا ينبغي للعبد أن يستعظم
ما يتقرب به لسيده بل يستصغره بالنسبة الى
عظمة سيده لاسيما عظمته سبحانه وتعالى قال
تعالى وما قدروا الله حق قدره أي ما عظموه حق
تعظيمه ومثل العجب الظلم والبغي والحرابة والغش
والخديعة والكذب لغير مصلحة شرعية وترك الصلاة
ومنع الزكاة وعقوق الوالدين (والكبر) وهو بطر
الحق وغمص الناس

الغيبة بطلان الاجابة فيقول الله يلطف بنا او بفلان فعل كذا وكذا فانا لله وانا
اليه راجعون (قوله بالقلب) أي على غير من شاهد وأما التكلم باللسان
فحرام مطلقا ولا يخلصه منه قوله رأيت يعني ومن المعفو عنه مجرد الخطور
الذي لا يصل الى الظن (قوله الجوهري) بجيمين على الصواب وفي نسخة
بدل الثانية هاء (قوله كرر) أي بقدر الحاجة (قوله المجهولة) هذا عند
المالكية ومما يرجى بركته الاستغفار لاصحاب الحقوق ومن أوراد سيدي
أحمد زروق أستغفر الله العظيم لي ولوالدي ولاصحاب الحقوق علي وللمؤمنين
والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات خمس مرات بعد
كل فريضة وان ضم لها الصمدية ثلاثا ووهبها لاصحاب الحقوق كان حسنا
(قوله غير مفسد الخ) لا يظهر وقد يقع معها فتحقق (قوله اذ لا ينبغي
للعبد الخ) هذا بعد ارخاء العنان والا فحيث شهد كل شيء من الله لم يبق من
عنده شيء يعجب به على أنه لا معنى للعجب بما لم يعلم أقبل أم لم يقبل وداهية
التغيير والتبديل مما يسد باب العجب على انه لا ثمرة له الا مع من يعامله ومما
يعين على دفع العجب أن الصادق أخبر بافساده العمل فقل لنفسك ان أردت
عجبا بعمل فيه وضعك الله في العمل خيرا فهو من باب شيء يؤدي ثبوته لنفيه
محال وجوده فتدبر (قوله ومثل العجب الخ) بيان لما أدخلته الكاف وانما
خص المؤلف ما ذكر مع أنه ليس من الفن اهتماما بعيوب النفس فان بقاءها
مع اصلاح الظاهر كلبس ثياب حسنة على جسد ملطخ بالقاذورات (قوله
والكبر) عظمت البلوى به حتى قيل آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حب
الرياسة وفي حزب ساداتنا الوفائية وانزع حب الرياسة من رؤسنا وسر ذلك
والله أعلم أنه معصية ابليس وودت الزانية لو كان الناس كلهم زناة وله دواء
عقلي وهو علمه بأن التأثير لله وأنه لا يملك لنفسه فضلا عن غيره نفعا ولا ضرا
وقد قيل لسيد الكائنات على الاطلاق ليس لك من الامر شيء فمن ثم قيل
لا ينبغي لعاقل أن يتكبر فاستوى القوي والضعيف والرفيع والوضيع في
الذل الذاتي وعادي وهو أنه لا يتكبر الا شريف وابن آدم أصله نطفة
قذرة من دم أصلها وجرى مجرى البول مرارا وأقام مدة وسط القاذورات
من دم حيض وغيره ومدة يبول على نفسه ويتغوط ثم هو الآن محشو

بقاذورات لا تحصى ويباشر العذرة بيده كذا كذا مرة يغسلها عن جسمه وما له جيفة منتنة فمن تأمل صفات نفسه عرف مقداره ولذا قال من قال عرفني من أنا وأما من قال لا اذا قلت الله طعم نفسك فانك ان ذقتها لا تفلح قط فانما أراد ذوقا يغلط فيه وشرعي وهو الوعيد الوارد فيه وأنه صفة الرب من نازعه فيه أهلكه ووضعه الملك وغارت عليه جميع الكائنات لخروجه على سيدها وطلبه الرفعة عليها مع أنه كأحادها فيستثقل ظاهرا وباطنا ويمج ويبغض كما هو مشاهد وطالما يتنغص بحيث ظلم نفسه بتحميلها ما لا تطيق من اخراجها عن طبع العبودية ان قلت مداواة الكبر تهيج كفران النعم قلنا لا فان المتكبر هو الذي يحقر النعمة فلا يملأ عينه منها شيء وما أعطيه قال هذا لي كما يقول بعض طلبة العلم هذا من مطالعتي وتعبي الى غير ذلك مما هو وراثة من قول الكافر انما أوتيته على علم عندي فقيل له أولم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون فخسفنا به وبداره الارض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين والمتواضع من عرف الحق ورأى جميع ما معه فضل الله غير محتقر لشيء في مملكة سيده مراقبا لمولاه سائلا منه دوام ما تفضل به وهو المندرج في خطاب لئن شكرتم لأزيدنكم فلا تنافي بين التحدث بالنعم والتواضع لما قدمناه غير مرة (قوله ان يدخل الجنة) لان حضرة الرب لا يلجها الا عبد اذ لا تقبل الشركة وقد قيل لأول متكبر فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين ومن ثم منع المتخلقون بأخلاق الحق تعالى مددهم عن المتكبرين (قوله مثقال ذرة) أي فيزال منه بالنار أولا أو بعياه العفو ثم يدخل (قوله مطلوب شرعا) معناه بغض حالتهم قولا وفعلا لا تحقيرهم في ذاتهم (قوله الحسد) دواؤه النظر للوعيد مع أنه اساءة أدب مع الله تعالى كأنه لا يسلم له حكمه مع غصته بحسده ما يرى من نعم الله تعالى التي لا تحصى وغالبا يقطع عنه المدد من طلب شيأ لغيره وجده في نفسه (قوله زوال النعمة) أما حب مثلها مع بقائها فغبطة محمودة في الخير كما ورد لا حسد الا في اثنتين (قوله ومن شر حاسد) هذا لا ينتج واعلم أن شر الحاسد كثير منه غير مكتسب وهو اصابة العين ولا يخص البصير بل مطلق نفس ولو في

الحديث ان يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من
الكبر فقالوا يا رسول الله ان أحدنا يحب أن يكون
ثوبه حسنا ونعله حسنة فقال صلى الله عليه وسلم ان
الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر بطر الحق
وغمص أو وغمط الناس بالصاد والطاء المهملتين
وبطر الحق رده على قائله وغمص الناس احتقارهم
والكبر على الصالحين وأئمة المسلمين حرام
معدود من الكبائر وهو من أعظم الذنوب القلبية
وعلى أعداء الله والظلمة مطلوب شرعا حسن عقلا
(وداء الحسد) أي ويجب عليك أن تجتنب داء هو
الحسد وهو تمني زوال نعمة المحسود سواء تمنى
انتقالها اليه أم لا ودليل تحريمه الكتاب
والسنة والاجماع ففي القرآن ومن شر حاسد اذا
حسد وفي السنة اياكم والحسد فان الحسد يأكل
الحسنات كما تأكل النار الحطب أو العشب
(وكالمراء) أي ويجب عليك أن تجتنب المراء
في الدين وهو لغة

الاستخراج وهو رفاه منازعة الغير فيما يدعيه وابداء لو ظننا فالمذموم منه طعنك فى كلام الغير لاظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله واظهار مزيتك عليه اما اذا كان لاحقاق حق وابطال باطل فهو مطلوب شرعا (والجدل) أى ويجب عليك أن تجتنبه وهو دفع الغير خصمه عن افساد قوله بحجة قاصدا به تصحيح كلامه والمحرم منه المراد هنا ما كان لاحقاق باطل او ابطال حق أو ما كان لاظهار الخلل فى كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه وخسة الجهل لغيره وقوله (فاعتمد) تكملة أشار به الى انقضاء فن العقائد وتمامه أى فاعتمد فى جزم العقيدة على ما ذكرته لك لانه مذهب أهل السنة والجماعة ولذا شرع فى فن التصوف وهو علم بأصول يعرف بها اصلاح القلب وسائر الحواس وفائدته صلاح أحوال الانسان وقال الغزالى هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ما سواه فقال (وكن) أيها المكلف بعد رفض الموانع (٢٤٦) والشواغل العائقة عن الوصول الى الحق فى عقدك وقولك وسائر تصرفاتك (كما كان) أى متخلقا بالاخلاق والاحوال التى كان عليها (خيار الخلق) وأفضل الناس وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأبهم الاحوال لعدم ضبطها ويحتمل أن يكون المراد نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم لانه جمع ما تفرق فى الجميع والاولى أن يراد كل من ثبتت له الخيرية ولو نسبية فيشمله صلى الله عليه وسلم ويشمل الانبياء والعلماء والشهداء والاولياء والورعين والزاهدين والعابدين ويكون الكلام موجها الآن من المخاطبين من له قدرة على التوصل الى صورة مجاهداته صلى الله عليه وسلم ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الانبياء ومنهم من له قدرة على مجاهدة العلماء وهلم جرا وكن (حليف حلم) أى محالفه وملازمه والحلم التحمل والتصبر وتحمل مشاق عباد الله تعالى بحيث لا يستفزك الشيطان ولا الهوى ولا يحركك الغضب مع التكثر بالاخوان (تابعا للحق) أى لدين الحق مستمسكا به ممتثلا أوامره مجتنبا نواهيه قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ثم علل الامر بالتخلق بأخلاق خيار الخلق بقوله (فكل) أى لان كل (خير) حاصل (فى) أى بسبب (اتباع من سلف) أى تقدم من الانبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصا الائمة الاربعة المجتهدين من أرباب المذاهب المشهورة الذين انعقد الاجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم وقوله (وكل شر) علة النهى المقدر تضمنه الامر فى قوله وكن كما كان خيار الخلق تقديره ولا تكن كما كان عليه شرارهم من الاخلاق الردية والافعال الغير المرضية لان كل شر حاصل (فى ابتداع من خلف) أى بسبب ابتداع بدعة الخلف السئ الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات وهى الاحداثات والاختراعات المالم يكن فى عصره صلى الله عليه وسلم من القرب والعبادات لان البدعة هى ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص والعام بأن يكون الحامل عليه مجرد الشهوة والارادة (وكل هدى) أى سنة منسوبة (للنبى) محمد صلى الله عليه وسلم (قد رجح) العمل به من حيث نسبته اليه على ما لم ينسب اليه من الاقوال والافعال والاعتقادات فأفضل الاحوال أحواله صلى الله عليه وسلم التى لم تنسخ ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل فى الجملة ولا مما قام الدليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم وأما ما نسخ كقيام الليل فهو مرجوح الخ

المعانى وهو سر فى بعض النفوس تضر بتوجهه من آثار صانعها فيه وربما ضر به الصديق بل الشخص يحسد نفسه فليتحصن كثيرا بالواردات والمكتسب كثير فيسعى فى تعطيل الخير عنه وتنقيصه عند الناس ويحقد عليه وربما دعا عليه أو بطش به الى غير ذلك (قوله الاستخراج) ومنه الا كل المرئ لانه يمرى أى يظهر أثره بالخير (قوله والجدل) هو والمراء متقاربان أو متحدان (قوله شرع) فيه أن مباحث النميمة وما بعدها من المهلكات تصوف على أن الحق أن التصوف ثمرة جميع علوم الشريعة وآلاتها الا أنه قواعد مخصوصة تدونت قيل فى وجه تسميته غلبة لبس الصوف على أهله كالمرقعات وحكمتها كما ذكره الشعرانى أنهم لا يجدون ثوبا كاملا من الحلال بل قطعا قطعا وقيل لشبههم بأهل الصفة وقيل للصفاء وينسب لسيدى عبد الغنى النابلسى

ياواصفى أنت فى التحقيق موصوفى * وعارفى لا تغالط أنت معروفى

ان الفتى من بعهده فى الازل يوفى * صافى فصوفى لهذا سمى الصوفى

وما أحسن ما أنشده الشيخ ابن الحاج فى كتابه المدخل رحمه الله تعالى

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه * ولا بكاؤك ان غنى المغنونا

ولا صياح ولا رقص ولا طرب * ولا اختباط كأن قد صرت مجنونا

بل التصوف أن تصفو بلا كدر * وتتبع الحق والقرآن والدينا

وأن ترى خاشعا لله مكتئبا * على ذنوبك طول الدهر محزونا

(قوله واحتقار ما سواه) يعنى لا يعول الا على الله كما قال سيدى أبو الحسن الشاذلى رضى الله تعالى عنه وعنا به أيست من نفع نفسى فكيف لا أيأس من غيرى الا بالله (قوله موجها) أى موزعا (قوله صورة مجاهداته) لا يخفى حسن زيادة صورة هنا دون ما بعده (قوله تحمل مشاق الخ) يعين على ذلك شهود الكل من الله على أن فيه دفع سيآت وجلب حسنات (قوله مع التكثر) خصه لان الحكم انما يظهر بكثرة المخالطين

خشية تضييع الفرض أو الاتيان به على كسل وفتور وكذا ما قصد به عليه الصلاة والسلام مجرد بيان الجواز كوضوئه مرة مرة وكذا ما كان مختصا به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع نسوة (فما أبيح افعل) أى فافعل كل هدى بلغك عنه صلى الله عليه وسلم أو بلغ امامك وأخذ به ولو كان مما أبيح لك اتباعه فيه مما لم ينه عنه ولو تنزيها فيدخل فيه الواجب والمسنون والمندوب والمباح المستوى طرفاه فانه لاعتب عليك فى فعله (ودع) أى اترك فعل (مالم يبح) لك فعله لتوجه العتب عليك فيه كالمنسوخ وما كان لمجرد بيان جواز الفعل وما كان خاصا به صلى الله عليه وسلم لايباح لغيره (فتابع) فى عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريق (الصالح ممن سلفا) لشدة محافظتهم على ذلك دون غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ والصالح هو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (وجانب البدعة) المذمومة (ممن خلفا) أى من الفريق الذى جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم لان الامر بالاقتداء بالصحابة فى قوله عليه الصلاة والسلام اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم محمول على العلماء منهم وانما طلبت مجانبة البدعة بعد الامر بمتابعة الصالح لانه لايكمل قول الايمان الا بالعمل ولايكمل قول ولاعمل الا بنية ولايكمل قول ولا عمل ولانية الا بموافقة السنة وكل ما وافق الكتاب أو الحديث أو الاجماع أو القياس الجلى فهو سنة وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة (هذا) الذى ذكرته فى هذه المنظومة من المتفق عليه بين أهل السنة من العقائد أن العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لاشبيه له (٢٤٧) ولاضد ولاند ولانهاية له ولاصورة ولاحد ولايحل فى شئ ولايقوم به حادث ولاتصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى فى الآخرة وليس فى حيز وجهة ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ولايحتاج الى شئ ولايجب عليه شئ كل اعمال المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضاه وأمره ومحبته وأن المعاد الجسمانى وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والميزان والصراط وغير ذلك حق وأن الكفار مخلدون فى النار دون الفساق من المؤمنين وأن العفو والشفاعة حق بفضل الله تعالى وعفوه وأن أشراط الساعة حق من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم وأول الخلفاء أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم أجمعين والافضلية بهذا الترتيب كما عرفت (وأرجو الله) أى تمتد آمالى بالتوجه الى أبواب فيض كرمه مع غلبة ظنى باجابته لان الرجاء الامل مع الاخذ فى اسباب المرجو وهو هنا قوله (فى الاخلاص) أى فى اتصافى به لانه لايقدر على ذلك غيره سبحانه وتعالى فلا يطلب الا منه والاخلاص قصد وجه الله تعالى خاصة بالعبادة قولية كانت أو فعلية ظاهرة كانت أو خفية قال تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية وهو واجب عينى على كل مكلف فى جميع أعمال الطاعات لحديث ان الله لايقبل من العمل الا ما كان خالصا وما ابتغى به وجهه وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة وفى حديث أنس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الدنيا على الاخلاص لله وحده لاشريك له واقام الصلاة وايتاء الزكاة فارقها والله عنه راض (من الرياء) أى بدله وهو ايقاع القربة لقصد الناس فخرج غير القربة كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه وهو قسمان رياء خالص كأن لايفعل القربة الا للناس ورياء شرك كأن يفعلها لله وللناس وهو أخف من الاول ويحرم اجماعا لقوله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراؤن ومتى شمل العبادة بطلت اجماعا لقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه عز وجل انا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته لشريكى وان شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها كالصلاة ففى صحتها تردد وان عرض قبل الشروع فيها أمر بدفعه وعملها فان تعذر ولم يصدق الرياء بصدره فان كانت مندوبة تعين الترك لتقديم المحرم على المندوب أو واجبة أمر بمجاهدة النفس اذ لاسبيل

(قوله خشية تضييع الفرض الخ) لاحاجة لهذا لان المنسوخ لايتبع ولايحتاج لعلة (قوله ولو كان مما أبيح) الواو للحال أو ماقبل المبالغة المطلوب (قوله وأن أشراط الساعة الخ) لم يصرح المتن بهذه الاشياء (قوله الاخلاص) مما يعين عليه استحضار أن ما سوى الله لاشئ بيده وأن الكل بيد الله ورأيت بعض أصحابى بعد موته يقول لى الجنة أرضها الايمان وشجرها الاعمال وثمرها الاخلاص (قوله أى بدله) يعنى أن من للبدل على حد أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة ولم يجعلها معدية لانه لم يعبر بالخلوص (قوله بطلت) جزم بعضهم بأن المراد بطل ثوابها فلا ينافى سقوط الواجب (قوله تعين الترك) ان قلت قالوا ترك العمل خوفا من الرياء رياء قلنا ذاك فيمن أحب الشهود له بأنه لايرائى فهو مراء بترك نوع ظاهرى من الرياء بحسب الزعم فتدبر ومما نقله المصنف فى شرحه واشتهر رياء العارفين أفضل من اخلاص المريدين فقيل فى معناه ان للرياء مراتب فانه العمل لغير الله انما كان فالمريد يتخلص من أول مراتبه والعارف يعد آخر مرتبة رياء وبينهما بون بعيد فان مما لايرضى به العارف ملاحظة الملا الاعلى والمباهاة بينهم والجنة وأهلها من حيث ذات ماذكر فهو عنده من قبيل الرياء حتى قيل اشارة أكثر أهل الجنة البله لانهم لو عقلوا لقطعوا النظر عنها الا لله وظاهر أن المبتدئ

لترك الواجب (ثم) أى وأرجو الله (فى الخلاص) أى فى تيسيره (من) الوقوع فى مكايد الشيطان (الرجيم) بمعنى المرجوم لانه مطرود عن رحمة الله تعالى مبعد عنها والمراد به الجنس فيصدق بابليس وأعوانه وانما التجأ الى الله تعالى فى الخلاص منه لانه أعدى الاعداء لنا لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا (ثم) أى وارجو الله سبحانه وتعالى فى الخلاص مما تسوله لى (نفسى) الامارة بالسوء والفحشاء وأما النفس اللوامة وهى المطمئنة فلا تدعو الا الى الخير (والهوى) أى وأرجو الله أيضا فى الخلاص مما يدعونى اليه الهوى وهو بالقصر نزوع النفس الى محبوبها وميلها الى مرغوبها ولو كان فيه هلاكها من غير التفات الى عاقبة الامر وما فيه نجاتها واذا أطلق انصرف الى الميل الى خلاف الحق غالبا نحو ولا تتبع الهوى سمى هوى لانه يهوى بصاحبه فى النار وأما الهواء ممدودا فهو ما بين السماء والارض وكأنه سأل الله تبارك وتعالى البقاء على الحالة الاصلية وهى الفطرة الاسلامية ثم سأل الله النجاة مما يعرض بعدها وهو المراد بطلب السلامة من كل هذه المذكورات ثم بين علة سؤال الخلاص منها بقوله (فمن يمل) أى لان كل مكلف يميل (لهؤلاء) أى لاحد هذه الثلاثة التى هى مبدأ كل هلاك ومنشأ كل فتنة (قد غوى) أى فارق الرشد وخرج عن حد الاستقامة

لا يصل لذلك بخلاف خصوصه من الرياء المشهور بين الناس والظاهر الادق أن العارف يرائى الناس للتعليم والاقتداء واظهار النعم وناموس الحضرة فغاب عن الاغيار من حيث كونهم اغيارا حتى يرى بالنسبة لهم ارياء أو اخلاصا وأما المبتدئ فانما جهاده لانه لم يرق عن الغيرية كما قال سيدى على وفى

أأزهد فى سواك وليس شئ * أراه سواك يا نور الوجود

وقال الشعرانى كنت أوائل الامر أقول للنقيب اقفل شباك الزاوية ونحن نذكر وأنا الآن بحمد الله لا أحب أن أقول لا اله الا الله الا ويسمعنى أهل المشرق والمغرب وكان أبو بكر رضى الله تعالى عنه يسر فى صلاته وعمر رضى الله تعالى عنه يجهر فسألهما صلى الله عليه وسلم عن سبب ذلك فقال أبو بكر يا رسول الله حسبى سماع من أناجى وقال عمر اطرد الشيطان وأوقظ النعسان فقال صلى الله عليه وسلم لابى بكر ارفع صوتك قليلا وقال لعمر اخفض صوتك قليلا أشار لكمال أبى بكر جدا وان كان كل منهما كاملا بل سيد الكاملين رضى الله تعالى عنهم وعنا بهم فتدبر (قوله لانه أعدى الاعداء الخ) ومع ذلك مسلط تسليطا الهيا فى آية اذهب واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم فى الاموال والاولاد وعدهم ويضعف الانسان عن ذلك لولا كفاية الوكيل لعباده صيرت كيد الشيطان ضعيفا فلا حصن الا العبودية فليس له عليها سلطان (قوله الامارة) أراد بها أولا معناها الاعم فادرج فيها اللوامة واعلم أن أصول الخواطر أربع نفسانى يخالف الشرع مع الالحاح على شئ بعينه كالطفل وشيطانى يخالفه أيضا لكن لا يلزم شيأ انما هو مطلق اغواء وملكى يوافق الشرع بلا الزام فى معنى بحيث اذا أريد الالتفات لنظيره طاوع لان هنالك ملائكة وظيفتهم سياسة الخير قيل وهو اختصام الملا الاعلى والرابع رحمانى لا راد لكونه ولا تنتقل سلطنته عن ذلك الخير المخصوص ويتفرع منها فروع لا تحصى يميزها العارفون (قوله غالبا ومن غير الغالب) قد يستعمل فى الحق كقول السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها لا أرى ربك الا يسارع فى هواك تعظيما له صلى الله عليه وسلم لما نزل قوله تعالى ترجى من تشاء الآية (قوله الحالة الاصلية) عبر

عنها

(هذا) علم أو اسأل الله هذا (وأرجو الله) رجاء متجددا بتجدد الاحوال والازمنة والامكنة (أن يمنحنا) أى يعطينا معاشر أهل الطاعة من المسلمين ويحتمل أهل العلم ويحتمل خصوص الناظم فاظهار العظمة لتأهيل الله اياه للطلب وذلك نعمة ينبغى اظهارها وضمير العظمة هو المفعول الاول والثانى حجتنا ووسط بينهما قوله (عند) ورود (السؤال) علينا من الغير (مطلقا) أى فى الدنيا أو فى القبر أو فى القيامة (حجتنا) أى ما نحتج به احتجاجا صحيحا مقبولا شرعيا على جواب ذلك السؤال بحيث يكون مقبولا لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله ولما كانت الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم مقبولة ٢٤٩ غير مردودة ختم كتابه بها بعد البداءة بها التكرر وسيلة لقبول ما بينهما فقال (ثم الصلاة والسلام الدائم) كل منهما أى الدائم فضلهما وثمرتهما لانهما عرضان ينقضيان بمجرد النطق بهما (على نبى دأبه) أى عادته المستمرة (المراحم) الكاملة جمع مرحمة بمعنى الرحم أو الرحمة والمعنى ثم الصلاة والسلام على نبى موصوف بأنه لا عادة له الا المراحم أى شيمته وخلائقه الى الناس أحوج اليها منهم لغيرها زمن البعثة الرحمة واللطف والشفقة فرجع النظم حينئذ الى قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين حتى للكفار بتأخير العذاب فلم يعاجلوا بالعقوبة كسائر الامم المكذبة وعين المراد من النبى بابدال (محمد) صلى الله عليه وسلم منه (وصحبه) صلى الله عليه وسلم أى والصلاة والسلام على صحبه (و) على (عترته) صلى الله عليه وسلم بالمثناة فوق وهم أهل بيته ثم عمم فى الدعاء لافضليته فقال (وتابع) أى والصلاة والسلام على كل متبع (لنهجه) أى طريقته صلى الله عليه وسلم وسنته (من أمته) أى من جميع أمة اجابته صلى الله عليه وسلم من أهل طاعته الى يوم القيامة وهذا القيد لبيان الواقع لان المتبع لشرعته صلى الله عليه وسلم لا يكون الا من أمته لعموم بعثته صلى الله عليه وسلم هذا والمرجو من صاحب العقل السليم والخلق القويم * أن يستر هفواتى * ويقيل عثراتى * فانه قل أن يخلص مصنف من الهفوات * وينجو مؤلف من العثرات * مع عدم تأهلى لذلك * وقصورى عن الوصول الى ما هنالك * متوسلا بصاحب الوسيلة والمقام المحمود أن يجعله يوم الورود وصلة لحوضه المورود وأن ينفع به كما نفع بأصوله وأن يجعله خالصا لوجهه متفضلا بقبوله انه على ما يشاء قدير (٦٣ مير) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وتابعيهم الى يوم الدين قال مؤلفه وجامعه الفقير الحقير عبد السلام بن ابراهيم المالكى اللقانى فرغت من جمعه يوم الخميس المبارك لعشرين خلت من رمضان المعظم قدره من شهور السنة السابعة والاربعين بعد الالف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم * ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم * وهو حسبى ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير والحمد لله رب العالمين

عنها بالاخلاص وهذا على أن أصل الانسان الكمال وقيل النقصان بدليل آية والعصر والظاهر أنهما أصلان اشير لهما فى سورة التين فتدبر (قوله علم) لا يناسب هذا سياق الدعاء السابق فالاولى هذا مطلوبى لانه ليس القصد الاخبار بما سبق فتأمل (قوله متجددا) أخذه من المضارع (قوله عند السؤال الخ) بعض العارفين من لطيف منح الحجة عند السؤال قوله تعالى ما غرك بربك الكريم أى كرمه أطمعنى (قوله ليكون وسيلة) ينبغى أن يجعل هذا غرضا ثانويا والغرض الاول المحبة والتشرف بخدمته صلى الله عليه وسلم وقد سبقت مباحث الصلاة وما يتعلق بها أول الكتاب (قوله لانهما عرضان الخ) فيه أنه ليس المراد اللفظ بل رحمة الله وتحيته (قوله الرحم أو الرحمة) تنويع فى التعبير (قوله زمن البعثة) ظرف لاحوج وذلك للحاجة الى التأليف اذ ذاك ثم هذا لا يناسب فى حل المتن وانما هو توجيه لتخصيص الرحمة بالارسال فى الآية مع ان جميع أحواله رحمة فتأمل (قوله لبيان الواقع) وفائدته التنصيص على التعميم ودفع توهم ارادة خصوص القرون الثلاثة نظير الوصف اللازم لجميع الجنس فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شئ كما أفاده السعد يقول من لا قول له محمد الامير المصرى الازهرى المالكى الشاذلى وافق الكمال ليلة الخميس الثانية والعشرين من شهر ربيع الاول من سنة خمس وثمانين ومائة وألف * وقد أنشد لسان الحال والمقال * *

* لست أدرى ماذا أقول وانى * ضاق ذرعى من ترهات التقول *
* غير انى أستغفر الله منى * وقصور مع ادعاء التفعل *
* ولربى فى كل الامور له الحمد دواما وقد أدام التفضل *

اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد
وحفنا بمزيد الالطاف يا أرحم الراحمين والحمد
لله رب العالمين حمدا يوافى نعمه
ويكافئ مزيده ويدافع
عنا نقمه

تم

• (قال منهى تصحيح دار الطباعه * جملى الله بالكمال طباعه) *

بحمدك تتم جواهر المحامد وبشكرك تنتظم درر المقاصد وبتوحيدك تكمل لآلى المعارف وتعطف علينا العواطف وبنبيك تنال أبهى المطالب وتكون أسنى المراتب ويزهو الاحسان ويشرف الفضل والامتنان عليه الصلاة والسلام وعلى آله بدور التمام وبعد فقد أتم الله سبحانه نعمه باتمام طبع هذه الحاشيه الجامعة بين جمالة الطبع ورقة الحاشيه اذهى لمن قال فيه الائمة الاعلام كلام الامير أمير الكلام المزوجة بشرح الامام عبد السلام المفتر ثغره عن جوهرة التوحيد بالابتسام بالمطبعة الخديويه ببولاق مصر المعزيه الحائزة قصب السبق بنسبتها للدائرة السنيه لازالت محاسنها بهيه بأنفاس من سارت بذكره الركبان فى كل ناد وأفصحت الالسنة بالثناء عليه فى كل واد عزيز مصر وصاحب العصر ذو اليد البيضاء التى لا توارى والحسنات الجمة التى لا تجارى من زال به الظلم وتلاشى سعادة أفندينا اسمعيل باشا جعل الله سبحانه الدنيا مشرقة بوجوده ومعمورة بصار جوده ملحوظة دار الطباعة المذكورة بنظر ناظرها القائم بحسن ادارتها وتدبيرها من عليه لسان الصدق بالالطف يثنى حضرة حسين بك حسنى لاتئ كوكب سعده طالعا ونور زهره يانعا والملتزم لهذا الطبع الظريف والوضع اللطيف وحيد علماء الاسلام النافع بتآليفه الانام حضرة الاستاذ الشيخ حسن العدوى تمت معالمه وجعلت للخيرات مساعيه وكان التصحيح بعد حسن التنقيح بمعرفة الفقير الى الله سبحانه محمد الصباغ أسبغت عليه النعم أتم اسباغ ولما طلع بدرها بالكمال أنشد مؤرخا له لسان الحال

نفس نحو الحبيب بالحب سيرى * كى تحلى قيد الفؤاد الاسير
وادخلى روضة المنا والامانى * والبسى حلة الهنا والسرور
واجتلى أكؤس الهنا والتصافى * فسمى المقام أضحى سميرى
وعروس الدنان بكر اتجلت * تسترق النهى بنشر العبير
شمس راح تزينت فى حلاها * مثل ما زينت حواشى الامير
عقد در منتظم فى سطور * ماله فى طروسه من نظير

بمعانى ماان لها من معانى * ومبان تنبى بعلم غزير

فلك الفخر ياأمير المعالى * ومزين التحبير بالتحرير

فى حواش رقت وراقت وأضحت * تزدهى تزدرى بكل نضير

محكمات آياتها بينات * حارفى فهمها ذووالتصدير

غاص بحر الكلام فاستخرج الدرّ ووشى النضار بالاكسير

حسنت بالكمال طبعا ولاحت * فى سماء العلا كبدر منير

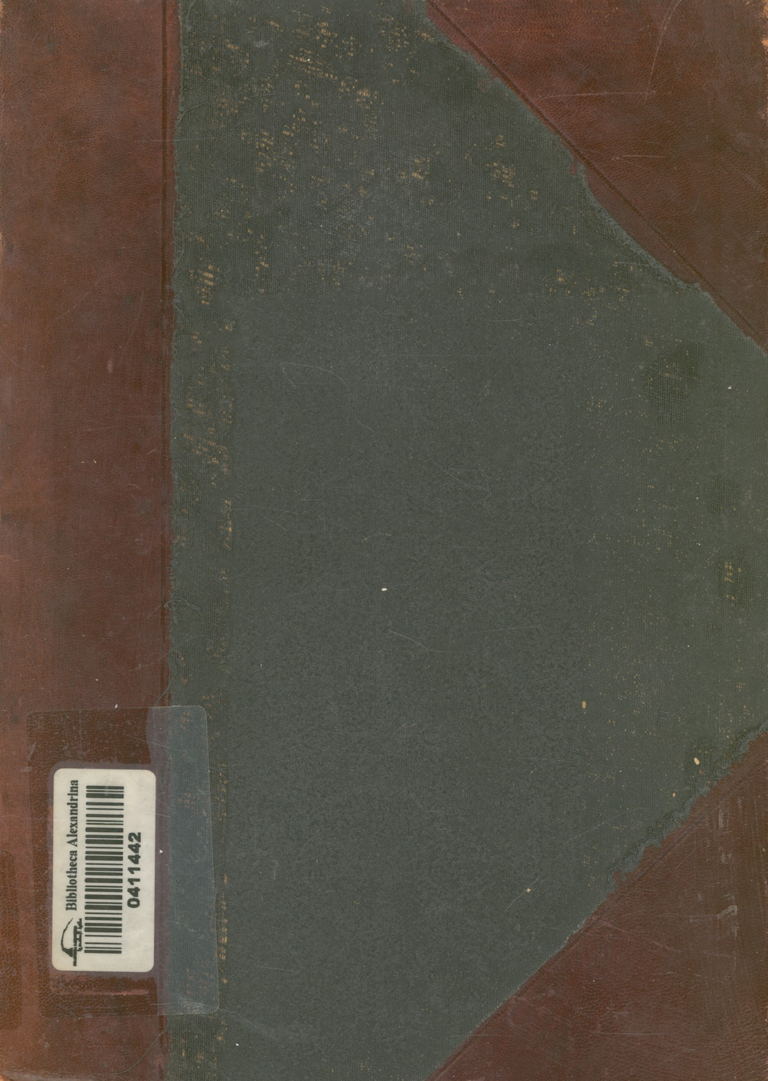
وحبانا بنشرها بعد طىّ * حسن الفعل ذوالمقام الكبير

شمس فضل ارشاده نفحات * ياله فى الانام من نحرير

وانشر الختام أرّخت أجلى * ماانتهى بالمنا حواشى الامير

٤٤ ٤٦٦٤١ ١٢٤ ٣٢٥ ٢٨٢

١٢٨٤


Bibliotheca Alexandrina
0411442